



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JULIANO CORDEIRO DA COSTA OLIVEIRA

**SECULARISMO E RELIGIÃO NA DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE
HABERMAS: DA PRAGMÁTICA AO DÉFICIT ONTOLÓGICO E METAFÍSICO**

FORTALEZA

2017

JULIANO CORDEIRO DA COSTA OLIVEIRA

SECULARISMO E RELIGIÃO NA DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE HABERMAS:
DA PRAGMÁTICA AO DÉFICIT ONTOLÓGICO E METAFÍSICO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pela Universidade Federal do Ceará, no Instituto de Cultura e Arte, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Manfredo Oliveira.

FORTALEZA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Oliveira, Juliano Cordeiro da Costa.

Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas : da pragmática ao déficit ontológico e metafísico / Juliano Cordeiro da Costa Oliveira. – 2017.
212 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.

Orientação: Prof. Dr. Manfredo Araujo de Oliveira.

1. Religião. 2. Secularismo. 3. Habermas. 4. Metafísica. 5. Ontologia. I. Título.

CDD 100

JULIANO CORDEIRO DA COSTA OLIVEIRA

SECULARISMO E RELIGIÃO NA DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE HABERMAS:
DA PRAGMÁTICA AO DÉFICIT ONTOLÓGICO E METAFÍSICO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pela Universidade Federal do Ceará, no Instituto de Cultura e Arte, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Manfredo Oliveira (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof. Dr. Luís Alexandre Dias do Carmo
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Evanildo Costeski
Universidade Federal do Ceará (UFC)

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, José Cordeiro de Oliveira e Maria do Carmo da Costa Oliveira (*in memoriam*).

Aos meus amigos, pelo apoio e compreensão, em especial àqueles que mantiveram comigo um intenso e rico debate teórico acerca de algumas questões discutidas na tese, são eles: Manoel Jarbas, Mayra Carvalho, Tamara Allgäuer de Melo, Clístenes França e Asya Markova.

Ao Professor Doutor Manfredo Oliveira, pela orientação, aulas e conversas enriquecedoras.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pela possibilidade que me foi oferecida de me dedicar integralmente à pesquisa com uma bolsa de doutorado, inclusive com a possibilidade de realização de um doutorado sanduíche na *Ludwig-Maximilian-Universität* (LMU), em Munique, na Alemanha.

RESUMO

O problema a ser levantado nesta tese é que há, em Jürgen Habermas, um déficit ontológico (a falta de uma teoria dos entes) e metafísico (a falta de uma teoria do Ser) em sua filosofia. O pensamento de Habermas se reduziria à pragmática, não deixando espaço para o aprofundamento de questões ontológicas e metafísicas, que o próprio Habermas sugere implicitamente, embora sem aprofundar, por se manter fiel ao seu pensamento pós-metafísico. Quais as consequências disso para sua proposta de um diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa e mesmo para sua análise do fenômeno religioso? O déficit ontológico e metafísico, analisado primeiramente na filosofia teórica, em *Verdade e justificação*, percorreria igualmente sua filosofia política, à medida que Habermas não reflete acerca do caráter universal do bem na sua defesa da ética do justo. Finalmente, o déficit ontológico e metafísico alcançaria também sua análise dos discursos religiosos, restritos à pragmática, apesar de Habermas reconhecer a importância das religiões, quando traduzem suas intuições essenciais para uma linguagem pública e secular. Puntel, nesse sentido, coloca uma questão teórica, que o leva a afirmar, com razão, que a metafísica é a instância em que se articula o conteúdo da religião. Como o problema de Habermas é puramente pragmático, isto é, como tornar possível um diálogo entre crentes e não crentes, ele não leva em consideração a dimensão metafísica da religião, mas apenas seu conteúdo ético. Nesse contexto, é essencial distinguir claramente duas questões que aparecem em Habermas: 1) um problema teórico: Habermas aceita a centralidade da linguagem numa teoria, embora possua uma análise unilateral da linguagem, por reduzi-la a uma análise da dimensão pragmática; 2) um problema prático: como é possível a convivência entre crentes e não crentes numa sociedade pluralista e democrática? Dessa forma, em Habermas, diversas questões podem ser avaliadas tanto à luz da filosofia como da sociologia. Contudo, tal fato traz também uma série de confusões não apenas do próprio Habermas como igualmente de seus intérpretes e críticos, uma vez que as questões, sejam elas filosóficas ou sociológicas, são postas como sendo de mesmo tipo. Um exemplo disso é o tema da religião, que ora aparece a partir de um ponto de vista sociológico de uma teoria da sociedade, ora a partir de um viés filosófico e propriamente teórico. Este trabalho, contudo, encontra-se no âmbito estritamente filosófico, haja vista que haveria um déficit ontológico e metafísico na sistemática do pensamento de Habermas, tendo consequências em sua análise limitada do fenômeno religioso, restrito à dimensão pragmática da linguagem.

Palavras-chave: Religião. Secularismo. Habermas. Metafísica. Ontologia.

ABSTRACT

The problem to be raised in this thesis is that there is, in Jürgen Habermas' philosophy, an ontological deficit (a lack of a theory of the beings) and also a metaphysical déficit (the lack of a theory of the Being). Habermas's thinking would, as far as we are concerned, be reduced to pragmatics, leaving no room to the deepening of ontological and metaphysical questions, which Habermas himself implicitly suggests, although without further elaboration, for remaining faithful to his post-metaphysical thinking. Anyway, what are the consequences of such thinking for his proposal of a dialogue between secularism and religion in the deliberative democracy and even for his analysis of a religious phenomenon? The ontological and metaphysical deficit, first analyzed in the theoretical philosophy, in *Truth and justification*, would equally run its political philosophy, once Habermas does not reflect on the universal character of the good, in his defense of the ethics of the righteous. Finally, the ontological and metaphysical deficit would also reach its analysis of religious discourses, restricted to pragmatics, although Habermas recognizes the importance of religions when they translate their essential intuitions into a public and secular language. Puntel, in this sense, highlights a theoretical question, which leads him to rightly affirm that metaphysics is the instance in which the contents of religion is articulated. Since Habermas' problem is purely pragmatic, that is, how to enable a dialogue between believers and non-believers, he does not take into account the metaphysical dimension of religion, but only its ethical contents. It is essential, in this context, to clearly distinguish two questions that appear in Habermas. 1) A theoretical problem: Habermas accepts the centrality of the language in a theory, although it has a unilateral analysis of the language, by reducing it into an analysis of the pragmatic dimension of the language; 2) A practical problem, he wonders: How may coexistence between believers and non-believers in a pluralistic and democratic society be possible? Thus, in Habermas, several questions can be evaluated both in the light of philosophy and sociology. However, this fact also brings a series of confusions not only of Habermas' himself, but also of his interpreters and critics, since the questions, no matter whether they are philosophical or sociological, they are exposed as being of the same type. An example of such theme is religion, which now appears from a sociological point of view of a theory of society, sometimes through a philosophical and properly theoretical bias. Our work, however, is strictly philosophical, once in our view there would be an ontological and metaphysical deficit in Habermas' ways of thinking, with consequences in his limited analysis of the religious phenomenon, restricted to the pragmatic dimension of the language.

Keywords: Religion. Secularism. Habermas. Metaphysics. Ontology.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	QUADRO REFERENCIAL TEÓRICO DO PENSAMENTO PÓS-META-FÍSICO	22
2.1	Estrutura teórica do agir comunicativo	22
2.1.1	O lugar da filosofia na Teoria Crítica de Jürgen Habermas	22
2.1.2	Mito, religião e dessacralização do sagrado no agir comunicativo	27
2.1.3	O conceito do agir comunicativo	30
2.2	Aspectos sociológicos do agir comunicativo	38
2.2.1	A colonização do mundo vivido e o bloqueio da razão	38
2.2.2	Ação comunicativa <i>versus</i> teoria dos sistemas	42
2.2.3	A modernidade como um projeto inacabado	44
2.3	<i>Verdade e justificação</i>	48
2.3.1	Do céu transcendental ao chão do mundo da vida: uma introdução à <i>Verdade e justificação</i>	48
2.3.2	O problema do naturalismo fraco e a distinção entre verdade e justificação: confrontação crítica com o pensamento pós-metafísico	53
2.3.2.1	Um caminho entre Quine e Heidegger: a proposta do naturalismo fraco	53
2.3.2.2	A necessária diferença entre verdade e justificação	58
2.3.2.3	O estatuto do mundo objetivo em <i>Verdade e justificação</i> : de um novo acerto a um novo problema	65
2.3.2.4	Sentenças éticas são passíveis de verdade no pensamento pós-metafísico?	69
3	RECONSTRUINDO A TEORIA POLÍTICA ENTRE FACTICIDADE E VALIDADE	73
3.1	A compreensão habermasiana do modelo liberal de política	73
3.2	A compreensão habermasiana do modelo republicano de política	77
3.3	Direito e moral na modernidade secularizada	81
3.4	A relação de complementaridade entre direito e política	88
3.5	A esfera pública em <i>Direito e democracia</i>	90
3.6	Rawls e Habermas: uma briga na família dos justos	96
3.6.1	A ideia da razão pública em Rawls: da teoria da justiça ao liberalismo político ..	96

3.6.2	As críticas de Habermas à posição original de Rawls: por uma centralidade da intersubjetividade	101
3.7	Déficits do modelo deliberativo de Habermas	104
3.8	A prioridade do justo sobre o bem na ética do discurso habermasiana.....	107
3.9	O caráter universal do bem.....	116
3.9.1	O bem como universalidade em Aristóteles	116
3.9.2	Entre o utilitarismo e o formalismo: a proposta de Vittorio Hösle.....	119
4	RELIGIÃO, SECULARISMO E DEMOCRACIA.....	126
4.1	Autocompreensão secular do Estado democrático de direito.....	126
4.2	A religião como pertencente à genealogia do pensamento pós-metafísico	129
4.3	A sensibilidade da voz da religião	133
4.4	As críticas de Habermas a Rawls na problemática da religião e do secularismo..	135
4.5	A reviravolta pós-secular: uma dialética da secularização?	140
4.5.1	O conceito de pós-secularismo.....	140
4.5.2	A reconstrução da tolerância no pós-secularismo	144
4.6	Análises críticas ao pós-secularismo e à ética do discurso	151
4.6.1	Há ainda intuições religiosas no pós-secularismo?	151
4.6.2	A querela entre Habermas e Taylor: pós-secularismo e comunitarismo	153
4.6.3	Limites da ética do discurso habermasiana na tradição transcendental de filosofia prática	160
4.7	Déficits ontológico e metafísico nos discursos religiosos.....	170
4.7.1	Puntel e a crítica a Habermas a partir do entendimento da religião como dimensão do ente (ontologia) e de Deus como dimensão do Ser (metafísica).....	170
4.7.2	O que significa Deus no âmbito da metafísica primordial?	186
4.7.3	Ontologia, semântica e pragmática como dimensões inseparáveis nos discursos religiosos	189
5	CONCLUSÃO	194
	REFERÊNCIAS	201
	ANEXO A – DECLARAÇÕES DE REVISÃO E DE NORMALIZAÇÃO ...	212

1 INTRODUÇÃO

Há muita discordância entre os analistas de nosso tempo quanto à determinação do lugar ocupado ou a ser ocupado pelo fenômeno religioso no mundo contemporâneo. Algo, contudo, como enfatiza Manfredo Oliveira (2013, p. 10), parece deter grande aprovação por parte de muitos intérpretes: “[...] a afirmação de que a análise do fenômeno religioso é um elemento imprescindível para uma compreensão adequada das sociedades da modernidade tardia”.

Habermas considerava outrora a religião como questão privada, reduzida à esfera dos indivíduos, sem espaço nas sociedades racionalizadas, com pouca ou nenhuma capacidade de orientar a conduta dos indivíduos. Como crença privada, a religião não poderia desempenhar qualquer papel na esfera pública secularizada, pois, “[...] no ateísmo das massas, os conteúdos utópicos da tradição encontram-se ameaçados” (HABERMAS, 1980, p. 105).

Habermas não reconhecia, até então, que formas de pensamento míticas e religiosas possuiriam ainda influência numa modernidade secularizada. Dizia ele: “[...] não se pode negar – do ponto de vista empírico – a presença de um desenvolvimento no sentido de um ateísmo de massa” (HABERMAS, 1983c, p. 90). Essa perspectiva é modificada no decorrer dos anos 1990, quando ele passa a dedicar maior atenção ao tema da religião e sua relação com o secularismo na filosofia política.

Habermas¹, ao contrário de antes, defende que as religiões possuem intuições morais que podem colaborar nos debates públicos acerca das mais diversas questões, havendo, inclusive, aquilo que podemos chamar de uma virada *pós-secular* em sua filosofia, numa tentativa de propor um diálogo entre religião e secularismo na democracia deliberativa. Ele preserva, porém, o caráter secular do Estado e das instituições, mas, ao mesmo tempo, reconhece a importância das vozes religiosas nos debates públicos. Os religiosos, no entanto, devem traduzir suas intuições essenciais para uma linguagem pública e secular.

Segundo Habermas (2007), as religiões mantêm viva a sensibilidade para o que falhou no mundo secular, preservando, na memória, dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os processos de racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Ele destaca que as ordens liberais dependem da solidariedade de seus cidadãos e que suas fontes podem “[...] secar no caso de uma secularização descarrilhadora da sociedade em

¹ Seguem aqui algumas das obras mais recentes de Habermas que refletem seu posicionamento atual em relação à religião: *Entre naturalismo e religião* (2007), *Era das transições* (2003), *Fragmentos filosóficos-teológicos* (1999a), *Israel o Atenas* (2001a), *O futuro da natureza humana* (2004c), *Pensamento pós-metafísico* (1990), *Textos e contextos* (2001c) e *Transcendence from within, transcendence in this world* (1992c), bem como relacionadas especificamente ao debate com Joseph Ratzinger, como: *An awareness of what is missing* (2010), *Dialética da secularização* (2007) e *Nachmetaphysisches denken II* (2012a).

seu todo” (HABERMAS, 2007, p. 116). As religiões, portanto, possuiriam recursos importantes para a criação de sentido, mesmo numa modernidade secularizada.

Para Habermas (1990), em seu *Pensamento pós-metafísico*, enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião: enquanto não se encontrarem no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar *aquilo* que as religiões sabem dizer, a existência delas será legítima, mesmo no contexto de uma fundamentação pós-metafísica e pós-tradicional das normas.

Como destaca Lorenz Puntel (2013, p. 217), a ideia central de Habermas é a de que a religião tem ainda um lugar na sociedade moderna, implicando a possibilidade de se traduzir o conteúdo semântico religioso para um discurso racional moderno, nos parâmetros da razão comunicativa: “Este é um assunto imensamente complexo, difícil e altamente importante”. Já Gerardo Cunico (2002, p. 514) argumenta que a recente postura de Habermas em relação à religião é uma “[...] posição pouco clara e muito problemática”. Ele sugere que há, em Habermas, um significado incerto a ser atribuído às tarefas da religião consideradas legítimas, uma vez que Habermas, ao mesmo tempo, defende sua compatibilidade com as estruturas do pensamento pós-metafísico.

Puntel, por sua vez, coloca um problema teórico que o leva a afirmar, com razão, que a metafísica é a instância em que se articula o conteúdo da religião. Como o problema de Habermas é puramente pragmático, isto é, como tornar possível um diálogo entre crentes e não crentes, ele não leva em consideração a dimensão metafísica da religião, mas apenas seu conteúdo ético. Em Habermas, devem-se traduzir as intuições éticas que constituem um patrimônio da humanidade e podem ser fonte de inspiração para as ações num mundo pluralista. Porém, o que nos permite aceitar que a metafísica ficou para trás, e não a religião, uma vez que Habermas equipara as duas dimensões, como enfatiza Puntel?

O interessante é que Habermas sempre afirma que não há nenhum lugar e papel para a metafísica hoje. Ele destaca que vivemos em tempos *pós-metafísicos*, mas não necessariamente *pós-religiosos*. Segundo Puntel (2013), a abordagem habermasiana revela tanto que a metafísica é algo superado como, ao mesmo tempo, que a religião não pode ser dispensada. Aqui Habermas deixa aberta uma grande interrogação. Puntel questiona: se a metafísica, sob qualquer forma, é simplesmente excluída por Habermas, que possibilidades restariam de traduzir o conteúdo semântico religioso essencial das religiões?

Habermas acerta, por um lado, na defesa da tradução do idioma religioso para o secular, haja vista sua proposta de uma prioridade do justo sobre o bem e de uma justificação

pós-tradicional das normas, através de seu pós-secularismo, reconhecendo, também, a importância das intuições religiosas. Essa é uma perspectiva importante de Habermas que não pode ser desprezada. Não obstante, apesar de ele reconhecer a relevância do discurso religioso, sua análise centra-se na pragmática e sua incorporação da religião torna-se igualmente problemática nas estruturas da racionalidade comunicativa.

Nesse contexto, é essencial distinguir claramente duas questões que aparecem em Habermas: 1) *um problema teórico*: Habermas aceita a centralidade da linguagem numa teoria, entretanto ele possui uma análise unilateral da linguagem, por reduzi-la exclusivamente a uma análise da dimensão pragmática; 2) *um problema prático*: como é possível a convivência entre crentes e não crentes numa sociedade pluralista e democrática? Dessa forma, em Habermas, diversas questões podem ser avaliadas tanto à luz da filosofia como da sociologia. Siebeneichler (2012, p. 11) destaca que, em Habermas, as ideias podem ser abordadas “[...] tanto na linha de uma filosofia pós-metafísica como na de uma sociologia”. Siebeneichler considera isso uma vantagem do procedimento investigativo habermasiano.

Contudo, a nosso ver, tal fato traz também uma série de confusões não apenas do próprio Habermas como igualmente de seus intérpretes e críticos, uma vez que as questões, sejam elas filosóficas ou sociológicas, são postas como sendo de mesmo tipo. Um exemplo disso é o tema da religião, que ora aparece a partir de um ponto de vista sociológico de uma teoria da sociedade, ora a partir de um viés filosófico e propriamente teórico. Nosso trabalho, todavia, encontra-se no âmbito estritamente filosófico, posto que, segundo nossa compreensão, haveria um déficit ontológico e metafísico na sistemática do pensamento de Habermas, tendo consequências em sua análise limitada do fenômeno religioso, restrito à dimensão pragmática da linguagem.

Um exemplo de como a temática da religião pode ser refletida a partir de várias perspectivas, levando a diversas confusões interpretativas, quando não assumidas claramente, é o debate entre Luc Ferry e Marcel Gauchet (2008). Para este, assistimos a um duplo processo acerca do religioso na contemporaneidade: de um lado, a *saída da religião*; de outro, a *individualização do crer*. Com a modernidade, houve uma saída da religião do espaço público, ficando ela restrita ao âmbito individual. Segundo Gauchet, é possível, assim, compreender, ao mesmo tempo, tanto a saída da religião do espaço público como também sua permanência, mas apenas nas esferas individuais.

Entretanto, de acordo com Luc Ferry, a tese de Gauchet não é exatamente errada, mas sim incompleta: “[...] a originalidade do trabalho de Marcel Gauchet está em partir de uma definição *política* do religioso, isto é, que se trata de compreender o religioso em seu

laço com a organização social e com a lei” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 19-20, grifo dos autores). De fato, segundo Ferry, se analisarmos a religião a partir somente da história política da Europa, a tese de Gauchet não é errada. Porém, seria a perspectiva histórica e política a única entrada possível para o tema da religião?

Em Gauchet, a religião nunca é refletida mediante um viés metafísico, mas apenas “[...] como um momento histórico ligado a uma organização social e política particular” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 22). Nesse sentido, Ferry propõe pelo menos três possíveis entradas para o tema da religião na contemporaneidade.

A primeira é aquela derivada da tradição de Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud, em que a religião é compreendida como ópio do povo, como niilismo ou como neurose obsessiva da humanidade. Há também uma segunda definição do religioso, que é aquela já explicitada antes por Gauchet, que se fundamenta numa explicação histórica e política da religião. E, finalmente, uma terceira definição do religioso, que não se restringe ao plano histórico e político, mas, acima de tudo, interessa-se por investigações filosóficas e metafísicas. “Essa figura metafísica do religioso é, sob certos aspectos, relativamente independente da definição política que é dada por Marcel Gauchet” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 24).

Podemos nos perguntar, por exemplo, para onde aponta a dimensão dos discursos religiosos que o próprio Habermas reconhece, embora nunca aprofunde isso? Que *algo* é esse que o secularismo deve aprender com as religiões naquilo que ele denomina de processo de aprendizagem complementar entre secularismo e religião? Por que Habermas não tematiza nem articula esse *algo* ou *o que está faltando*? Ele sempre defende que as religiões possuem recursos importantes de *criação de sentido*. Entretanto, ele não aprofunda tais afirmações tão significativas.

De acordo com Puntel (2008, p. 438), a filosofia precisaria esclarecer a partir de si mesma a dimensão que, para as religiões, representa o ponto de referência central, isto é, “[...] aquilo que as religiões denominam ‘Deus’”. Trata-se, a nosso ver, de um déficit ontológico e metafísico em Habermas, que será analisado, sobretudo, em *Verdade e justificação* (livro de 1999), última obra acerca da filosofia teórica habermasiana, mas que compromete também sua filosofia política e sua análise limitada dos discursos religiosos, restrita à dimensão pragmática da linguagem.

Nesse contexto, podemos falar, em Habermas, tanto de um déficit ontológico (a falta de uma teoria dos entes) como também de um déficit metafísico (a falta de uma teoria do Ser), algo fundamental para situarmos o caráter unilateral da concepção habermasiana de religião. A filosofia de Puntel, como veremos, tematiza toda a dimensão do mundo (a esfera dos

entes), ou seja, o mundo natural, o mundo humano em suas diferentes dimensões, portanto as dimensões pessoal, ética e social, o mundo estético, a história mundial e, inclusive, o fenômeno religioso. É precisamente isso que Puntel denomina de ontologia (uma teoria dos entes), em diferenciação da *metafísica primordial* (uma teoria do Ser), embora haja um déficit em ambas as dimensões no pensamento habermasiano.

O espírito humano pode partir do exame de “coisas (entes)” individuais e progredir para o exame de interconexões cada vez mais amplas e, por fim, “[...] da interconexão de todas as interconexões, sendo essa dimensão denominada, então, a dimensão do próprio Ser” (PUNTEL, 2011, p. 181). Partindo da hipótese de que o pensamento habermasiano se restringe a uma análise pragmática da linguagem, o resultado é que o problema da religião (do ponto de vista teórico) não é suficientemente esclarecido.

Para investigar nossa hipótese de pesquisa, a tese (*Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico*) estrutura-se em cinco capítulos, que se interligam entre si, indo da filosofia teórica à política, passando também por interrogações ontológicas e metafísicas, com uma seção crítica ao fim de cada capítulo.

No segundo capítulo, debatemos aquilo que podemos chamar de *Quadro referencial teórico do pensamento pós-metafísico*. Discutimos nele as características da racionalidade comunicativa e os aspectos fundamentais da filosofia teórica de Habermas, principalmente as inovações de *Verdade e justificação*. Além disso, explicitaremos alguns aspectos sociológicos da teoria de Habermas. Ele, por exemplo, em debate com Niklas Luhmann e sua *Teoria dos sistemas*, enfatiza que a distinção entre mundo vivido e sistêmico é fundamental para seu conceito de democracia deliberativa.

Isso é determinante para a sistemática do pensamento habermasiano, mesmo discordando da postura de Habermas de não diferenciar as especificidades do quadro teórico das ciências em relação à filosofia. Esse assunto será enfatizado ao longo da tese, uma vez que, a nosso ver, as análises de Habermas acerca da religião muitas vezes se restringem ao quadro teórico da sociologia e às afirmações sobre o papel funcional da religião na sociedade, sem propriamente tecer uma investigação filosófica do fenômeno religioso.

Assim, seguimos o seguinte fio condutor no segundo capítulo: 1) estrutura teórica da teoria da ação comunicativa (tópico 2.1); 2) aspectos sociológicos do pensamento habermasiano, bem como sua leitura da sociedade moderna na *Teoria da ação comunicativa* (tópico 2.2); e, finalmente, 3) as inovações teóricas de 1999, em *Verdade e justificação* (tópico 2.3).

Para apreendermos, de fato, o déficit ontológico e metafísico no pensamento de Habermas, faz-se determinante, primeiramente, uma análise do quadro referencial teórico habermasiano, restrito à pragmática. Determinante, então, é o conceito de *quadro referencial teórico* elaborado com base no conceito de quadro linguístico (*linguistic framework*) introduzido por Carnap. Podemos dizer que todo enunciado teórico, argumentação e teoria só podem ser compreendidos e apreciados com base no quadro teórico em que se situam (PUNTEL, 2008). Sem essa pressuposição, tudo permanece indeterminado, a saber: o sentido de um enunciado, sua avaliação etc. Entre os momentos constitutivos de todo quadro teórico, estão: uma linguagem (com sua sintaxe e semântica), uma lógica e uma conceitualidade (com todos os componentes que fundamentam um aparato teórico).

As questões referentes à filosofia política habermasiana e, mais especificamente, ao diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa serão articuladas com arrimo no pensamento pós-metafísico. Por isso, o entendimento do quadro referencial teórico de Habermas faz-se essencial, uma vez que o tipo de fundamentação normativa proposto por ele, acerca do diálogo entre secularismo e religião, parte das ideias pensadas na *Teoria do agir comunicativo*, rearticuladas em *Verdade e justificação*.

Então, no segundo capítulo, iremos nos concentrar na filosofia teórica, para, a partir do terceiro, adentrarmos na filosofia política e no conceito de democracia deliberativa, mas sempre nos remetendo à sua parte teórica discutida no segundo capítulo. Apenas através de uma avaliação crítica do quadro referencial teórico habermasiano, presente no segundo capítulo, é que podemos apontar as possibilidades e limites de uma racionalidade procedimental para o problema levantado nesta tese.

Habermas (1990) diz que quatro motivos caracterizam a ruptura com a tradição filosófica: 1) a constituição de um pensamento pós-metafísico; 2) a guinada linguística; 3) o novo modo de situar a razão; e 4) a inversão do primado da teoria frente à prática, culminando com a superação do logocentrismo. Ele parte do acontecimento teórico mais importante do século XX, a chamada *virada linguística*, para conceituar a racionalidade comunicativa.

A descoberta da linguagem como *medium* intransponível de todo sentido, de toda reflexão teórica e prática, forçou um “re-pensamento” de todos os problemas filosóficos, que, em Habermas, passam a ser refletidos numa forma pós-metafísica. A virada linguística não significa apenas a descoberta de um novo campo da realidade a ser trabalhado filosoficamente, mas, antes de tudo, uma virada da própria filosofia, que, como destaca Manfredo Oliveira (2015b, p. 12), “[...] vem a significar uma mudança na maneira de entender a própria filosofia e na forma de seu procedimento”.

Posto isso, estamos diante de um novo paradigma, em que a linguagem passa de objeto de reflexão filosófica para uma esfera de constituição do pensar como tal. É impossível tratar qualquer problema filosófico sem esclarecer a questão da linguagem, como veremos no segundo capítulo. Ela se torna, com a reviravolta linguística, a instância de mediação, sem a qual uma teoria filosófica não pode ser articulada, ou seja, um pressuposto teórico e metodológico de articulação de uma teoria filosófica como tal. Não estamos falando apenas de uma filosofia da linguagem, e sim de uma filosofia *através* da linguagem. A reviravolta linguística se concentrou, primeiramente, na sintaxe e na semântica, radicalizando-se, em seguida, na pragmática, com o segundo Wittgenstein, algo determinante para Habermas.

Isso terá profundas consequências em todo o pensamento habermasiano, que se concentrará na pragmática, abrindo diversas possibilidades, todavia também sérios limites para questões que o próprio Habermas pretende enfrentar. No segundo capítulo, explicitaremos igualmente a discussão de Habermas acerca da relação entre mundo sistêmico e mundo vivido, a partir do debate com Luhmann. Habermas ressalta que sua filosofia política e as questões intrínsecas a ela (liberdade, soberania, autonomia, relação entre esfera pública e parlamento) giram em torno da tensão entre a dimensão sistêmica e a do mundo vivido. Nas palavras de Habermas (2014, p. 68), o conceito de sociedade em dois níveis (mundo da vida e sistema) “[...] tem consequências decisivas para o conceito de democracia”.

Outro ponto determinante que abordaremos no segundo capítulo é o debate sobre o agir comunicativo, sobretudo em *Verdade e justificação*, pois Habermas discutirá desafios teóricos importantes para o pensamento pós-metafísico e a teoria do agir comunicativo, tendo consequências em sua filosofia política, como a distinção entre questões de *verdade* (relacionadas agora com o mundo objetivo) e de *justificação* (relacionadas à correção normativa).

Ele afirma que as duas questões fundamentais de sua filosofia teórica são: a questão ontológica do naturalismo e a questão epistemológica do realismo. Tais problemáticas da filosofia teórica permitirão a Habermas pensar em novos termos a respeito da relação entre filosofia teórica e política. A revisão do conceito de verdade, proposto em *Verdade e justificação*, deveu-se à necessidade de incorporação de elementos realistas e naturalistas no interior de sua pragmática formal, o que se tornava inviável com a defesa de uma concepção de verdade epistêmico-antirrealista, como nos tempos da *Teoria do agir comunicativo*.

Como conciliar, assim, a normatividade irrecusável de um mundo da vida, linguisticamente estruturado, no qual já sempre nos encontramos como sujeitos de linguagem e ação, com a contingência de um desenvolvimento histórico-natural das formas sócio-históricas de vida que constituem um mesmo mundo? Como conciliar a tese da pressuposição irrecusável

de um mundo objetivo independente de nossas descrições e idêntico para todos os observadores, com a tese básica da reviravolta linguística de que não temos acesso diretamente, isto é, não linguisticamente mediado, a uma realidade “nua”?

Em *Verdade e justificação*, Habermas apresentará as últimas modificações teóricas sobre o agir comunicativo, influenciando diretamente as questões de sua filosofia política. Nesta, podemos falar agora propriamente de *justificação* e correção normativa, e não mais em *verdade*. Esta, por sua vez, relaciona-se com as questões do mundo objetivo. Habermas reformulará sua antiga teoria da verdade, separando-a conceitualmente da justificação. Ele afirma que há uma analogia entre as questões da verdade, na filosofia teórica, e as questões de justificação e correção normativa, na filosofia política. Esse aspecto é fundamental no debate quanto à prioridade do justo em relação ao bem e à defesa de uma ética universal, formal e cognitivista entre crentes e não crentes.

Enfim, no segundo capítulo, apresentamos um confronto crítico com o pensamento pós-metafísico de Habermas, haja vista a tese que levantamos da centralidade da pragmática em toda sua filosofia e a reformulação da problemática da verdade, que, todavia, terá consequências na rearticulação da *Teoria da ação comunicativa* e no modo como Habermas pensará sua filosofia política, à luz das inovações teóricas de *Verdade e justificação*. Como, por exemplo, as inovações teóricas de *Verdade e justificação*, de 1999, influenciam a releitura de *Direito e democracia*, de 1992?

Por conseguinte, transitaremos das questões da filosofia teórica em direção às questões da filosofia política habermasiana, mas sempre relacionando ambas as dimensões. O pensamento pós-metafísico tornou possível, na filosofia política, a articulação do conceito de *democracia deliberativa*, discutido no terceiro capítulo, mediado por uma crítica tanto ao liberalismo como ao republicanismo, que, em Habermas, ganha novos aspectos, através da tentativa de conciliação entre autonomia privada e pública.

Ele vai legitimar, inclusive, a participação de pessoas religiosas na esfera pública, pois o pensamento pós-metafísico não é sinônimo de pós-religioso. Pelo contrário, os crentes, desde que traduzam suas intuições essenciais para uma linguagem pública e secular, podem colaborar nas mais diversas questões. Isso, para Habermas, constitui uma sociedade *pós-secular*, e não mais apenas *secular*, que se fundamenta na estrutura conceitual da *democracia deliberativa*.

No terceiro capítulo (*Reconstruindo a teoria política entre facticidade e validade*), partiremos da obra *Direito e democracia*, uma vez que o próprio Habermas a considera determinante em suas reflexões de filosofia política. Porém, é essencial destacar que as ideias

contidas em *Direito e democracia*, obra de 1992, serão discutidas no terceiro capítulo, mas a partir das inovações teóricas de *Verdade e justificação*, livro de 1999, analisado no segundo capítulo. Isso nos possibilitará ler a filosofia política habermasiana conectada com as mais recentes modificações teóricas apresentadas em *Verdade e justificação*, algo comumente não levado em consideração nos trabalhos sobre filosofia política em Habermas.

Como, por exemplo, o déficit ontológico discutido no segundo capítulo influencia as questões da filosofia política habermasiana? O que isso significa na defesa de Habermas das éticas do justo sobre as do bem? Não seria a interpretação de Habermas acerca do bem limitada, à medida que ele não considera sua dimensão universal? Que implicações teóricas tudo isso tem na democracia deliberativa?

Habermas (1997a), em *Direito e democracia*, argumenta que as formas clássicas do liberalismo e do republicanismo tornaram-se incapazes de propor fundamentações normativas numa modernidade pluralista, considerando a importância tanto da autonomia privada como da pública, bem como dos direitos humanos e da soberania popular. Como conciliar isso numa modernidade secularizada, no mesmo instante em que as religiões representam fontes de sentido para diversos sujeitos?

No terceiro capítulo, abordaremos também a defesa de Habermas de um conceito de justiça procedimental, vinculado à tese kantiana da prioridade do justo sobre o bem, algo determinante para o problema do diálogo entre secularismo e religião no pós-secularismo. Charles Taylor e Alasdair MacIntyre levantam a objeção segundo a qual as medidas para uma avaliação imparcial de questões práticas não podem ser dissociadas de certas cosmovisões e projetos de vida.

Para eles, nenhum princípio presumivelmente neutro é realmente neutro. Assim, qualquer processo aparentemente neutro refletiria já uma determinada concepção de vida boa. Essa é, por exemplo, uma das críticas de Taylor ao pós-secularismo de Habermas, que, para ele, permanece ainda estritamente secular, mesmo Habermas reconhecendo a importância das intuições religiosas.

Habermas, em realidade, consegue propor uma crítica interessante e sofisticada aos comunitaristas, que terá consequências em sua proposta de formular um diálogo entre crentes e não crentes em sua democracia deliberativa. Para ele, seria injusto privilegiar uma ou outra noção ontológica, tendo como horizonte o fato do pluralismo moderno e a necessária construção de normas validadas por todos. Segundo ele, é preciso garantir o tratamento imparcial, formal e pós-metafísico das questões morais, sem vinculá-las a concepções de vida

boas ou às ideias de felicidade das éticas teleológicas. As éticas do bem, consoante Habermas, seriam incapazes de responder aos desafios de uma sociedade pluralista.

Entretanto, como veremos, Habermas tem uma concepção muito limitada das éticas do bem, por não considerar seu caráter universal. Ele, mesmo que numa perspectiva crítica, acaba tendo a mesma leitura do bem dos comunitaristas, como dimensão particularista e sem universalidade.

Além disso, tal qual veremos numa das seções do terceiro capítulo (*Rawls e Habermas: uma briga na família dos justos*), Habermas consegue, num debate interno à própria tradição kantiana de filosofia política, fazer críticas determinantes a Rawls. Este defende uma divisão estrita entre identidades públicas e privadas; já Habermas, embora argumente a favor de uma ética formal e deontológica, discorda de Rawls, quando este pensa na estratégia de separar rigidamente nossa identidade pública da privada. Rawls e Habermas, apesar de pertencerem à família kantiana da ética do justo, oferecem estratégias diferentes para o problema de como fundamentar normas diante do fato do pluralismo moderno.

É importante enfatizar que, no terceiro capítulo, os debates de Habermas com Rawls e os comunitaristas giram em torno ainda de aspectos estruturais das respectivas teorias. Apenas no quarto capítulo é que os debates de Habermas com Rawls e os comunitaristas aparecem especificamente à luz do problema do diálogo entre secularismo e religião. Sem a explicitação estrutural proposta no terceiro capítulo, a discussão do quarto ficaria à deriva. Nesse sentido, os capítulos encontram-se interligados.

Uma vez reconstruído o conceito de democracia deliberativa de Habermas, trata-se de mostrar quais são seus pontos adequados ou não, para enfrentarmos, enfim, o problema do diálogo entre secularismo e religião, partindo da hipótese de que a leitura de Habermas da religião seria limitada, uma vez que seu quadro referencial teórico restringe-se apenas à pragmática, apesar de ele, ao mesmo tempo, reconhecer a importância das intuições religiosas numa modernidade secularizada. Além disso, o enfoque habermasiano é, muitas vezes, o das ciências sociais, estabelecendo apenas uma visão funcional da religião.

No quarto capítulo (*Religião, secularismo e democracia*), veremos como Habermas propõe o diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa. Isso implica a pressuposição de seu quadro referencial teórico, visto no segundo capítulo, bem como do conceito de democracia deliberativa, apresentado no terceiro capítulo.

Primeiramente, Habermas (2007) afirma que o liberalismo político, na forma de um republicanismo kantiano, o qual ele defende, autointerpreta-se como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático. Tal

teoria pertence à tradição de um direito da razão que renuncia às assunções cosmológicas e salvíficas fortes dos jusnaturalistas clássicos ou religiosos.

A autocompreensão do Estado de direito democrático formou-se, explica Habermas (2007, p. 135), numa tradição filosófica que apela para argumentos públicos e acessíveis a todos: “Ora, a assunção de uma razão humana comum constitui a base epistêmica para a justificação de um poder do Estado secular que independe de legitimações religiosas”. Dessa forma, o Estado constitucional democrático não apresenta uma ameaça à autoestabilização motivacional democrática.

Tal fato, contudo, não significa, para Habermas, que seja impossível um diálogo com tradições religiosas, naquilo que denomina de processo de aprendizagem complementar entre secularismo e religião. Ele defende que não devemos colocar de lado as religiões, menosprezando-as nos debates públicos, mesmo tendo como referência uma fundamentação pós-metafísica, além de uma prioridade do justo em relação ao bem. Habermas (2007) afirma que a genealogia do pensamento pós-metafísico engloba, ao mesmo tempo, as tradições religiosas. E o que isso significa para um pensamento pós-metafísico, que não é pós-religioso?

No quarto capítulo, apresentaremos também um interessante debate que Habermas terá com teólogos, a exemplo de Metz e Mendieta. Haveria ainda, em Habermas, uma prioridade de uma visão secularista de mundo, mesmo reconhecendo a importância das motivações religiosas? É possível traduzir as intuições religiosas para uma linguagem secular, sem perder de vista seus significados essenciais? Ou a análise habermasiana da religião, do ponto de vista filosófico, mostrar-se-ia limitada, por não considerar sua dimensão ontológica e metafísica?

Habermas, tal qual veremos na definição de seu *pós-secularismo*, desenvolve um conceito crítico de modernidade, partindo de uma dialética imanente ao próprio sentido de secularismo, evitando tanto um dogmatismo da religião como também uma visão secularista ou laicista de mundo. Ele chega a falar em *limites da razão secular*, criticando um tipo de secularismo (uma visão secularista ou laicista de mundo) que considera as religiões como algo irracional e sem valor (HABERMAS, 2007).

Além disso, no quarto capítulo, apresentamos um debate entre Habermas e Rawls, iniciado no capítulo anterior, mas que agora se prolonga no tema específico da religião e do secularismo. Habermas concorda que seja possível introduzir nas deliberações nossas doutrinas abrangentes, desde que traduzidas para uma linguagem secular no parlamento. Porém, ele discorda de Rawls, quando este defende a estratégia de separar rigidamente nossa identidade pública da privada. Habermas considera que a necessária exigência da separação entre religião

e política não deve resultar, como em Rawls, num fardo adicional indevido que exige uma partição da identidade num aspecto público e noutra privado, em relação aos crentes.

Se Habermas critica Rawls num debate interno à tradição kantiana, ele também questiona Taylor e seu comunitarismo. Tal debate é destacado no terceiro capítulo, mas ressurge no quarto, a partir da ênfase na questão do diálogo entre secularismo e religião. Taylor, ao contrário de Habermas, não mantém uma diferença rígida entre discursos religiosos e seculares. Com isso, Taylor critica a exigência de argumentações secularizadas nos debates públicos, pois nem todas as sociedades passaram por processos de secularização em que as identidades de tais sujeitos não se formaram no contexto de uma visão de mundo secular.

Em Habermas, ao contrário, não há nem uma rendição do discurso filosófico à teologia ou à religião, como pensam vários críticos, nem uma valorização de um ateísmo como visão de mundo. A estrutura do pensamento pós-metafísico é rigorosamente agnóstica, como o próprio Habermas defende. Por conseguinte, o tema da tolerância é discutido ao longo do quarto capítulo. O que significa *tolerância* numa era pós-secular entre crentes das mais diversas religiões e não crentes à medida que *tolerância* possui diversos significados e interpretações?

Apesar de Habermas articular uma perspectiva interessante acerca da tolerância no pós-secularismo, bem como propor críticas relevantes a Rawls e a Taylor, sua proposta de ética do discurso é ainda passível de diversas críticas, se pensarmos, num primeiro momento, na tradição kantiana de filosofia política. Nesse contexto, nossa principal referência contra Habermas serão as críticas vindas de Apel.

Uma ética puramente procedimental bastaria para uma Teoria Crítica da sociedade, sem uma necessária dimensão teleológica? O fundamento normativo do discurso pode provir simplesmente das relações fáticas de reconhecimento das formas de vida comunicativamente estruturadas? Que implicações as críticas de Apel podem ter na forma como Habermas pensa sua filosofia política e, assim, na sua proposta de diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa?

Além disso, Habermas sofre de um déficit ontológico e metafísico na sua análise da religião que tem a ver com a centralidade da pragmática em seu pensamento. Dessa forma, abre-se um novo horizonte, que vai para além da própria tradição transcendental de filosofia, numa perspectiva *pós-habermasiana*, reconhecendo, ao mesmo tempo, a pragmática e a necessária tematização da ontologia e da metafísica.

Puntel (2013), como veremos na última seção da tese (*Déficits ontológico e metafísico nos discursos religiosos*), questiona: se a metafísica é simplesmente excluída em Habermas, que possibilidades restariam de traduzir o conteúdo semântico religioso essencial

das religiões? O que nos permite aceitar que a metafísica ficou para trás, e não a religião, haja vista que Habermas equipara as duas dimensões? Um discurso religioso não seria, em última análise, algo acerca do cosmo, que recorre a um ponto de orientação absoluto, isto é, a uma dimensão do Ser?

Asle Eikrem (2013), seguindo Puntel, aponta-nos para um entendimento da religião como dimensão ontológica. Não se trata de negarmos as contribuições de Habermas, à luz da pragmática, na proposta de um diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa, mas de avançarmos para além de uma concepção estritamente pragmática dos discursos religiosos. Estes não tematizam uma dimensão da realidade restrita à estrutura interna da religião, mas exprimem uma dimensão ontológica a que todo discurso é implicitamente relacionado. Em contraposição a Habermas, que reduz o discurso a uma troca de argumentos racionais, Eikrem entende o discurso como a prática em que alguém diz *algo* a alguém. O discurso se efetiva tal qual um ato em que se expressa um “ser como”: ele é um ato em que se realiza uma autoexpressão do modo humano de ser.

Nossa tese pretende, portanto, através de uma análise imanente ao pensamento de Habermas, investigar as possibilidades e limites concernentes à relação entre secularismo e religião na democracia deliberativa, apontando para uma perspectiva *pós-habermasiana* dos discursos religiosos, que, apesar de considerar a pragmática, deve também relacionar os discursos religiosos com as dimensões da ontologia e da metafísica. Quais os pontos cegos da filosofia de Habermas que o impedem de enfrentar as diversas questões postas aqui? O que ainda, apesar de tudo, é recuperável das intuições de um dos maiores representantes da Teoria Crítica?

2 QUADRO REFERENCIAL TEÓRICO DO PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO

2.1 Estrutura teórica do agir comunicativo

2.1.1 O lugar da filosofia na Teoria Crítica de Jürgen Habermas

Jürgen Habermas situa-se na tradição da Teoria Crítica (NOBRE, 2011). Esta se caracteriza por ser permanentemente renovada, não podendo ser fixada em um conjunto de teses imutáveis. O ponto de partida do quadro referencial teórico habermasiano é a análise da racionalidade, com referência no agir comunicativo e em suas modificações teóricas a partir de *Verdade e justificação*, algo determinante para problematizarmos o déficit ontológico e metafísico na teoria de Habermas, assim como sua análise limitada da religião, restrita à pragmática.

Portanto, faz-se fundamental, neste capítulo, a explicitação do quadro referencial teórico habermasiano, à medida que todas as questões devem ser refletidas a partir dele. Posto isso, será seguido o seguinte caminho neste capítulo: a) apresentação da teoria pós-metafísica de Habermas segundo os textos anteriores à *Verdade e justificação*; b) análise de alguns elementos característicos da sociedade contemporânea como resultado de uma teoria sociológica; e c) apresentação da nova formulação da teoria habermasiana em *Verdade e justificação*.

Como sabemos, na *Dialética do esclarecimento* (1985), Adorno e Horkheimer destacam que o indivíduo se vê completamente anulado frente aos poderes econômicos. O esclarecimento (JAY, 2008) do qual Kant falava transformou-se, no século XX, em puro cálculo da eficácia e da técnica. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento.

Para Kant, o esclarecimento representa a saída do homem de sua menoridade. Esta é definida como a incapacidade do homem de fazer uso de seu próprio entendimento. O uso público da razão deve ser sempre livre. “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento” (KANT, 1985, p. 100). Contudo, para Adorno e Horkheimer (1985), a razão iluminista tornou-se razão instrumental, legitimando o poder. A manipulação instrumental da natureza levou a uma relação de mesmo tipo entre os homens. A distância entre sujeito e objeto corresponde também à situação relativa entre dominadores e dominados.

Segundo Marcos Nobre (2008), o diagnóstico do tempo desenvolvido na *Dialética do esclarecimento* foi o de um bloqueio estrutural da prática transformadora no capitalismo administrado e dos ideais do esclarecimento, da emancipação e da liberdade. Habermas

pensará um novo conceito de racionalidade, com referência na comunicação linguística e na intersubjetividade do entendimento, a partir de uma leitura própria da modernidade, diversa da primeira geração da Teoria Crítica.

É possível, de acordo com Habermas (1990), classificar a história do pensamento ocidental em três grandes períodos: a) a Metafísica, com referência na consideração do ser dos entes; b) a Epistemologia, cuja questão básica consistiu na problemática da validade do conhecimento; e c) a Semântica, que fez da forma essencial das sentenças declarativas sua preocupação primeira.

Em Habermas, podemos dizer que o acontecimento epistemológico de maior significação do último século foi a mudança de paradigma na filosofia, que consistiu na substituição por Frege e Wittgenstein da análise mentalista de sensações, representações e juízos, com sua compreensão representacionista do conhecimento e sua concepção correspondencial de verdade, pela análise semântica de expressões linguísticas². Isso abriu caminho para a consideração de um sentido pragmático no contexto das questões relativas à teoria do conhecimento articulada na modernidade por Kant e Hume. Portanto, como demonstra Manfredo Oliveira (2012a), há uma nova compreensão da subjetividade e do pensamento filosófico, algo determinante para apreendermos o quadro referencial teórico de Habermas.

Para ele, chegou o momento de abandonarmos o paradigma da relação entre sujeito e objeto, que tem dominado grande parte do pensamento moderno, substituindo-o por outro paradigma, o da relação comunicativa, que parte das interações entre sujeitos, linguisticamente mediatizados, que se dão na comunicação cotidiana. Seria preciso, assim, uma reformulação do conceito de racionalidade.

Habermas (1988) defende que a racionalidade comunicativa fundamenta-se em procedimentos, e não em fins e resultados. Isto é, normas racionais nascem da práxis dialógica dos sujeitos envolvidos numa determinada situação. Ele, em trabalhos anteriores à *Teoria do agir comunicativo*, como em *Técnica e ciência como ideologia* e em *Conhecimento e*

² Michael Dummett divide a tradição filosófica em três grandes períodos. O primeiro vai da filosofia antiga (século VII a.C.) até o final do pensamento medieval (século XIV), marcado pelo interesse ontológico, ou seja, questões sobre o ser, a realidade, sua essência e natureza última; o segundo, a filosofia moderna (séculos XVI-XVII), caracteriza-se pela centralidade nas questões epistemológicas e pela investigação do conhecimento, isto é, nas possibilidades do conhecer; o terceiro movimento (final do século XIX e início do século XX) introduz a questão lógico-linguística, ou seja, o conhecimento não pode ser entendido independentemente de sua formulação e expressão em uma linguagem. Agora a questão primordial passa a ser a análise da linguagem, da qual depende todo o desenvolvimento posterior da filosofia. A filosofia analítica, por exemplo, surge nesse momento (MARCONDES, 2004). A linguagem, então, passa a ser vista a partir de três perspectivas: a sintaxe, que examina as relações entre os signos; a semântica, que estuda a relação dos signos com os objetos a que se referem; e a pragmática, que se refere à relação dos signos com os sujeitos falantes. (MARCONDES, 2005).

interesse, já destacava, além da dimensão da reprodução material representada na categoria trabalho, a perspectiva simbólica identificada na linguagem, como pressuposição irreduzível de toda e qualquer sociedade (OLIVEIRA, 2001).

Não por acaso, Habermas, como demonstra McCarthy (2013), critica o marxismo clássico por sua concentração no trabalho, em contraposição à estrutura da dimensão simbólica do agir comunicativo. Isso é um exemplo para mostrar um tipo de pensamento transcendental pré-linguístico que Habermas vê presente ainda em Marx, através de uma perspectiva instrumentalista dominante. Para Habermas, Marx teve uma visão muito estreita da racionalidade humana, reduzida à sua dimensão instrumental, por meio da centralidade do trabalho.

Habermas (1987) enfatiza que podemos entender a centralidade do trabalho em Marx não apenas em termos antropológicos, mas, sobretudo, epistemológicos, uma vez que a natureza ambiental só se constitui para nós como natureza objetiva na mediação com a natureza subjetiva dos homens através do trabalho. De acordo com a interpretação habermasiana, o trabalho, em Marx, cria não apenas as condições fáticas de reprodução da vida social, mas também as condições transcendentais da objetividade de possíveis objetos da experiência. A natureza ambiental, em Marx, seria, para Habermas, o equivalente à coisa em si kantiana.

Habermas destaca que Marx conta sempre com o conceito de natureza em si, que tem prioridade sobre o mundo humano, isto é, sobre a natureza já trabalhada pelo homem. Em Marx, só temos acesso à natureza dentro da dimensão histórica aberta pelo trabalho. O que é kantiano na concepção marxiana do conhecimento é a relação invariante da espécie à natureza ambiental, a qual se estabelece dentro do círculo funcional da ação instrumental, portanto de dominação dos processos naturais pelo trabalho. De acordo com Ricoeur (2015, p. 260), a objeção constante de Habermas é que Marx reduziu a ação humana unicamente à categoria trabalho, ou seja, à racionalidade instrumental:

O conceito de atividade instrumental é uma referência permanente na discussão proposta por Habermas: sua crítica incide sobre o fato de que a análise de Marx não é um instrumento adequado para resistir à redução que Marcuse qualificou de caráter ‘unidimensional’ do ser humano. Um elemento unidimensional já está presente no conceito de atividade instrumental, e isso contamina a totalidade da análise de Marx.

Habermas considera que há uma concepção instrumentalista de conhecimento humano em Marx, ou seja, de dominação do mundo. Como demonstramos antes, Habermas destaca que Marx faz uma tradução materialista da problemática transcendental de Kant. Isso tem, segundo Habermas, graves consequências no plano epistemológico de Marx, a saber: uma redução do ato de autogênese da espécie humana ao trabalho e, portanto, à ação instrumental. “Marx reduz o curso da reflexão ao nível do agir instrumental” (HABERMAS, 1987,

p. 60). Ele perde de vista, diz Habermas, uma outra dimensão igualmente importante: a da práxis comunicativa como interação simbolicamente mediada entre os sujeitos, algo que será posteriormente desenvolvido em sua *Teoria do agir comunicativo*, como fio condutor de todo o pensamento habermasiano em seus diversos momentos.

Nesse contexto, segundo Habermas (1990), a racionalidade não tem a ver com a ordem das coisas encontradas no mundo ou concebidas pelo sujeito isolado (Kant) nem com algo surgido do processo de formação do espírito (Hegel). A racionalidade, assim, está inserida na linguagem, ou seja, na esfera pragmática das relações entre sujeitos.

Para entender o que Habermas chama de pensamento *pós-metafísico*, dentro de seu quadro referencial teórico, é determinante, como demonstra Puntel (2013), esclarecer como Habermas compreende a metafísica. Ele distingue quatro aspectos do pensamento metafísico. O primeiro é o “pensamento da identidade”, pelo qual ele significa um modo de pensar que visa à articulação de uma visão do *todo*, da unidade do uno e do múltiplo. No segundo aspecto, ele introduz o termo “idealismo”, com referência às “Ideias” de Platão.

Habermas também introduz o terceiro aspecto do pensamento metafísico, afirmando que a filosofia idealista (agora no sentido moderno) tentou renovar a teoria da identidade do idealismo (platônico), realizando uma mudança de paradigma da ontologia para o mentalismo, lançando as bases para as teorias da subjetividade e autoconsciência.

Sobre o quarto aspecto do pensamento metafísico, Habermas chama-o de *o conceito forte de teoria*. A versão original desse conceito, originado na Grécia antiga, contém três aspectos distintos; seu correspondente moderno retém apenas um deles. A teoria grega era, em primeiro lugar, apresentada como uma via de salvação. Em segundo lugar, como um empreendimento elitista para além do alcance da maioria. Em terceiro lugar, ela exigia uma renúncia à atitude natural para com o mundo e prometia um contato com o extraordinário. Na modernidade, o conceito de teoria se liberta da ligação com o sagrado e cessa de ser apenas para a elite, mas retém a renúncia à atitude natural.

Segundo Puntel (2013), dos muitos aspectos da metafísica que Habermas deixa de considerar, o mais significativo é o da tradição da filosofia do ente/Ser. Puntel distingue dois aspectos: primeiramente, Habermas ignora a filosofia do Ser antiga e medieval, por ela ter um caráter puramente objetivo, não levando em conta a subjetividade e a linguagem; em segundo lugar, Habermas não faz justiça a Heidegger, que tentou renovar a questão do Ser, partindo de uma base fenomenológico-transcendental, levando em consideração a virada moderna para a subjetividade.

De acordo com Puntel, deve tornar-se claro que o termo *pós-metafísico*, como Habermas o usa, significa apenas *para além daquilo que Habermas chama metafísica*. Portanto, não pode significar *para além de tudo que, na história da filosofia, foi chamado metafísica*. Em Habermas (1990), a filosofia continuará fiel às origens metafísicas enquanto defender que a razão cognoscente se reencontra no mundo estruturado racionalmente. Segundo ele, se tal diagnóstico não estiver equivocado, a filosofia, em suas correntes pós-metafísicas e pós-hegelianas, converge para uma teoria da racionalidade procedimentalista. Habermas (2012b) explicita que diversas teorias das ciências (empirismo lógico, racionalismo crítico e construtivismo metódico) revelam uma pretensão normativa e universalista já desprovida de qualquer fundamentação ontológica ou transcendental-filosófica.

As ciências empíricas modernas são marcadas por uma racionalidade exclusivamente procedurística, ou seja, racional é somente o método do conhecimento científico. Em Habermas, como esclarece Manfredo Oliveira (1993), não se trata da racionalidade do que é conhecido, e sim da racionalidade dos próprios procedimentos do conhecer, que combinam a dimensão teórica com a dimensão experimental.

Portanto, racional não é, como entre os antigos, o ser das coisas, ou, como para os modernos, o constituído pela subjetividade transcendental, ou a ordem das coisas produzida pelo processo de formação do espírito. O pensamento filosófico, ao abandonar sua referência à ideia tradicional de totalidade, perde igualmente sua autodeterminação. Em Habermas, a totalidade passa a ser entendida como categoria pertencente ao mundo vivido e diretamente influenciada pela historicidade e pela pragmática.

Assim, Habermas (1990) argumenta que todas as pretensões de uma fundamentação última da filosofia estão destinadas ao fracasso. Para ele, depois do desenvolvimento das ciências empíricas, os critérios de validade não estão mais à disposição exclusiva da filosofia, como se defendeu no passado: a filosofia é constringida a operar sob condições de racionalidade que não foram escolhidas por ela.

Para evitar qualquer mal-entendido acerca do discurso de Habermas, devemos esclarecer que ele não considera mais que haja um tipo de conhecimento filosófico diverso da racionalidade das ciências. Habermas (1989, 1990; OLIVEIRA, 2004) equipara o discurso filosófico ao sociológico. Ele recusa-se a distinguir epistemológica e metodologicamente entre as possíveis sentenças das ciências sociais reconstrutivo-empíricas e as sentenças universais de validade *a priori* da filosofia, o que tem, como implicação imediata, a aplicação do princípio do falibilismo às próprias sentenças da pragmática universal filosófica, portanto

também às sentenças sobre o princípio do falibilismo e das pressuposições necessárias da linguagem humana.

Habermas considera as condições necessárias da comunicação também contextuais, históricas e contingentes, conseqüentemente falíveis e sujeitas a uma acareação empírica, como as sentenças das ciências empíricas. O que caracteriza a intenção habermasiana é a substituição de argumentos de fundamentação autenticamente normativos por argumentos da sociologia. Isso, tal qual veremos no decorrer da tese, é o que diz Apel referindo-se a Habermas. Este evita a distinção metodológica entre filosofia e ciências sociais reconstrutivas. “Em face disso, gostaria finalmente de defender a tese de que a filosofia, mesmo quando se retrai dos papéis problemáticos do indicador de lugar e do juiz, pode – e deve – conservar sua pretensão de razão nas funções mais modestas de um guardador de lugar e de um intérprete³” (HABERMAS, 1989, p. 20).

Habermas prefere uma visão pluralista de diversos discursos teóricos, compatíveis entre si, em que nenhum deles reivindique prioridade sobre os demais. A filosofia continuaria a ser uma tarefa de poucos, explica ele, mas somente no sentido de um conhecimento especializado, reservado aos *experts*, nunca como algo sinônimo de saber superior. O pensamento filosófico pode voltar-se para a ciência, opondo-se, contudo, à fundamentação última, metafísica, do saber em geral. Neste momento, é determinante também situarmos a leitura de Habermas acerca da relação entre mito, religião e modernidade dentro do quadro referencial teórico da ação comunicativa, a fim de que possamos entender o tipo de fundamentação normativa proposta por Habermas.

2.1.2 Mito, religião e dessacralização do sagrado no agir comunicativo

Habermas (1983a), tendo como pano de fundo a racionalização dos mundos vividos, explica que, nas sociedades arcaicas, os mitos cumpriam de forma paradigmática a função de fundar uma unidade explicativa do mundo. Tal ideal seria um contraste com a mentalidade moderna de compreensão de mundo, que se caracteriza por uma atitude reflexiva e crítica em relação à tradição.

A defesa de Habermas de um critério do justo sobre o bem, isto é, de critérios de justiça imparciais, ao invés da defesa de uma determinada concepção de bem particular, parte

³ “Demgegenüber möchte ich schließlich die These verteidigen, daß die Philosophie auch wenn sie sich aus den problematischen Rollen des Platzanweisers und des Richters zurückzieht, ihren Vernunftanspruch in den bescheideneren Funktionen eines Platzhalters und eines Interpreten wahren kann – und wahren sollte” (HABERMAS, 1983b, p. 12).

de sua leitura da modernidade e da defesa de um tipo especial de fundamentação de normas, no contexto de um pluralismo razoável de concepções de vida, num mundo de crentes e não crentes.

Nas sociedades arcaicas, as normas de ação dos homens fundamentavam-se na religião e nas narrativas míticas. Estas monopolizavam a interpretação do mundo, tal qual destaca Manfredo Oliveira (2000), uma vez que constituíam a única fonte de referência para o agir. Segundo Eliade (2001), o mito revela e explica como uma determinada realidade veio à existência, através de um acontecimento que teve lugar no início dos tempos. Já para Cassirer (2005), o mito não pode deixar espaço para qualquer liberdade de pensamento individual. Ele estabelece suas regras fixas, rígidas e invioláveis, à medida que qualquer mudança aniquilaria a força e a eficácia da palavra mágica ou do rito religioso. Para o homem das sociedades pré-modernas, o sagrado equivale à realidade por excelência.

O homem moderno, ao contrário, dessacralizou o mundo e assumiu uma existência profana. Na modernidade, o homem experimenta-se como sujeito e fonte autônoma de sentido e ação. Consoante Cassirer (1997), há, nesse contexto, uma luta contra o poder do costume, da tradição e da autoridade. Dessa forma, não se justifica mais a fundamentação ontológica de normas morais. Estas tinham como referência unicamente a religião e a tradição. Sociedades modernas, porém, são plurais e essencialmente deliberativas.

Isso significa que a legitimidade das normas tem a ver com a participação dos sujeitos que deliberam sobre as diversas questões. A fundamentação de uma ética pós-metafísica e pós-tradicional é algo construído e justificado discursivamente.

As legitimações enfraquecidas são substituídas por outras novas, que, por seu turno, nascem da crítica à dogmática das interpretações tradicionais do mundo e pretendem possuir um caráter científico, e que, por outro lado, mantêm funções legitimadoras e subtraem as relações de poder existentes tanto à análise como à consciência pública⁴. (HABERMAS, [s.d.], p. 66).

Habermas ressalta a necessidade de um novo conceito pós-metafísico de razão, que comporte o diálogo entre tradições iluministas e religiosas na democracia deliberativa, como veremos no decorrer deste trabalho. A autoridade do sagrado é substituída, na modernidade, como demonstra Araújo (1996), pela autoridade de um consenso discursivamente fundado. O indivíduo tem sua inteligibilidade e legitimação em si mesmo, sem a necessária referência às narrativas míticas e religiosas de outrora.

⁴ *“Die brüchig gewordenen Legitimationen werden durch neue ersetzt, die einerseits aus der Kritik an der Dogmatik der überlieferten Weltinterpretationen hervorgehen und wissenschaftlichen Charakter beanspruchen, die aber andererseits Legitimationsfunktionen behalten und faktische Gewaltverhältnisse somit der Analyse wie dem öffentlichen Bewusstsein entziehend”* (HABERMAS, 1968, p. 72).

O simbolismo religioso é interpretado por Habermas como uma raiz pré-linguística do agir comunicativo. Os símbolos religiosos arcaicos exprimiam um consenso normativo tradicional, estabelecido e renovado continuamente pelos rituais religiosos. Com a modernidade, há um abandono do domínio sacral em direção às estruturas profanas da comunicação pela linguagem. Essa *verbalização*⁵ (*Versprachlichung*) do sagrado significa uma mudança da autoridade da fé pela substituição de um consenso racionalmente motivado. Por isso, o tipo de fundamentação normativa, em Habermas, diz respeito a um critério discursivo de justiça.

O desapossamento e o desencantamento do domínio sagrado se realizam mediante uma ‘*linguistificação*’ do acordo normativo básico, garantido ritualmente, ou seja, o acordo básico é traduzido progressivamente em linguagem; isso permite uma liberação do potencial de racionalidade inserida no agir comunicativo⁶. (HABERMAS, 2012c, p. 141, grifo nosso).

Podemos dizer que a unidade inevitavelmente suposta de um mundo da vida construído aqui e agora, em torno de “mim” e de “nós”, estava refletida na unidade totalizante das narrativas míticas, nas doutrinas religiosas e nas explicações metafísicas. Contudo, a modernidade fez com que esferas como a do direito, da ciência, da moral e da arte se tornassem independentes da religião.

No entanto, a modernidade deu um golpe de desvalorização nas formas de esclarecimento que tinham emprestado também às teorias um resto da força unificadora dos mitos originários: a síndrome de validade, da qual dependiam os conceitos básicos da religião e da metafísica, desfez-se no momento em que surgiram, de um lado, as culturas de especialistas em ciência, em moral e em direito e, de outro lado, a arte se tornou independente⁷. (HABERMAS, 1990, p. 26).

Tudo isso é consequência do que Weber (1986) chamou de o *desencantamento do mundo*. A humanidade partiu de uma era habitada pelo sagrado e pelo mágico, chegando a um mundo racionalizado, guiado pela técnica e pela ciência. Para Weber, segundo Habermas (2002c), era evidente a relação íntima, não apenas contingente, entre modernidade e o chamado racionalismo ocidental. Weber, de acordo com Habermas (2002c), descreveu como

⁵ Optamos por utilizar o termo *verbalização* (*Versprachlichung*), como sugere Araújo (1996), ao invés de *linguistificação* (tal expressão não aparece nos dicionários de língua portuguesa), embora essa grafia apareça na recente tradução da *Teoria do agir comunicativo* (2012b, 2012c).

⁶ “*Die Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem Wege einer Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses; und damit geht die Entbindung des im Kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials einher*” (HABERMAS, 1981b, p. 119).

⁷ “*Die Erklärungsformen, die auch den Theorien noch einen Rest der einheitsstiftenden Kraft von Ursprungsmythen bewahrt hatten, sind aber in der Moderne einem Entwertungsschub verfallen: das Geltungssyndrom, auf das die religiösen und metaphysischen Grundbegriffe angewiesen waren, löste sich auf mit der Entstehung von Expertenkulturen für Wissenschaft, Moral und Recht auf der einen, mit der Autonomisierung der Kunst auf anderen Seite*” (HABERMAS, 1988, p. 25).

racional esse processo de desencantamento, levando à desintegração das concepções religiosas de mundo.

Convém lembrar também o potencial de racionalidade liberado pela cultura e pela socialização, que fortaleceram, por exemplo, o direito a partir das primeiras codificações ocorridas no final do século XIX (HABERMAS, 1997a). Com a passagem para a modernidade, as categorias pós-convencionais, antes desenvolvidas na filosofia e na teoria política, influenciam também o direito, submetendo-o às pressões de fundamentação associadas à ideia de um acordo racional acerca das normas (HONNETH, 2003). Portanto, o justo, como destacaremos no próximo capítulo, tem a ver com aquilo que pode ser justificado seja para religiosos ou não religiosos numa democracia deliberativa.

Assim, a racionalidade moderna enfrenta os desafios contemporâneos da multiplicidade de formas de vida diferenciadas, bem como a disputa entre diferentes teorias morais. Tudo isso, como contextualiza Manfredo Oliveira (1997), constitui um clima próprio de nosso tempo, porque, tendo sido eliminada a razão objetiva e também a subjetiva, dependemos hoje na concepção habermasiana, de uma fundamentação normativa pós-tradicional e pós-metafísica, para enfrentarmos as questões do tempo presente, como o problema do diálogo entre religião e secularismo na democracia deliberativa.

Tal qual demonstra Tugendhat (1997, p. 14)), o crente não pode mais fundar suas normas morais unicamente em suas crenças religiosas, caso ele respeite o não crente ou aquele que possui uma crença diferente da sua: “Como podemos, como devemos nos posicionar em relação à ética, depois que a fundamentação religiosa deixou de existir?”. É preciso, portanto, pensarmos um novo conceito de racionalidade, diferente daquele sentido de razão que a modernidade inicialmente e a tradição tematizaram. Portanto, Habermas tentará estabelecer uma fundamentação normativa capaz de propor um diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa, almejando a construção de critérios de justiça imparciais, discursivamente fundamentados, pressupondo sempre o fato do pluralismo moderno e simbólico. A razão comunicativa é capaz de oferecer uma saída para isso?

2.1.3 O conceito do agir comunicativo

Habermas (2012b), logo no prefácio de sua *Teoria do agir comunicativo*, afirma que a ação comunicativa tem a ver, em primeiro lugar, com um conceito de racionalidade capaz de se contrapor às reduções cognitivo-instrumentais que se fazem geralmente da razão, isto é, a razão no sentido de eficácia sistêmica, de uma ação subjetivamente orientada ao

êxito. Em segundo lugar, a ação comunicativa almeja tematizar um conceito de sociedade que associe o paradigma do mundo da vida com o sistêmico, sem privilegiar este último em relação ao primeiro. Por fim, a ação comunicativa tenta explicar e discutir possíveis soluções para as patologias sociais que hoje se tornam cada vez mais visíveis, mediante a hipótese de que o debate racional e a comunicação estão submetidos à lógica dos imperativos sistêmicos, em sua forma administrativa (o poder) e econômica (o dinheiro).

Para Habermas, no agir estratégico, o sujeito solitário atua objetivando um fim particular; no agir comunicativo, ao contrário, o sujeito é motivado pelo outro para uma ação conjunta que diz respeito a ambas as partes. Se o agir estratégico orienta uma ação do ponto de vista apenas particularista, o agir comunicativo busca ações que se fundamentam à luz dos atos de fala, tendo a intersubjetividade como momento determinante para a racionalidade das normas. Uma vez que o agir comunicativo depende do uso da linguagem dirigida ao entendimento, os atores tentam definir cooperativamente seus planos de ação, levando sempre em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente.

No paradigma da ação comunicativa, como explicita McCarthy (1984), é a atitude performativa dos participantes da interação que proporciona os planos de ação através de um acordo entre si sobre algo no mundo. Enquanto o *ego* executa um ato de fala e o *alter* define posição perante ele, ambos entram numa relação interpessoal. É determinante a atitude performativa dos participantes da interação, que coordenam seus planos de ação ao se entenderem entre si sobre algo no mundo:

Se pudermos pressupor por um momento um modelo da ação orientada ao entendimento, que desenvolvi em um outro estudo, deixa de ser privilegiada aquela atitude objetivante em que o sujeito cognoscente se dirige a si mesmo como a entidade no mundo. Ao contrário, no paradigma do entendimento recíproco é fundamental a atitude performativa dos participantes da interação, que coordenam seus planos de ação ao se entenderem entre si sobre algo no mundo. A isto corresponde, no plano da gramática, o sistema de pronomes pessoais. Quem se instrui nesse sistema aprendeu como se assumem, em atitude performativa, as perspectivas da primeira, segunda e terceira pessoas e como elas se transformam em si⁸. (HABERMAS, 2002c, p. 414).

O agir comunicativo pode ser compreendido também como um processo circular em que o ator é, ao mesmo tempo, o *iniciador* que domina as situações e o *produto* das

⁸ “Wenn wir für einen Augenblick das Modell verständigungsorientierten Handelns, das ich an anderem Ort entwickelt habe, voraussetzen dürfen, ist jene objektivierende Einstellung, in der sich das erkennende Subjekt auf sich selbst ebenso wie auf Entitäten in der Welt richtet, nicht länger privilegiert. Im Verständigungsparadigma ist vielmehr grundlegend die performative Einstellung von Interaktionsteilnehmern, die ihre Handlungspläne koordinieren, indem sie sich miteinander über etwas in der Welt verständigen. [...] Dem entspricht auf grammatischer Ebene das System eingeübt ist, hat gelernt, wie man in performativer Einstellung die Perspektiven der ersten, zweiten und dritten Personen jeweils übernimmt und ineinander transformiert” (HABERMAS, 1983a, p. 346-347).

tradições nas quais se encontra, dos grupos solidários aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais se cria. Habermas diferencia dois níveis de ação comunicativa: o da ação ordinária, em que as pretensões de validade não são problematizadas, e o da problematização reflexiva, do discurso, no qual as pretensões de validade levantadas na práxis comunicativa ordinária são postas num debate crítico e argumentativo.

A ação comunicativa no âmbito do discurso tem por finalidade a fundamentação racional das pretensões de validade das normas: ela se pergunta sempre pelas pretensões de validade dos sujeitos. Habermas afirma que uma determinada norma pode até ter validade social, mas não exatamente validade argumentativa, de modo que os sujeitos podem perguntar-se pela validade racional de uma norma, apesar de ela ter validade social e histórica. Melhor dizendo, os sujeitos podem questionar, por meio de razões, como uma determinada norma, válida socialmente, justifica-se.

Em Habermas, há exigências na passagem da ação comunicativa ordinária para o discurso argumentativo, instância em que as pretensões de validade passam por uma avaliação crítica e discursiva. Como veremos no decorrer do trabalho, com a modernidade, as religiões precisam dialogar com outras visões de mundo, uma vez que não se justifica mais a defesa de uma fundamentação normativa por meio de uma determinada religião ou tradição específica.

As diversas concepções de mundo, religiosas ou seculares, precisam aceitar umas às outras, buscando critérios justos fundados na deliberação, que atendam a todos, sem privilegiar uma forma de vida em especial. Habermas defende a necessidade e a importância de um diálogo entre secularismo e religião, uma vez que há questões éticas que dizem respeito a todos, pois vivemos num mundo cada vez mais pluralista e diferenciado, mas que necessita de normas validadas conjuntamente, constituindo um grande desafio para as tradições religiosas e iluministas. Por isso, como veremos no decorrer da tese, Habermas evita leituras reducionistas que esvaziem qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com doutrinas religiosas.

A formação imparcial do juízo exprime-se, no agir comunicativo, em um princípio que força cada um, no círculo dos concernidos, a adotar, quando da ponderação dos interesses, a perspectiva de todos os outros. É na condição de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso que somos chamados, diz Habermas (2004a), a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação.

A tese defendida por Habermas é a de que, com a secularização, a religião é obrigada a renunciar à pretensão de monopolizar a interpretação e a configuração abrangente da

vida. Os secularizados, por sua vez, não podem negar totalmente o potencial de verdade das visões religiosas de mundo nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir nos debates públicos. Habermas, tal qual ainda veremos no decorrer da tese, fala de um processo de aprendizagem complementar entre secularismo e religião.

Dessa forma, a ação comunicativa se distingue da instrumental e da estratégica, de modo que, na primeira, o sujeito lida não diretamente com outro sujeito, mas com coisas, ao passo que, na segunda, o sujeito busca influenciar o outro para que se realizem atos necessários para a obtenção de fins. Logo, é preciso que as pretensões de validade sejam suscetíveis de crítica, podendo, a partir daí, serem aceitas, defendidas ou negadas por um outro.

Então, as pretensões de validade devem poder ser submetidas à crítica de uma forma racional, aberta a todos os implicados. Além disso, elas devem ser fundamentadas linguisticamente, pois somente por meio da linguagem é que tais pretensões de validade se tornam públicas e abertas ao debate. Apenas um critério discursivo de justiça, deliberativo, é capaz, para Habermas, de fundamentar imparcialmente normas diante de um mundo marcado pelo pluralismo moderno dos modos de vida.

Para ele (2012b), na ação comunicativa, só pode ser considerado capaz de responder por seus atos aquele que, como membro de uma comunidade de comunicação, orientar sua ação por pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas. Por isso, a racionalidade comunicativa remete à prática da argumentação como instância de apelação, a fim de que a única força permitida no debate racional seja a do melhor argumento. Do contrário, uma norma não seria justificada perante o outro, privilegiando uma determinada religião ou visão de mundo.

Para Habermas, só quando uma decisão resulta de argumentações, uma norma pode ser válida, visto que o discurso argumentativo tem em seu bojo um conteúdo normativo que neutraliza o desequilíbrio de poder. Segundo ele (1989), nas estruturas do agir orientado para o entendimento mútuo, já estão sempre pressupostas aquelas reciprocidades e relações de reconhecimento em torno das quais giram todas as ideias morais.

Ora, quem argumenta tem sempre que pressupor um outro membro da comunidade de fala. Nos discursos argumentativos, mostram-se estruturas de uma situação de fala que está particularmente imunizada contra a repressão e a desigualdade: os atos de fala possuem uma força coordenadora, consensual, decorrente dos elementos comunicativos ou ilocucionários existentes neles, fazendo com que o falante e o ouvinte entrem numa relação intersubjetiva. Para Habermas, todo aquele que se envolve numa prática de argumentação tem que pressupor pragmaticamente que, em princípio, todos os possíveis afetados poderiam participar, na

condição de livres e iguais, de uma busca cooperativa por critérios normativos válidos para todos.

Habermas destaca sua intenção de fundamentar a regra da argumentação através de uma investigação das pressuposições pragmáticas das argumentações em geral. A ideia da imparcialidade fundamenta-se nas estruturas da própria argumentação, não precisando de um conteúdo normativo adicional. Em todo ato de linguagem, antecipa-se, contrafaticamente, a estrutura de igualdade de direitos e de solidariedade (corresponsabilidade) de uma situação de linguagem ideal.

Habermas tira, então, três consequências: 1) chega-se a uma versão fraca da fundamentação pragmático-transcendental dos princípios fundamentais da moral, desde que se captem as condições normativas necessárias de toda comunicação no mundo vivido e, com isso, as condições necessárias da moralidade; 2) uma fundamentação última dos princípios da moral é impossível e inútil; 3) a fundamentação última da moral deve ser substituída pelo recurso à eticidade. Habermas (1989) apresenta um conjunto de propriedades formais que as argumentações devem possuir para que o consenso que elas produzam possa se diferenciar de uma mera acomodação ou acordo de conveniência.

Ele (1989) enumera quatro condições obrigatórias do que denomina ser a situação de fala ideal: primeiro, cada participante deve ter uma oportunidade igual de iniciar e continuar a comunicação; segundo, cada um deve ter uma oportunidade igual de fazer afirmações, recomendações, explicações e desafiar as justificações; terceiro, todos devem ter oportunidades iguais, como atores, de expressar seus desejos, sentimentos e intenções; quarto, o interlocutor deve agir como se em contextos de ação existisse uma distribuição igual de oportunidades para ordenar e resistir a ordens, prometer e recusar, ser responsável por sua conduta e exigir a responsabilidade dos outros.

Segundo Habermas, são necessários dispositivos institucionais que neutralizem as limitações empíricas inevitáveis e as influências externas e internas evitáveis, de modo que as condições ideais de comunicação, já sempre pressupostas pelos participantes da argumentação racional, possam ser preenchidas pelo menos numa aproximação suficiente. Esse aspecto é fundamental, como veremos no capítulo seguinte, na defesa habermasiana do critério da imparcialidade do justo em contraposição aos comunitaristas, que, por sua vez, defendem uma prioridade do bem, na crítica de que toda concepção do justo já traria *a priori* uma determinada concepção de mundo.

Habermas defende que, mesmo diante de um pluralismo de visões de vida, é possível construir critérios normativos imparciais num mundo de crentes e não crentes, através

de um critério pragmático da justificação pública. Para ele (1984), as expectativas normativas que regulam a fala ideal estão implícitas na própria comunicação. Habermas enfatiza que a recusa do cético ao próprio ato de argumentar se revela como uma demonstração vazia, porque ele mesmo não consegue saltar para fora da prática comunicacional cotidiana, permanecendo ligado aos pressupostos inevitáveis da argumentação como tal: o cético, quando defende que a argumentação não é válida, faz uso de pressupostos da argumentação em geral. Além disso, ele, nas práticas comunicativas, toma igualmente posições de “sim” e de “não”.

Em Habermas (1989), também no momento em que alguém solicita que o outro tome posição em relação a seu ato de fala, dizendo “sim” ou “não”, está reconhecendo que o outro é um ator responsável. Diante disso, no agir comunicativo, cada um reconhece a própria autonomia no outro, ou seja, o reconhecimento do próprio *eu* se relaciona com o reconhecimento do outro. Para Habermas, uma ética baseada na argumentação tem a vantagem de propor que suposições de ordem universalista, cognitivista e formalista surgem a partir dos discursos.

A teoria do agir comunicativo contesta, por conseguinte, o relativismo ético segundo o qual a validade dos juízos morais só se mede pelo valor específico de cada cultura ou forma de vida à qual pertença, em cada caso, o sujeito que julga. Além disso, os juízos morais não podem limitar-se a dar expressão às atitudes afetivas, preferências ou decisões contingentes de cada falante ou ator.

Na perspectiva habermasiana, normas podem ser fundamentadas e decididas com base em razões. Vale lembrar que Habermas não “apaga”, no momento do acordo, as diferenças das perspectivas dos falantes, pressupondo-as como irrevogáveis. Ele, como pertencente à tradição da Teoria Crítica, não pode “cair” no positivismo e defender uma racionalidade no sentido de uma simples adequação às normas.

Na ação discursiva, abandonamos a aceitação de normas que regem o comportamento e perguntamos sobre as razões que as legitimam. Há a passagem de uma moral puramente convencional (aceitação de normas) para uma moral pós-convencional (exigência de justificação das normas). Esse último tipo de fundamentação normativa será proposto por Habermas no problema do diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa. Podemos dizer que racionais, nos termos habermasianos, são os sujeitos capazes de passar da ação não problematizada para as argumentações reflexivas.

Habermas (1990) defende que a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes, na inclusão do outro como momento decisivo para a racionalidade das normas. Essa perspectiva norteia a proposta habermasiana de inclusão tanto das

vozes religiosas como das seculares na construção das normas. Ele pretende, com sua *Teoria do agir comunicativo*, formular um conceito de racionalidade que combata tanto o positivismo quanto o relativismo extremo, que não admite nenhuma possibilidade de fundamentação de normas. Por meio dos discursos práticos, os conteúdos podem ser válidos a partir de uma aca-reação pública.

Para Habermas (2001b), precisamente por seu caráter formal, o agir comunicativo se protege contra o perigo de exagerar dogmaticamente suas pretensões. Por isso, Habermas defenderá que a construção das normas não seja algo exclusivamente do ponto de vista religioso nem secular: tanto religiosos como seculares devem participar da construção das normas.

Portanto, estamos diante de um conceito de razão comunicativa que vai contra a ideia de uma razão justificada isoladamente, superando o solipsismo metódico próprio da filosofia moderna do sujeito. Esta privilegiou sempre o interior em relação ao exterior, o privado em relação ao público, a imediação da vivência subjetiva em relação à mediação discursiva. A linguagem, na perspectiva da filosofia moderna do sujeito, era entendida apenas tal qual um instrumento de exteriorização do pensamento. Nela, há primazia do sujeito frente ao mundo.

Habermas sugere a passagem do paradigma do conhecimento de objetos pelo sujeito para o da compreensão mútua entre sujeitos capazes de falar e agir, pois já não há no pensamento pós-metafísico um sujeito privilegiado que se dirige apenas a si próprio para conhecer o mundo. Dessa forma, é essencial, em Habermas, o entendimento da reviravolta linguística, sobretudo sua articulação teórica baseada na pragmática.

Ele enfatiza que Wittgenstein, com as *Investigações filosóficas*, passa do plano de uma análise formal da linguagem para uma análise pragmática, dando ênfase à relação entre linguagem e vida social: a linguagem, como forma de vida, é concebida nas relações interpessoais, isto é, como condição de possibilidade da comunicação intersubjetiva.

A virada linguística, no século XX, aceita por Habermas, não significa apenas a descoberta de um novo campo da realidade a ser trabalhado filosoficamente, mas, antes de tudo, uma virada da própria filosofia, que, como destaca Manfredo Oliveira (2015b, p. 12), “[...] vem a significar uma mudança na maneira de entender a própria filosofia e na forma de seu procedimento”.

Podemos dizer que estamos diante de um novo paradigma, onde a linguagem passa de objeto de reflexão filosófica para uma esfera de constituição do pensar e do conhecimento como tal. É impossível tratar qualquer problema filosófico sem esclarecer a questão da linguagem. Esta se torna, com a reviravolta linguística, a instância de mediação, sem a qual

uma teoria filosófica não pode ser articulada, isto é, um pressuposto teórico e metodológico de articulação de uma teoria filosófica. Não estamos falando apenas de uma filosofia da linguagem, e sim, sobretudo, de uma filosofia *através* da linguagem. A reviravolta linguística se concentrou, primeiramente, na sintaxe e na semântica, radicalizando-se, em seguida, na reviravolta pragmática, algo determinante para Habermas.

Tal qual veremos no próximo capítulo, embora Habermas defenda a construção de critérios normativos universais, ele não nega a contingência e a particularidade dos sujeitos. Pelo contrário, a razão comunicativa parte sempre do mundo vivido, e não de uma razão abstrata, situada apenas no inteligível. O mundo da vida é, diz Habermas (2012c), um conceito complementar do agir comunicativo. Portanto, o debate sobre o mundo da vida se faz fundamental, além do problema das injunções sistêmicas na sociabilidade, através do dinheiro e do poder, algo que percorrerá toda a filosofia política habermasiana.

Assim, Habermas (1990) explica que é preciso observar se a linguagem é utilizada apenas como meio para a transmissão de informação ou se, ao contrário, como fonte de integração social. No primeiro caso, trata-se da linguagem apenas no sentido do agir estratégico, pois os atos de fala perdem o papel de coordenação da ação em favor de influências externas à linguagem, como o dinheiro e o poder; no segundo caso, trata-se da linguagem na perspectiva do agir comunicativo, em que a força consensual do entendimento linguístico torna-se fundamental para a coordenação das ações. Nesse sentido, um acordo não pode ser imposto a partir de fora nem ser forçado por uma das partes, seja através da intervenção direta na situação da ação, seja através da intervenção indireta, por meio de uma influência calculadora sobre os enfoques proporcionais de um oponente.

Além disso, o dinheiro e o poder passaram a ter centralidade na sociabilidade atual. Há o que Habermas (2012c) denomina de colonização do mundo da vida, patologia típica das sociedades modernas, em que o princípio sistêmico de integração invade o mundo vivido e desintegra-o. Nesse momento, faz-se necessário explicarmos o conceito de mundo vivido para, em seguida, analisarmos como as injunções sistêmicas prejudicam as estruturas do agir comunicativo, colocando a linguagem em segundo plano, não mais como lugar constitutivo de integração social e tematização de problemas.

Importante destacar que explicitaremos, a seguir, alguns aspectos sociológicos da teoria de Habermas, fundamentais, entretanto, para a sistematicidade do pensamento habermasiano, como seu debate com Luhmann e sua *Teoria dos sistemas*, mesmo discordando da postura habermasiana de não diferenciar as especificidades do quadro teórico das ciências em relação à filosofia.

A política igualmente sofrerá a injunção dos imperativos funcionais na esfera pública. Desse modo, a relação entre mundo vivido e sistêmico aparece como determinante nas reflexões políticas de Habermas, assim como seu posterior debate com Luhmann, tal qual um pano de fundo sempre presente em seu pensamento. Nas palavras de Habermas (2014, p. 68), o conceito de sociedade em dois níveis (mundo da vida e sistema) “[...] tem consequências decisivas para o conceito de democracia”.

2.2 Aspectos sociológicos do agir comunicativo

2.2.1 A colonização do mundo vivido e o bloqueio da razão

A concepção de mundo vivido é desenvolvida por Habermas a partir da tradição fenomenológica que remonta a Husserl, mas não como algo constituído pela atividade intencional de um eu transcendental. O mundo da vida deve ser introduzido como conceito complementar do agir comunicativo (HABERMAS, 1989). Ele, inicialmente, é dado ao filósofo e ao cientista da mesma maneira que ao leigo. Trata-se de um saber inicial ligado aos contextos culturais e às comunidades, isto é, um saber implícito da práxis comunicativa e do cotidiano, do mundo no qual vivemos, agimos e falamos com os outros. Numa palavra, um saber da pré-compreensão, que, em princípio, determina a interpretação dos proferimentos dos atores, tal qual um saber contingente e *a priori*, mas no sentido social, relativo às formas de entendimento intersubjetivo.

O mundo da vida, segundo Habermas (2012b), não apenas forma o contexto para os processos de entendimento mútuo, mas também fornece os recursos para isso. O mundo da vida oferece uma provisão de obviedades culturais, lugar de onde os participantes da comunicação tiram seus esforços de interpretação, os modelos de exegese consentidos. Ele é um reservatório de saber, em que já estão previamente armazenados os modelos de interpretação e as capacidades semânticas de que necessitamos para concretizar um ato de fala: o mundo da vida forma um horizonte de entendimento e oferece evidências culturais das quais os participantes, no ato de comunicar, retiram padrões de interpretação. Ele constitui uma reserva de ideias e convicções não problematizadas de início, um celeiro de saber organizado linguisticamente e transmitido culturalmente, semelhante a uma fonte de modelos de interpretação, da qual os participantes da ação lançam mão para suprir as exigências e necessidades de entendimento que aparecem numa determinada situação.

O mundo da vida, na forma de saber transmitido culturalmente e como linguagem, torna possível aos participantes da ação comunicativa encontrar uma interpretação previamente pronta sobre as relações entre os três conceitos formais do mundo (mundo objetivo, social e subjetivo). Ou seja, o mundo da vida constitui o horizonte de processos de entendimento em que os implicados chegam a um acordo ou discutem sobre algo pertencente ao mundo objetivo, ao mundo social e ao mundo subjetivo de cada um.

Habermas (1990), com isso, caracteriza os componentes estruturais e simbólicos dos mundos vividos: *a cultura*, armazém de saber do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo; *a sociedade*, na qual se estruturam as ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais, garantindo a solidariedade; e *a personalidade*, que são todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e de agir, bem como de garantir sua identidade própria.

Habermas explica que os três componentes do mundo da vida se entrecruzam, porque o mundo vivido não forma um *ambiente* cujas influências contingentes o indivíduo teria que combater. Além disso, o mundo da vida não constitui também uma espécie de *recipiente* em que os indivíduos estariam incluídos como partes de um todo.

Por isso, para Habermas (1990), o mundo da vida não é exatamente uma organização à qual os indivíduos pertençam como membros nem uma associação à qual se integram, muito menos uma coletividade composta de membros singulares. A prática comunicativa cotidiana alimenta-se de um jogo conjunto, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, à medida que os indivíduos e a sociedade se constituem reciprocamente.

Segundo Habermas (2001b), dois sujeitos que se reconhecem reciprocamente como tais veem-se um ao outro como idênticos, ao mesmo tempo que respeitam a identidade de um e de outro, garantindo a unidade na diversidade e a diversidade na unidade. Habermas defende, tal qual veremos no decorrer desta tese, que, mesmo havendo um dissenso persistente em termos de visões de mundo entre religiosos e não religiosos, eles se referem também a um mesmo mundo nos discursos e problematizações, como um pressuposto formal na ação comunicativa.

Porém, as ações dos participantes do mundo da vida, dentro do quadro das sociedades capitalistas atuais, não são coordenadas apenas por processos de comunicação voltados ao entendimento (integração social), e sim, igualmente, por meio de imperativos funcionais do sistema econômico e administrativo (integração sistêmica). Então, os processos de entendimento dos participantes de um mundo da vida são transformados num pseudoconsenso, e a

integração social fica submetida à integração sistêmica, produzida pelos meios estratégicos da ação: os mundos vividos, por mais que sejam constituídos à luz da intersubjetividade, são ameaçados constantemente pelos imperativos sistêmicos de autorregulação, como constatamos nas sociedades contemporâneas.

Se, por um lado, à luz do processo de modernização das sociedades ocidentais, com a racionalização do mundo vivido, a vida humana foi liberada do peso das tradições não problematizadas que a regiam, de outro lado, todavia, houve também a introdução de novos mecanismos de ação: o dinheiro, na sua forma econômica, e o poder, na sua forma administrativa. Nos países capitalistas, por exemplo, o sistema econômico torna-se o princípio de organização de toda a sociedade e pretende submeter tudo a seus imperativos.

O fundamentalismo religioso, por exemplo, é interpretado por vários autores, inclusive Habermas (2007), como consequência de uma colonização violenta do mundo vivido. Uma modernização capitalista vinda de fora desencadeia inseguranças sociais e rejeições culturais. Dessa forma, o terrorismo seria o efeito do trauma da modernização que se espalhou rapidamente pelo mundo. Em suma, o terrorismo e o fundamentalismo seriam uma reação defensiva dos modos tradicionais de vida a uma modernização violenta e acelerada.

Habermas (2004b) fala sobre um violento desenraizamento dos modos tradicionais de vida. Tal situação criaria um mundo polarizado, em que as várias fontes espirituais buscam resistir à força secularizadora da influência ocidental. Há, então, uma polarização entre a “amoralidade” do Ocidente e a suposta espiritualidade do fundamentalismo religioso. Os fundamentalistas, diz Habermas, ignoram a situação epistêmica de uma sociedade pluralista, propondo sempre um retorno ao exclusivismo das atitudes de crença pré-moderna.

Em realidade, os potenciais da ação comunicativa estão “atrofiados”, porque há uma crescente invasão do mundo vivido pelos subsistemas de ação instrumental. As instâncias de ação sistêmica transformaram-se no eixo organizador da vida social, relegando a esfera da ação comunicativa a elemento secundário; e os problemas passam a ser reduzidos apenas a questões técnicas. Contudo, a alternativa habermasiana não é a destruição da razão como tal, mas sim a recuperação de outra esfera da racionalidade, a razão comunicativa, pois apenas ela pode denunciar os males produzidos pela razão instrumental, através da reflexão, da crítica e das argumentações dos sujeitos.

Posto isso, Habermas destaca que a modernidade não é ainda um projeto esgotado, uma vez que o potencial da racionalidade não foi completamente desenvolvido. Isso não significa, como em Lyotard, uma crise da razão ou o fim do projeto moderno (OLIVEIRA, 2012a). Para ele, há uma crise de conceitos caros ao pensamento moderno, como razão,

sujeito, dialética, justiça, emancipação, totalidade, verdade e progresso. “Após os meta-relatos [sic], onde se poderá encontrar a legitimidade? [...] Seria pelo consenso, obtido por discussão, como pensa Habermas? Isto violentaria a heterogeneidade dos jogos de linguagem. E a invenção se faz sempre no dissentimento” (LYOTARD, 2011, p. 17).

Lyotard enfatiza que o pós-moderno é um saber aberto à diferença. Segundo ele, o pós-moderno designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do fim do século XIX. Lyotard situa tais transformações no contexto da crise dos metarrelatos. Suas formas variavam na modernidade: a razão do Iluminismo, o espírito absoluto do idealismo alemão e o sujeito da classe trabalhadora em Marx. Todos possuem o mesmo pressuposto, a saber, a pretensão de universalidade, por meio de um sistema capaz de abranger todas as dimensões do real. Em Lyotard (2011), o princípio de uma metalinguagem universal é substituído pelo da pluralidade de sistemas formais e axiomáticos, ou seja, pela disseminação dos jogos de linguagem, dissolvendo o sujeito.

O pensamento pós-moderno se entende como um processo de libertação do uno, do imutável e do eterno, em direção à diferença, à pluralidade, à mudança, ao contingente e ao histórico. Para Lyotard, o pequeno relato é o referencial, e o consenso se torna algo nunca atingido.

Lyotard (2011) argumenta que a teoria de Habermas violentaria a heterogeneidade dos jogos de linguagem, haja vista que não haveria como encontrar uma unidade num metadiscurso universal. Ou seja, não haveria possibilidade de uma pragmática ou gramática universal capaz de abranger todos os jogos de linguagem singulares.

Todavia, Habermas (1990) defende que a unidade da razão apenas pode ser encontrada na multiplicidade de suas vozes, isto é, na inclusão do outro como momento determinante para a racionalidade das normas. Além disso, ele explicita que um possível consenso não elimina a diferença entre os sujeitos e que as normas são sempre passíveis de reavaliação.

Habermas fala acerca de uma fundamentação fraca no agir comunicativo. Dessa forma, o projeto da razão não deve ser abandonado, mas repensado em outras bases. Habermas integra a teoria do agir com a dos sistemas, evitando uma absorção da primeira pela segunda, com seu conceito de sociedade que combina as análises hermenêutica e funcionalista, uma vez que a racionalidade instrumental (sistêmica) é submetida à comunicativa.

Logo, Habermas se contrapõe a Luhmann e à sua teoria dos sistemas. Como no tópico anterior, faz-se fundamental para a teoria política habermasiana, tal qual veremos no decorrer da tese, entender como se estrutura a relação entre mundo vivido e sistêmico, a fim de que possamos apreender o fio condutor e a base das reflexões de Habermas sobre sua

democracia deliberativa, a saber: a relação entre esfera pública e parlamento, direito e moral, entre outras.

2.2.2 Ação comunicativa versus teoria dos sistemas

De acordo com Habermas (1997b), a teoria dos sistemas observa com bastante nitidez a complexidade das sociedades atuais e o modo como o processo democrático é prejudicado pela pressão dos imperativos funcionais. Do ponto de vista da teoria de Luhmann, como demonstra Habermas, o modo de operação do sistema político, por exemplo, mede-se por uma racionalidade autorreflexiva, que bloqueia o conteúdo normativo da democracia, permitindo apenas uma distribuição alternada do poder entre governo e oposição.

Como em Luhmann, Habermas considera também o aumento significativo da complexidade sistêmica como característica do processo evolutivo da sociedade, sendo este um aspecto de comum análise dos dois autores. Entretanto, e aqui se mostra a diferença determinante entre os dois pensadores: Habermas critica a teoria dos sistemas de Luhmann, por esta ser incapaz de criar ou de sugerir qualquer outro tipo de moldura para uma nova teoria da sociedade, limitando-se apenas a analisar a política, tal qual um sistema funcional fechado recursivamente sobre si mesmo.

Uma das teses essenciais de Habermas no âmbito político que veremos no próximo capítulo diz respeito à força que a esfera pública possui de modificar os rumos da política através dos movimentos sociais, indo contra a ideia central de Luhmann do fechamento dos sistemas. Para Habermas (2002c, p. 497), na teoria de Luhmann, o mundo da vida desintegrou-se em sistemas parciais funcionalmente especificados:

De acordo com essa teoria, o mundo da vida desintegrou-se totalmente em sistemas parciais funcionalmente especificados, tais como a economia, o Estado, a educação, a ciência etc. Estas mônadas sistêmicas, que substituíram por nexos funcionais as relações intersubjetivas ressecadas, comportam-se de um modo simétrico entre si, sem que o seu precário equilíbrio pudesse ainda ser regulado pela sociedade global⁹.

Para Luhmann (1985), a política, dentro do quadro referencial sistêmico, tornou-se um sistema específico e funcional, tirando sua legitimidade a partir de si mesmo, sem nenhuma participação dos sujeitos nos processos decisórios. Porém, conforme Habermas

⁹ *“Ihr zufolge hat sich die Lebenswelt ohne Rückstände in functional spezifizierte Teilsysteme wie Wirtschaft, Staat, Erziehung, Wissenschaft usw. zersetzt. Dieses Systemmonaden, die die ausgedorrten intersubjektiven Verhältnisse durch funktionale Zusammenhänge substituiert haben, verhalten sich symmetrisch zueinander, ohne daß ihr prekäres Gleichgewicht noch gesamtgesellschaftlich reguliert werden könnte”* (HABERMAS, 1983a, p. 415).

(1997b), a imagem luhmanniana da autolegitimação de uma política ancorada no aparelho do Estado começa a apresentar problemas, à medida que o princípio da teoria dos sistemas é confrontado com a tarefa de pensar a teoria do Estado na perspectiva de uma sociedade eticamente responsável e responsável pela ética.

Na versão luhmanniana, o funcionalismo sistêmico assume, para Habermas, a herança da filosofia do sujeito, de modo que Luhmann substitui o sujeito autorreferencial por sistemas autorreferenciais: no lugar da relação sujeito-objeto, aparece a relação sistema-ambiente, permanecendo ainda, como na filosofia da consciência, o problema da autorreferência. Para a teoria dos sistemas, o mundo da vida desfez-se em sistemas funcionais (economia e Estado), como se fossem agora apenas esferas isoladas uma da outra, de modo que as relações intersubjetivas teriam sido totalmente substituídas por contextos funcionais.

Luhmann (1983) argumenta que, com a crescente diferenciação funcional da sociedade, as expectativas que almejam uma validade universal comum de normas e princípios não fazem mais sentido. Para Luhmann (1983, p. 86), “[...] o sistema social, na medida em que aumenta sua complexidade, é reestruturado no sentido da formação de sistemas parciais funcionalmente específicos”. Luhmann defende que o crescimento da complexidade social fundamenta, em última análise, o avanço cada vez maior do isolamento funcional dos sistemas. Num palavra, os sistemas funcionais “[...] não mais são integráveis por meio de crenças em comum ou por fronteiras externas da sociedade como um todo” (LUHMANN, 1980, p. 225).

No entanto, a teoria dos sistemas, diz Habermas (2002c), caminha para um beco sem saída, porque ela é incapaz de explicar como sistemas autopoieticamente fechados podem romper o círculo da regulação autorreferencial da autopoiesis e da autorreferência. Isto é, a teoria dos sistemas paga um alto preço por subestimar e rejeitar os saberes contidos no mundo da vida e surgidos da práxis argumentativa de seus membros, assim como também a comunicação existente entre as diferentes esferas, que, apesar de *relativamente* isoladas, comunicam-se ainda entre si.

Segundo Habermas (1990), até mesmo os sistemas de ação especializados na reprodução cultural (escola), na integração social (direito) e na socialização (família), através da linguagem comum ordinária, mantêm relações entre si e com os mundos vividos. Habermas (2012c) explicita que a teoria dos sistemas renuncia a qualquer possibilidade de razão comunicativa, ao entender a razão apenas na sua dimensão estratégica, e não na comunicativa.

Na teoria de Luhmann, não há nenhum lugar nem espaço onde as questões possam ser percebidas e debatidas, como se os sistemas funcionais esgotassem por completo o mundo da vida e a capacidade crítica dos sujeitos. Luhmann pressupõe pura e simplesmente, diz

Habermas (2002c), que as estruturas da intersubjetividade se desmembraram, que os indivíduos são dissociados de seus mundos vividos e que os sistemas sociais forjam mundos circundantes uns para os outros.

Há, na perspectiva luhmanniana, uma total subordinação da integração social à integração sistêmica. A contraposição de Habermas a Luhmann é mais acentuada aqui, porque no paradigma luhmanniano não há mais espaço para a ideia de uma integração da sociedade. Luhmann contraria qualquer pretensão de integração abrangente da sociedade moderna.

Exatamente porque Habermas caracteriza a modernidade também nos termos de uma esfera para além da dimensão sistêmica, a concepção luhmanniana apresenta-se, no final, como um paradigma contraposto à teoria da ação comunicativa. Na perspectiva luhmanniana, não é possível estabelecer um consenso efetivo numa sociedade cada vez mais complexa.

Segundo Habermas (2012c), há uma debilidade na teoria dos sistemas, quando esta se apresenta com pretensões absolutistas, negando qualquer possibilidade de comunicação entre os diversos sistemas. Ele aposta no caráter reflexivo da modernidade, no nível de justificação das sociedades iluministas e pós-convencionais, algo que o diferencia radicalmente de Luhmann. Nas sociedades modernas, pretensões de validade até então inquestionáveis tornam-se abertas à acareação pública, argumentativa e crítica. Isto é, as normas podem ser aceitas como válidas ou recusadas.

Como destacamos antes, a defesa de uma racionalidade comunicativa será o fio condutor de toda a filosofia política habermasiana. A modernidade é tida como um projeto ainda inacabado. Não se trata de proclamar o fim do projeto moderno ou da razão, e sim de ampliar o conceito de racionalidade, com referência na intersubjetividade e na comunicação entre os sujeitos, em que a predominância não seja mais a do dinheiro e a do poder.

Todavia, não está em questão uma pura negação da racionalidade instrumental, mas sim uma nova orientação dela, pois os processos sociais devem ser orientados pela razão comunicativa. A interpretação da modernidade, em Habermas, faz-se determinante para situarmos o contexto em que emerge a racionalidade comunicativa.

2.2.3 A modernidade como um projeto inacabado

Para Habermas, embora a práxis comunicativa seja uma dimensão presente na vida humana, só a modernidade tornou possível sua racionalização, ao liberar, como vimos antes, os sujeitos do peso das tradições culturais, tornando possível um processo argumentativo que reflete sempre acerca das pretensões de validade dos sujeitos levantadas no falar. Aqui

consiste a ambiguidade da modernidade: ao mesmo tempo que ela gerou uma potencialidade crítica dos sujeitos que refletem sempre a respeito das pretensões de validade, liberando-os do peso das tradições não problematizadas, ela também se caracteriza pelo desenvolvimento acelerado da razão instrumental e de seus imperativos sistêmicos.

O potencial racional comunicativo, segundo Habermas (2002c), é simultaneamente desenvolvido e alterado no decorrer da modernização capitalista. Numa palavra, a modernidade é marcada pelos dois modelos de razão aqui explicitados: instrumental e comunicativo.

A questão principal posta é a predominância atual da racionalidade instrumental em contraposição à racionalidade comunicativa. Habermas (1983a) demonstra, contra a primeira geração da Teoria Crítica e os pós-estruturalistas, que a razão não pode ser reduzida à sua dimensão estratégica e instrumental. Ele contrapõe-se a Marx, Weber, Lukács, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Foucault, entre outros, porque esses autores, cada um em sua especificidade, teriam identificado a racionalização social apenas como racionalidade instrumental e estratégica, esquecendo-se de outra esfera determinante da racionalidade: a dimensão comunicativa.

Adorno e Horkheimer (1985), por exemplo, caíram numa aporia à medida que consideraram a razão instrumental a única forma de racionalidade possível (NOBRE, 2008). Entretanto, em nome do que é possível criticar a racionalidade instrumental, se tudo está de antemão decidido? Adorno e Horkheimer (1985) assumem conscientemente tal aporia, afirmando que ela é, no capitalismo administrado, a condição de uma crítica cuja possibilidade se tornou precária.

Eles denunciam o esclarecimento que se teria tornado totalitário, mas com os meios do próprio esclarecimento, existindo, para Habermas (2012c), uma contradição performativa em Adorno e Horkheimer (1985), impossibilitando uma saída para os dilemas da primeira geração da Teoria Crítica. As questões do tempo presente, para Habermas, teriam que ser repensadas a partir do paradigma da racionalidade comunicativa, como o diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa.

Habermas, todavia, segundo Honneth (2003), teria colocado em segundo plano a perspectiva das lutas sociais por reconhecimento em sua teoria, em prol do entendimento comunicativo. Aqui aparecem críticas das mais relevantes vindas de Honneth (2003) à teoria comunicativa habermasiana. Sua crítica a Habermas pode ser dividida em dois pontos: 1) a crítica à distinção entre sistema e mundo da vida; e 2) a crítica à intersubjetividade comunicativa orientada para o entendimento. De acordo com Honneth (2003), Habermas, apesar de enfatizar que a razão instrumental deve estar submetida à comunicativa, também justifica a

racionalidade instrumental como elemento necessário para a coordenação da ação social e a reprodução material em sociedades complexas.

Segundo Honneth, ao introduzir a tese do desacoplamento entre sistema e mundo da vida, Habermas acaba por ceder demais à teoria dos sistemas (WERLE; MELO, 2008). Tal fato, para Honneth (1999, p. 544), impossibilita Habermas de pensar os próprios sistemas e a sua lógica instrumental como resultado de conflitos sociais permanentes: “Habermas corre o risco de ceder às ‘seduções da teoria dos sistemas’ e de novo renunciar ao potencial real de sua abordagem teórico-comunicativa”.

Não há nenhuma avaliação da lógica interna da dimensão sistêmica como tal em Habermas, bem como das causas da violação das condições de reconhecimento. Como consequência disso, Honneth considera que, em Habermas, a dinâmica de transformação e as patologias sociais passam a ser descritas de forma muito abstrata, mecânica e funcional, como processos de racionalização que decorrem de um embate entre imperativos sistêmicos colonizadores e as estruturas intersubjetivas comunicativas do mundo da vida.

Além disso, para Honneth, Habermas teria colocado a dimensão do conflito em segundo plano, privilegiando apenas a intersubjetividade comunicativa orientada para o entendimento (VOIROL, 2008). Enquanto a comunicação situa-se no centro da teoria social de Habermas, o reconhecimento situa-se na de Honneth (CHAMBERS, 2008).

Habermas, por sua vez, defende sempre que a modernidade é ainda um projeto inacabado, que não se efetivou por completo, pois a razão comunicativa está “bloqueada” pelos imperativos sistêmicos, não sendo coerente falarmos que o problema seja a razão como tal e proclamarmos seu fim ou sua despedida. Não se trata de concluir o projeto da modernidade, mas de revisá-lo.

Como afirma McCarthy (2013), há uma reconstrução da modernidade em Habermas, o qual propõe um conceito de sociedade em dois níveis, integrando tanto o mundo da vida quanto a dimensão sistêmica. Ele introduz a distinção entre sistema e mundo da vida para elaborar um conceito de racionalidade complexo, em que a razão instrumental passa a ser limitada para não obscurecer as estruturas comunicativas do mundo da vida. Esta perspectiva aparecerá nas reflexões políticas de Habermas, por meio do conceito de democracia deliberativa, quando ele pensará um modelo de política em que as esferas comunicacionais do mundo vivido dialogam e influenciam o parlamento.

Até aqui, analisamos: 1) a estrutura teórica da *Teoria da ação comunicativa*; 2) alguns aspectos sociológicos do pensamento habermasiano, bem como sua leitura da sociedade moderna na *Teoria da ação comunicativa*. Agora, no *terceiro tópico*, seguindo o fio condutor

proposto, investigaremos 3) as inovações teóricas de 1999 em *Verdade e justificação*, sistematizando as questões sugeridas no segundo capítulo. *Verdade e justificação* traz as últimas modificações teóricas do agir comunicativo, as quais influenciam toda a arquitetônica conceitual do pensamento habermasiano. Portanto, não se trata apenas de uma mera mudança circunstancial ou periférica no quadro referencial teórico habermasiano.

Em *Verdade e justificação*, Habermas (2004d) discutirá desafios teóricos igualmente importantes para o pensamento pós-metafísico, tendo consequências em sua filosofia política, tal qual a distinção entre questões de *verdade* (relacionadas agora com o mundo objetivo que temos que pressupor) e de *justificação* (relacionadas à correção normativa), bem como o problema do naturalismo fraco a partir da incorporação de elementos naturalistas no interior de sua pragmática formal.

Habermas (2004d) enfatiza que as duas questões fundamentais de sua filosofia teórica são: a questão ontológica do naturalismo e a questão epistemológica do realismo. Tais problemáticas da filosofia teórica, rearticuladas em *Verdade e justificação*, permitirão a Habermas pensar em novos termos a relação entre filosofia teórica e prática. Como esclarece Clístenes França (2015), os impactos de tal reformulação na sistemática do pensamento habermasiano não podem ser negligenciados. Ela não é, de forma alguma, uma mudança periférica e de menor importância, tendo consequências em toda a filosofia de Habermas.

Habermas opõe-se tanto ao erro idealista de tentar localizar as estruturas transcendentais num “para-além trans-mundano” quanto ao erro naturalista de reduzir a explicação dessas estruturas transcendentais a condições meramente empíricas. Vale lembrar que Habermas se opõe, em realidade, a condições empíricas no sentido das ciências naturais. Ele defende, como veremos, um *naturalismo ontológico*, mas rejeita um *naturalismo epistemológico*, que reduz as ciências hermenêuticas aos procedimentos das ciências naturais.

Dessa forma, como conciliar a normatividade irrecusável de um mundo da vida, linguisticamente estruturado, no qual já sempre nos encontramos como sujeitos de linguagem e ação, com a contingência de um desenvolvimento histórico-natural das formas sócio-históricas de vida que constituem um mesmo mundo? Como conciliar a tese da pressuposição irrecusável de um mundo objetivo independente de nossas descrições e idêntico para todos os observadores, com a tese básica da reviravolta linguística de que não temos acesso diretamente, isto é, não linguisticamente mediado, a uma realidade “nua”?

Em *Verdade e justificação*, Habermas (2004d) apresentará, até então, a última modificação teórica do agir comunicativo, influenciando diretamente as questões de sua filosofia política. Nesta, podemos falar propriamente de *justificação* e correção normativa

(relacionadas diretamente com o mundo social), e não mais em *verdade*. Esta, por sua vez, relaciona-se com as questões do mundo objetivo, que Habermas pressupõe sem tematizar, constituindo aquilo que podemos chamar de um *déficit ontológico e metafísico* na filosofia habermasiana, perpassando todo seu pensamento, como veremos no decorrer do trabalho. Habermas reformulará sua antiga teoria da verdade, separando-a conceitualmente da justificação.

Segundo Puntel (2008), a questão referente ao sentido exato em que o conceito de verdade pode ou deve ser utilizado na ética não é ainda algo esclarecido. A filosofia política deve ser vista e tratada em conexão com a problemática da verdade em Habermas? Sentenças éticas são passíveis de verdade no sentido habermasiano? O que significa dizer que a justificação não é mais um critério de verdade, mas ainda sim um mecanismo de certificação dela? Como pensar as questões da filosofia teórica em analogia com a filosofia política? Como manter o questionamento transcendental compatível com o naturalismo, fortemente assimilado por Habermas?

2.3 Verdade e justificação

2.3.1 Do céu transcendental ao chão do mundo da vida: uma introdução à Verdade e justificação

Verdade e justificação reúne trabalhos escritos entre 1996 e 1998, que retomam o fio de uma reflexão interrompida em *Conhecimento e interesse*, na década de 1960. Apesar de a pragmática da linguagem, que Habermas desenvolveu nos anos 1970, ter feito uso de conceitos como *verdade*, *referência*, *validade*, *objetividade*, *realidade* e *racionalidade*, estes não foram abordados à luz da filosofia teórica, como em *Verdade e justificação*.

O objetivo de *Verdade e justificação* é, portanto, discutir aspectos da filosofia teórica que ficaram em segundo plano desde *Conhecimento e interesse*. Habermas pretende “[...] retornar os problemas que permaneciam suspensos, posto por um pragmatismo de inspiração kantiana” (HABERMAS, 2004d, p. 13).

Como sabemos, Wittgenstein, nas *Investigações filosóficas*, não vai negar totalmente o caráter designativo da linguagem, enfatizado no *Tractatus*, porém ele critica o exagero da tradição ao ver na designação a principal e única função da linguagem, uma vez que a teoria da *afiguração* diz respeito à correspondência estrutural entre frase e estado de coisas. Para a tradição, a linguagem seria um reflexo do mundo, pois o decisivo seria a estrutura ontológica da realidade. Contudo, nas *Investigações filosóficas*, Wittgenstein destaca a perspectiva de que

não existe um mundo em si independente da linguagem, que deveria ser supostamente copiado por ela, tal qual um espelho da natureza, como diria Richard Rorty (1988).

Não está mais em questão a representação correta da realidade ou a estrutura ontológica do mundo. É impossível determinar a significação das palavras sem uma consideração do contexto social em que são usadas, porque é o uso que decide a significação das expressões linguísticas, característica central do pragmatismo. No segundo Wittgenstein e também em Habermas, a ênfase é dada, sobretudo, à pragmática. Ou seja, a semântica é articulada tão somente a partir da pragmática. A lógica, nas *Investigações filosóficas*, é vista por Wittgenstein como apenas um jogo de linguagem dentre outros, como podemos perceber no parágrafo 116 das *Investigações*: “Quando os filósofos usam uma palavra – ‘saber’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘eu’, ‘proposição’, ‘nome’ – e procuram aprender a *essência* da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe?”.

Em Wittgenstein, há a tarefa de reconduzir as palavras do seu emprego metafísico para seu uso cotidiano. A semântica, portanto, só atinge sua finalidade chegando à pragmática, dado que o sentido das palavras e frases só pode ser resolvido pela explicitação dos contextos pragmáticos. Isso trará sérias consequências para a filosofia de Habermas, como ainda veremos no decorrer da tese, naquilo que podemos chamar de um déficit ontológico e metafísico em Habermas.

O pensamento pós-metafísico destranscendentaliza o reino do inteligível, fazendo com que as questões caiam do céu transcendental em direção ao chão do mundo da vida, através dos pressupostos pragmáticos faticamente inevitáveis dos atos de fala. Com a destranscendentalização, a esfera transcendental perde as conotações de uma grandeza situada “no além”, na esfera do inteligível, descendo à Terra. “Após o deflacionismo pragmático da conceitualidade kantiana ‘análise transcendental’ significa a busca de condições supostas universais, mas apenas *de facto* inevitáveis, que devem ser preenchidas para que determinadas práticas ou operações fundamentais possam ocorrer” (HABERMAS, 2004d, p. 18).

Por conseguinte, o objeto da análise transcendental não é mais uma “consciência em geral” desprovida de origem. A investigação volta-se, acima de tudo, para as estruturas profundas do pano de fundo do mundo da vida, estruturas que se corporificam nas práticas e operações de sujeitos capazes de falar e agir. Entretanto, vale lembrar que, mesmo com a destranscendentalização, o questionamento transcendental se mantém. À medida que os falantes se orientam por pretensões de validade, supondo uns dos outros responsabilidades, suas metas estão também para além dos contextos locais.

Com a destrancendentalização, altera-se o próprio conceito do transcendental (HABERMAS, 2004d). Mesmo que se mantenha o questionamento transcendental, o pragmatismo abranda a oposição entre o transcendental e o empírico. Quando os falantes se orientam por pretensões de validade, supondo uns dos outros plena responsabilidade, seu valor está para além dos contextos contingentes.

Os sujeitos, constituídos em contextos diferentes, levantam pretensões de validade para além de seus mundos vividos específicos. Há uma transcendência a partir de dentro, que parte do mundo vivido, da pragmática e da historicidade. Isso é fundamental para a filosofia política de Habermas, conforme ele defende uma prioridade do justo sobre o bem, apesar de os sujeitos deliberarem a partir de mundos vividos diferentes.

A descida da compreensão original do transcendental para a compreensão deflacionada tem conseqüências [sic] importantes. Se as regras transcendentais não são mais algo de inteligível fora do mundo, elas se tornam a expressão de formas de vida culturais e têm um começo no tempo. Isso tem a conseqüência [sic] de já não podermos, sem mais, reivindicar ‘universalidade’ e ‘necessidade’ para o conhecimento empírico que essas condições transcendentais possibilitam, nem, portanto, qualquer objetividade. E as condições transcendentais para um acesso epistêmico ao mundo têm de ser compreendidas, elas mesmas, como algo que existe no mundo. (HABERMAS, 2004d, p. 25-26).

Se a consciência transcendental kantiana habitava o reino do inteligível, pertencendo à esfera *noumenal*, sem origem no espaço e no tempo, entendida como instância garantidora de um conhecimento necessário e universal, com a destrancendentalização, as estruturas possibilitadoras do conhecimento do mundo passam a integrar a práxis comunicativa cotidiana. A esfera transcendental é “rebaixada” ao reino dos fenômenos, sendo agora expressão de formas de vida culturais.

Não pode surgir uma autorreferência privilegiada (sujeito) sob condições de interação antes que se tenha formado um meio linguístico com perspectivas de falantes e ouvintes. Disso resulta que a autoconsciência originária não é um fenômeno da esfera privada do sujeito, mas que é gerada comunicativamente. Com a guinada linguística, as relações entre linguagem e mundo e entre proposição e estado de coisas substituem as relações entre sujeito e objeto.

Habermas articula, então, uma leitura pragmática do pensamento transcendental. O conhecimento não é mais algo construído pelo sujeito transcendental, e sim pelos sujeitos pertencentes aos mundos vividos. Como destaca Wittgenstein no parágrafo 23 das *Investigações filosóficas*, “[...] o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida”.

Assim, as condições transcendentais para o conhecimento do mundo estão no próprio mundo, não pertencendo mais a uma consciência a-histórica. A consciência transcendental kantiana é substituída pela valorização epistêmica das práticas intersubjetivas que permitem a coordenação das ações e o entendimento no meio social e no mundo da vida estruturado linguisticamente.

Em Habermas, o transcendental e o empírico não se opõem. O que ele combate é a ideia de que o transcendental possa autofundamentar-se como filosofia primeira, independentemente do empírico, porque haveria nisso, segundo ele, o risco de cairmos novamente numa filosofia da consciência. Por isso, ele fala de um *transcendental fraco* no agir comunicativo. Isso será objeto de crítica de Apel, acerca do tema da fundamentação última, do papel da filosofia e da suposta neutralidade do discurso frente à moral e ao direito, que veremos no decorrer da tese, constituindo uma forte crítica de Apel a Habermas.

A guinada linguística preparou os meios conceituais mediante os quais é possível analisar a razão incorporada no agir comunicativo. Habermas considera que a guinada linguística ocorrida no século XX colocou a filosofia sobre uma base metódica mais segura, libertando-a das aporias das teorias da consciência.

A descoberta da linguagem como *medium* intransponível de todo sentido, de toda reflexão teórica e prática, forçou um “re-pensamento” de todos os problemas filosóficos. Para Habermas, a guinada linguística possui vários motivos, dentre os quais a convicção de que a linguagem forma o meio para as encarnações culturais e históricas do espírito humano e que uma análise metodicamente confiável da atividade do espírito não deve começar pelos fenômenos da consciência, e sim pelas expressões linguísticas. E qual o porquê disso?

Com a passagem do paradigma moderno da filosofia da consciência para o da linguagem, os sinais linguísticos, que serviam outrora apenas como instrumentos de representação, adquirem agora uma importância própria, em que o trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental, transferindo-se para as estruturas gramaticais intersubjetivas dos falantes.

Enquanto a filosofia da consciência toma como ponto de partida a autorreferência de um sujeito que representa e manipula objetos, a teoria da ação comunicativa toma como ponto de partida as condições de compreensão dos atos de fala. Segundo Habermas, o agir comunicativo tem a vantagem de não se orientar apenas semanticamente pela compreensão de proposições, mas, sobretudo, pragmaticamente, pois os atores se entendem mutuamente sobre algo através de relações recíprocas e interpessoais.

A partir da reviravolta pragmática, no sentido habermasiano, como contextualiza Manfredo Oliveira (2015b), a linguagem passa a ser percebida na sua dupla dimensão, ou seja, a semântica (apresentação do mundo) e a comunicativa, sendo justamente o proferimento linguístico uma forma de ação (AUSTIN, 1990). Portanto, em Habermas manifesta-se a estrutura de “dupla dimensionalidade” da comunicação da linguagem comum: ela é uma associação de um ato de fala e uma sentença de conteúdo proposicional. Só se realiza verdadeiramente uma compreensão quando pelo menos dois sujeitos atingem, ao mesmo tempo, ambos os níveis: 1) o nível da intersubjetividade, no qual ouvinte e falante falam um ao outro; e 2) o nível dos objetos, sobre os quais eles se entendem.

A apresentação de fatos, para Habermas (1989), é apenas uma entre as várias funções do entendimento mútuo linguístico. Os atos de fala não servem apenas para a representação de estados e acontecimentos, quando o falante se refere a algo no *mundo objetivo*. Mas também dizem respeito às relações interpessoais, quando o falante se refere a algo no *mundo social* das interações legitimamente reguladas. Além disso, o falante se refere também a algo no *mundo subjetivo*, tendo um acesso privilegiado. Os participantes da comunicação baseiam seus esforços de entendimento mútuo num sistema de referências composto de exatamente três mundos: objetivo, social e subjetivo. Considerando-se o “entendimento mútuo” como o *telos* inerente à linguagem, impõe-se a co-originalidade de apresentação, comunicação e ação.

Habermas, então, destaca que não há como separar rigidamente a relação objetiva ao mundo da relação comunicativa entre os sujeitos, visto que, ao estabelecer uma relação intersubjetiva entre falante e ouvinte, o ato de fala também está numa relação objetiva com o mundo, que igualmente diz respeito a todos. Por isso, Habermas fala de uma compreensão descentrada de mundo, porque na linguagem os atores podem se referir ao mundo objetivo das coisas existentes, ao mundo social das normas e ao mundo subjetivo dos afetos.

Por conseguinte, o falante expressa algo comunicando-se *com* um outro membro de sua comunidade linguística *sobre* algo no mundo. No agir comunicativo, há uma tríplice relação de um proferimento que serve, em primeiro lugar, como expressão da intenção de um falante; em segundo lugar, como expressão para o estabelecimento de uma relação interpessoal entre falante e ouvinte; e, por último, como expressão sobre algo no mundo.

Se os participantes da interação chegam ou não a um acordo é algo que se avalia, diz Habermas, pelas tomadas de posição (sim/não) com as quais um destinatário aceita ou rejeita as pretensões de validade erguidas pelo falante. Numa atitude orientada para o entendimento mútuo, o falante ergue um proferimento com as seguintes pretensões: que o enunciado

formulado seja verdadeiro, que o ato de fala seja correto relativamente a um contexto normativo existente e que a intenção manifesta do falante seja visada de modo como é proferida.

Para Habermas, na comunicação cotidiana, tais aspectos não são claramente distinguidos. Todavia, no caso de um dissenso ou de uma problematização persistente, os falantes competentes podem diferenciar cada referência, tematizando pretensões de validade e posicionando-se em relação a algo objetivo, normativo ou subjetivo. Não há razão que só posteriormente vista as roupagens linguísticas. O que há é uma razão encarnada nos contextos do agir comunicativo e nas estruturas do mundo da vida.

2.3.2 O problema do naturalismo fraco e a distinção entre Verdade e justificação: confrontação crítica com o pensamento pós-metafísico

2.3.2.1 Um caminho entre Quine e Heidegger: a proposta do naturalismo fraco

Em *Verdade e justificação*, Habermas continua sua reflexão sobre o pensamento pós-metafísico a partir de dois desafios teóricos determinantes para pensarmos sua filosofia: 1) a questão ontológica do naturalismo: trata-se aqui de pensar como é possível compatibilizar a normatividade irrecusável de um mundo da vida linguisticamente estruturado, no qual já sempre nos encontramos como sujeitos de linguagem e ação, com a contingência de um desenvolvimento histórico-natural das formas sócio-históricas de vida; 2) a questão epistemológica do *realismo*: como conciliar a tese da pressuposição irrecusável de um mundo objetivo independente de nossas descrições e idêntico para todos os observadores com a tese básica da reviravolta linguística de que não temos acesso diretamente, isto é, não linguisticamente mediado, a uma realidade “nua”.

O grande desafio, segundo Habermas, é pensar de forma conjunta o primado epistêmico de um mundo linguístico no mundo da vida com o primado ontológico de uma realidade independente da linguagem, que impõe limitações às nossas práticas. Numa confrontação com as posturas de Quine e Heidegger, Habermas introduz a alternativa de um *naturalismo fraco* (*schwacher Naturalismus*), haja vista que, para ele, o realismo cognitivo, após a virada linguística, pode vincular-se ao que o próprio Habermas denomina de *naturalismo fraco*, sem renunciar ao questionamento pragmático-transcendental.

Mas quando se vincula o pragmatismo transcendental a um naturalismo fraco, já se torna obrigatória, pelo primado genético da natureza sobre a cultura, uma concepção calcada no realismo cognitivo. Apenas o pressuposto, inerente a tal realismo, de um

mundo objetivo intersubjetivamente acessível pode conciliar o primado *epistêmico* do horizonte do mundo da vida linguisticamente articulado, que não podemos transpor, com o primado *ontológico* de uma realidade independente da linguagem, que impõe limites às nossas práticas. O pressuposto de um mundo ‘independente do espírito’, que é ‘mais velho’ do que o homem, permite, contudo, leituras diferentes. (HABERMAS, 2004d, p. 39, grifos do autor).

Para Habermas, por exemplo, o naturalismo estrito de Quine alia-se a uma compreensão cientificista de nossas possibilidades de conhecer, uma vez que todo conhecimento deveria sempre deixar-se remeter a procedimentos das ciências empíricas. Segundo ele, a continuação naturalista da tradição empirista tem, no entanto, seu preço: uma assimilação objetivista de nossas práticas normativas aos eventos observáveis do mundo.

No naturalismo estrito, desaparece a diferença entre, de um lado, as condições da constituição do mundo (ou de abertura ao mundo), que exigem uma análise conceitual, e, de outro, os estados e eventos que se manifestam no mundo e podem ser causalmente explicados. Além disso, desapareceria também a perspectiva de conciliar a “visão interna” das práticas do mundo da vida concebida de modo transcendental com a “visão externa” de sua gênese explicada em termos causais.

Há, no naturalismo estrito, uma tradução do saber intuitivo de sujeitos capazes de falar e agir numa linguagem compatível com a das ciências nomológicas. Entretanto, o distanciamento cientificista em relação ao saber intuitivo traz questionamentos ao naturalismo estrito: sujeitos capazes de falar e agir, inseridos em práticas comunicativas, não podem evitar, em seus pensamentos e ações, regular-se por normas e deixar-se afetar por razões.

Já Heidegger, por outro lado, fazendo da diferença ontológica entre Ser e ente o cerne da reflexão filosófica, historicizou o próprio *a priori* do sentido sem com isso incorrer no perigo que se constitui quando a esfera transcendental coincide com o próprio fluxo das contingências intra-históricas. Há, assim, para Habermas, um fatalismo de sentido que nos marca para além de nossa consciência, contrapondo-se à autocompreensão de seres autônomos que se movimentam através de razões na direção de tomadas de posição racionalmente motivadas. Contudo, Habermas pressupõe uma concepção objetivante de ser que não corresponde ao que Heidegger entende por ser, que não é um objeto, mas sim a metadimensão (sempre pressuposta) que engloba sujeito e objeto, como debateremos no decorrer da tese.

Aqui se mostra, como contextualiza Manfredo Oliveira (2012b, p. 71), um elemento decisivo para a compreensão da proposta da filosofia do ser de Heidegger: “[...] sua confrontação com o pensamento moderno”. Interessante é destacarmos uma carta de Heidegger (1962) a Husserl, em que ele afirma que o constituinte, a subjetividade, não é nada; ela é algo

existente, embora algo distinto do positivo. Por essa razão, o problema do ser se refere universalmente ao constituinte e ao constituído.

Heidegger critica o privilégio absoluto atribuído à subjetividade transcendental, portadora exclusiva da função de constituição. Ele fala de ser, mas não no sentido objetivo, ou seja, como polo contraposto à subjetividade, mas como aquela dimensão que abrange a ambos, o que de nenhuma forma é uma questão posta por Habermas. Em Heidegger, como veremos no decorrer do trabalho, é proposta a tematização do ser no sentido dessa dimensão abrangente e originária, algo que será articulado por Puntel, sendo essencial em nossa crítica a Habermas.

Habermas (2004d) pretende considerar a teoria da evolução e o naturalismo sem, entretanto, cair em qualquer tipo de reducionismo, seja na falácia naturalista ou na idealista. O naturalismo estrito, por exemplo, substitui a análise conceitual de práticas do mundo da vida por uma explicação científicista, neurológica e biogenética das operações do cérebro humano. O naturalismo fraco, por sua vez, satisfaz-se com a hipótese de que o equipamento orgânico e o modo de vida cultural do *Homo sapiens* têm uma origem “natural”, sendo acessíveis a uma explicação fundamentada na teoria da evolução. É nesse sentido que se pode falar de naturalismo ontológico em Habermas.

O naturalismo fraco de Habermas evita subordinar ou reduzir a perspectiva interna do mundo da vida ao mundo externo objetivo. Ele reúne as duas perspectivas teóricas sempre mantidas separadas à medida que supõe a continuidade entre natureza e cultura. A suposição ontológica de um primado genético da natureza obriga também a perspectiva, própria do realismo cognitivo, de um mundo objetivo, independente do espírito (primado ontológico).

Habermas tenta escapar tanto da falácia idealista como da naturalista com seu naturalismo fraco. Este, porém, também é uma tese acerca do todo da realidade, ou seja, do mundo. Nesse sentido, consoante Puntel (2013), apesar de não ser reducionista, o naturalismo fraco de Habermas seria mais próximo de Quine do que de Heidegger, visto que Habermas pretende considerar, em suas análises, as teorias científicas, como a da evolução.

Habermas enfatiza que nossos processos de aprendizagem, que são possíveis no interior da estrutura das formas socioculturais de vida (primado epistêmico), são a continuação de *processos de aprendizagem evolutivos* anteriores que deram origem a nossas formas de vida. O naturalismo forte de Quine reduz o mundo da vida ao natural, algo que o naturalismo fraco de Habermas não faz. Mas é central para o naturalismo fraco a tese segundo a qual o mundo da vida é um resultado da evolução do mundo natural. Essa perspectiva está enraizada na analogia entre a evolução natural das espécies, concebida como resultado da “solução de

problemas”, e nosso próprio processo de aprendizagem, que é possível no âmbito do desenvolvimento sociocultural. Habermas (2004, p. 37, grifo do autor), nesse contexto, utiliza-se da metáfora do *aprendizado evolucionário*:

O vocabulário do aprendizado, que ganha inicialmente um sentido preciso graças à nossa perspectiva de participante (e está, por exemplo, na base das concepções de aprendizado da psicologia do desenvolvimento), não pode, por sua vez, ser simplesmente reinterpretado na conceitualidade neodarwinista. Do contrário, o naturalismo fraco perde sua essência. [...] a concepção da evolução natural como um processo *análogo ao aprendizado* assegura um conteúdo cognitivo às próprias estruturas que têm uma gênese natural e possibilitam nossos processos de aprendizado.

Do ponto de vista pragmático, o processo de conhecimento é representado como um comportamento inteligente que resolve problemas e possibilita processos de aprendizagem, corrigindo erros e invalidando objeções. Há, por assim dizer, uma dinâmica do crescimento do saber pela solução de problemas. Na dimensão espacial, os conhecimentos resultam das decepções que sofremos com um mundo circundante pleno de riscos; na dimensão social, o destaque é dado pelas objeções que os participantes fazem nas deliberações; na dimensão temporal, o conhecimento tem a ver com os processos de aprendizagem a partir da revisão dos próprios erros.

Os juízos empíricos *formam-se* nos processos de aprendizagem e *provêm* de soluções de problemas. Por isso não faz sentido orientar a validade de juízos pela diferença entre ser e parecer, entre o dado ‘em si’ e o dado ‘para nós’ – como se o conhecimento do pretensamente imediato devesse ser purificado de ingredientes subjetivos e mediações intersubjetivas. (HABERMAS, 2004d, p. 35, grifos do autor).

Vale lembrar que, no sentido pragmático, a realidade não é algo a ser retratado; ela não se faz notar senão performativamente pelas limitações a que estão submetidas nossas soluções de problemas. O modelo representacional de conhecimento “[...] passa ao largo do sentido cognitivo-operativo da ‘superação’ de problemas e do ‘sucesso’ de processos de aprendizagem” (HABERMAS, 2004d, p. 35).

Quando partimos de um conceito pragmático de conhecimento, surge um naturalismo que deixa intacta a diferença entre mundo e intramundo. Como vimos antes, o naturalismo fraco evita subordinar ou reduzir a perspectiva interna do mundo da vida ao mundo externo objetivo. Ele reúne as duas perspectivas teóricas sempre mantidas separadas à medida que supõe a continuidade entre natureza e cultura.

Essa concepção, segundo Habermas, apoia-se numa única suposição metateórica: a de que nossos processos de conhecimento no quadro das formas de vida sócio-históricas de alguma forma dão continuidade a processos de aprendizagem evolucionários prévios que

produziram as estruturas de nossas formas de vida. Portanto, as estruturas transcendentais que possibilitam nossos processos de conhecimento se revelam como resultado de processos de aprendizagem menos complexos de natureza histórico-natural e, através disso, adquirem seu conteúdo cognitivo.

A continuação dos processos de aprendizagem num nível superior pode ser entendida apenas no sentido de um naturalismo fraco, sem nenhuma pretensão reducionista. Se quisermos manter o questionamento transcendental, mesmo aceitando o naturalismo, precisamos separar a reconstrução racional de estruturas do mundo da vida – reconstrução hermenêutica que fazemos da perspectiva de participante – da análise causal da gênese histórico-natural dessas estruturas.

Em suma, a chave de entendimento do naturalismo fraco é a analogia, proposta por Habermas, entre a evolução natural das espécies, concebida como resultado da “solução de problemas”, com nosso próprio processo de aprendizagem, que é possível no âmbito do desenvolvimento sociocultural. Os processos de aprendizagem que ocorrem no interior de formas de vida socioculturais dariam continuidade a processos de aprendizagem naturais impostos à espécie pelos constrangimentos da sobrevivência. Habermas conclui que o próprio aparato do espírito humano pode ser entendido como uma “solução inteligente de problemas” à medida que ele é o produto mais refinado do confronto inteligente da espécie com seu meio.

Contudo, o que Habermas chama de *naturalismo fraco* não é facilmente determinável. Como é possível defender um tipo de *naturalismo*, mas que seja *fraco*? Em outras palavras, *naturalismo fraco* é um conceito que pouco nos diz, sendo algo essencialmente impreciso e não aprofundado em *Verdade e justificação*. Em realidade, o naturalismo fraco de Habermas é tão *naturalismo* como o de Quine, uma vez que ambos pressupõem o mundo natural como início, embora Habermas nunca aprofunde as consequências de tal perspectiva no interior da sistemática da teoria do agir comunicativo.

Além disso, Habermas fala de *mundo* não na perspectiva de *totalidade dos objetos*, mas, de forma restritiva, na perspectiva do mundo natural, no âmbito físico-biológico. Mas um problema permanece: há uma distinção não esclarecida entre mundo vivido e mundo natural. Segundo Puntel (2013), falta em Habermas um conceito de *Mundo*¹⁰, tal qual veremos no quarto capítulo, como a dimensão que abrange o mundo natural e o mundo da vida, apesar de ele criticar a falácia idealista e naturalista. “Ele deveria designar toda a realidade e assim

¹⁰ Neste caso, Puntel escreve *Mundo*, e não *mundo*, porque *Mundo* é outra denominação do Ser primordial que justamente abrange mundo natural e mundo da vida. Isso será aprofundado no quarto capítulo.

incluir tanto o mundo natural, como cosmo ou processo evolutivo físico-biológico, quanto o mundo da vida, a dimensão da comunicação e ação” (PUNTEL, 2013, p. 214).

Habermas não oferece uma explicação sobre a relação entre os dois polos distintos ou de sua unidade. Ele não tematiza a problemática levantada por Heidegger. Além disso, a ideia defendida por Habermas de que o mundo da vida é resultado da evolução do mundo natural é muito significativa para não ser suficientemente discutida por ele.

O que podemos concluir, apesar das imprecisões de Habermas sobre o naturalismo fraco, é a ênfase da suposição ontológica de um primado genético da natureza, que obriga a perspectiva, própria do realismo cognitivo, de um mundo independente do espírito. É certo que Habermas rejeita um *naturalismo epistemológico*, que reduz as ciências hermenêuticas aos procedimentos das ciências naturais. Entrementes, ele defende um *naturalismo ontológico*. É preciso, então, entendermos o lugar que o mundo objetivo passa a ter no pensamento habermasiano, sobretudo a partir da diferença entre *verdade* e *justificação*, algo antes inexistente.

2.3.2.2 A necessária diferença entre *verdade* e *justificação*

Após a virada linguística, é insustentável, diz Habermas, a forma clássica de um realismo que se apoia no modelo representativo do conhecimento e na correspondência entre proposição e fatos. Por outro lado, a concepção realista não pode prescindir de um conceito de referência que explique como nós, sob diferentes descrições teóricas, referimo-nos aos mesmos objetos. Habermas (2004d, p. 17) procura conciliar a dimensão pragmática do mundo da vida com o mundo objetivo:

A suposição ontológica de um primado genético da natureza obriga também à suposição, própria do realismo cognitivo, de um mundo objetivo, independente do espírito. Todavia, no interior do paradigma linguístico [*sic*], é insustentável a forma clássica de um realismo que se apoia no modelo representativo do conhecimento e na correspondência entre proposição e fatos. Por outro lado, mesmo após a virada da pragmática linguística [*sic*], a concepção realista não pode prescindir de um conceito de referência que explique como nós, sob diferentes descrições teóricas, nos referimos ao mesmo objeto (ou a objetos diferentes). Além disso, ela também exige um conceito não epistêmico de verdade que explique como, sob as premissas de um trato com o mundo impregnado pela linguagem, se pode manter a diferença entre a verdade de um enunciado e a assertibilidade justificada em condições ideais¹¹.

¹¹ “Die ontologische Annahme eines genetischen Primats der Natur nötigt auch zu der erkenntnisrealistischen Annahme einer vom Geist unabhängigen, objektiven Welt. Aber innerhalb des linguistischen Paradigmas ist die klassische Form eines Realismus, der sich auf das Repräsentationsmodell der Erkenntnis und die Korrespondenz von Sätzen und Tatsachen stützt, nicht mehr zu halten. Andererseits macht die realistische Auffassung auch nach der sprachpragmatischen Wende einen Begriff von Referenz nötig, der erklärt, wie wir unter verschiedenen theoretischen Beschreibungen auf dasselbe Objekt (oder auf Gegenstände derselben

Segundo Habermas, a importância dada à virada linguística não nos obriga a aceitar um contextualismo forte, no sentido de Rorty (1988). Habermas situa-se no mesmo quadro teórico de Rorty (a pragmática), pretendendo, contudo, guardar a objetividade do pensamento, propondo uma forma de pensar que nos torne capazes de enfrentar racionalmente os grandes desafios de nossa época (OLIVEIRA, 2008). Ele defende a necessidade de se manter ainda uma perspectiva realista e objetiva, levando sempre em consideração a pragmática.

Habermas (2004d) destaca, ao contrário de Rorty (1988), que o pragmatismo perdeu um aspecto determinante da problemática da verdade presente na teoria correspondencial, a saber, a dimensão da validade incondicionada. Para ele, não nos podemos opor a um mundo objetivo feito de entidades independentes da descrição que fazemos delas. Temos que pressupor não apenas na fala, como também na ação, um mundo objetivo que não foi construído por nós e que é o mesmo para todos.

Rorty (1988), por sua vez, explica que não existe uma realidade para além daquela que se mostra no dia a dia. Ele critica aquilo que denomina de doença platônica, a qual pressupõe um mundo objetivo, das essências, independente da linguagem. Rorty critica a perspectiva tradicional de que há verdades a serem descobertas. Para ele, a verdade não seria encontrada, e sim construída. O conceito tradicional de objetividade não faz sentido para Rorty, porque a objetividade não pode ser estabelecida pelo relacionamento correto do sujeito com o objeto, em que a mente espelharia o real.

Como explica Rorty (1988), conhecer, na perspectiva da tradição, seria representar o que é exterior à mente, a fim de que esta se torne apta a espelhar o mundo objetivo. Não é à toa, diz Rorty, que a preocupação central da filosofia foi sempre ser uma teoria geral da representação. A mente, para a tradição, seria um grande espelho contendo várias representações.

Surge depois a idéia [*sic*] de que a maneira de possuir representações exatas é encontrar, dentro do Espelho, uma classe especialmente privilegiada de representações tão constrangedoras que a sua exatidão não possa ser posta em causa. Estes fundamentos privilegiados serão os fundamentos do conhecimento e a disciplina que nos dirige para eles – a teoria do conhecimento – constituirá o fundamento da cultura. A teoria do conhecimento será a investigação daquilo que compele a mente a acreditar, assim, que ela é desvelada. A Filosofia – enquanto epistemologia – será a busca de estruturas imutáveis que devem conter o conhecimento, a vida e a cultura – estruturas dispostas pelas representações privilegiadas que ela estuda. (RORTY, 1988, p. 132).

Art) Bezug nehmen können. Überdies erfordert sie einen nicht-epistemischen Wahrheitsbegriff, der erklärt, wie unter der Prämisse eines sprachlich imprägnierten Weltumgangs die Differenz zwischen der Wahrheit einer Aussage und der gerechtfertigten Behauptbarkeit unter idealen Bedingungen aufrechterhalten werden kann” (HABERMAS, 1999b, p. 18).

Para Rorty (1988), se negarmos a existência de fundamentos últimos do conhecimento, a noção do filósofo como guardião da racionalidade não faz sentido. Segundo ele, a filosofia edificante, ao contrário da sistemática, pretende prosseguir a conversação, não chegando a uma verdade objetiva. A filosofia não deve buscar qualquer tipo de fundamentação segura do conhecimento, dado que não podemos atingir um mundo para além da linguagem e das contingências.

O conceito de verdade, em Rorty (2005b, p. 107), estaria relacionado àquilo que podemos justificar num determinado contexto: “Assim, penso que o tópico ‘verdade’ não se pode tornar relevante para a política democrática e que os filósofos dedicados a essa política deveriam prender-se ao ‘tópico’ justificação”. Para Rorty, estamos sempre engajados numa conversação direcionada a gerar concordância ou, ao menos, um desacordo interessante, de uma maneira que nos ajude a enfrentar a vida.

Rorty (2005a) explica que a meta do pensamento deve ser a liberdade, e não a verdade. Não há formas de sairmos dos vários vocabulários que empregamos para encontrarmos um metavocabulário que leve em conta todos os vocabulários possíveis, como uma linguagem neutra que represente o real. É inútil, para Rorty, qualquer representação do mundo em si. Ele pretende nos livrar da perspectiva de que o mundo ou o eu possuem uma natureza intrínseca. Ver a história da linguagem e, portanto, das artes, das ciências e do senso moral, como história da metáfora, é abandonar a imagem da mente como instância representativa do real.

Enquanto acharmos que o ‘mundo’ designa algo que devemos respeitar e enfrentar, algo semelhante a uma pessoa, no sentido de ter uma descrição predileta de si mesmo, insistiremos em que qualquer descrição filosófica da verdade salve a ‘intuição’ de que a verdade está ‘aí’. Essa intuição equivale ao vago sentimento de que seria arrogância de nossa parte abandonar a linguagem tradicional do ‘respeito aos fatos’ e da ‘objetividade’ – de que seria arriscado e blasfemo não ver o cientista (ou o filósofo, ou o poeta, ou alguém) como detentor de uma função sacerdotal, como aquele que nos põe em contato com um reino que transcende o humano. (RORTY, 2005a, p. 54).

Para Rorty, a cultura liberal necessita mais de uma autodescrição aprimorada do que de um conjunto de fundamentos. Habermas, partindo também da filosofia do segundo Wittgenstein, aceita várias das teses de Rorty sobre a verdade e o conhecimento, porém ele pretende salvar a dimensão do mundo objetivo, levando em conta, ao mesmo tempo, a pragmática. O que distingue a posição de Habermas do pragmatismo de Rorty é a separação da justificação dos contextos concretos de ação, da verdade, que implica um sentido incondicionado independente do contexto de ação, não podendo ser relativizado a determinadas pessoas,

grupos ou épocas. Em Habermas, há uma pretensão à universalidade. Portanto, se Rorty defende uma postura antifundacionista, Habermas enfatiza uma fundamentação fraca no agir comunicativo, melhor dizendo, uma fundamentação pós-metafísica e pós-tradicional, mas, ainda assim, *fundamentação*.

Ele fala acerca de um conceito não epistêmico de *verdade*, que explique, partindo da ideia de um mundo impregnado pela linguagem, como se pode manter a diferença entre a verdade de um enunciado e a assertibilidade justificada em condições ideais. Habermas (2004d, p. 50) combate a perspectiva de Rorty de que a verdade pode ser equiparada à justificação:

Esse conceito não epistêmico de verdade, que se manifesta no agir apenas operativamente e, portanto, de modo não temático, confere às pretensões de verdade discursivamente tematizadas um ponto de referência que transcende toda justificação. A meta das justificações é encontrar uma verdade que ultrapasse todas as justificações. Por certo, essa referência transcendente assegura a diferença entre verdade e aceitabilidade racional, mas põe os participantes do discurso numa situação paradoxal. De um lado, sem acesso direto às condições de verdade, eles só podem resgatar as pretensões de verdade graças à força de convicção das boas razões; de outro, as melhores razões estão sob a reserva da falibilidade, de modo que, justamente onde a verdade e a falsidade dos enunciados são tematizadas, o abismo entre aceitabilidade racional e verdade não pode ser transposto¹².

Habermas afirma que podemos fracassar “perante a realidade”. Erros revelariam uma falta de saber empírico confiável. Isso diz respeito à validade sobre algo no mundo objetivo. Os sujeitos supõem, em comum, um mundo objetivo como totalidade dos objetos que podem ser tratados e apreciados. É justamente o conceito de fracasso performativo que nos conduz a uma pressuposição formal de nossas ações linguísticas e de nossas intervenções no mundo objetivo como sistema de possíveis referências.

Trata-se, em Habermas, de um postulado que inevitavelmente temos de fazer. Caso contrário, a fala e a intervenção no mundo se tornariam impossíveis. Os participantes do discurso assumem a mesma pressuposição formal de um mundo independente de nós, de nossas descrições, de nossos esquemas conceituais. A partir da resistência da realidade, podemos aprender algo à medida que são tematizadas nossas convicções. Para Habermas, o uso do

¹² “Dieser nicht-epistemische Begriff von Wahrheit, der sich im Handeln nur operativ, also unthematisierten Wahrheitsansprüche mit einem rechtfertigungstranzendenten Bezugspunkt aus. Es ist das Ziel von Rechtfertigungen, eine Wahrheit herauszufinden, die über alle Rechtfertigungen hinausragt. Dieser transzendierende Bezug verbürgt zwar die Differenz zwischen Wahrheit und rationale Akzeptabilität, versetzt aber die Diskursteilnehmer in eine paradoxe Lage. Einerseits können sie kontroverse Wahrheitsansprüche ohne direkten Zugriff auf Wahrheitsbedingungen nur dank der Überzeugungskraft guter Gründe einlösen; andererseits stehen auch die besten Gründe unter Fallibilitätsvorbehalt, so daß gerade dort, wo ja die Wahrheit und Falschheit von Aussagen allein zum Thema gemacht wird, die Kluft zwischen rationale Akzeptabilität und Wahrheit nicht überbrückt werden kann” (HABERMAS, 1999b, p. 53).

predicado “verdadeiro”, no sentido de uma validade incondicional, significa que sentenças verdadeiras merecem ser aceitas como válidas por qualquer um, em qualquer lugar e contexto.

A essa universalidade da validade da verdade corresponde, do lado da referência, a suposição de que o mundo, seja qual for a perspectiva da qual nos referimos a algo nele, é o mesmo para todos. Segundo Habermas, supomos tanto a existência de objetos possíveis dos quais podemos afirmar fatos como a comensurabilidade de nossos sistemas de referência, permitindo-nos reconhecer os mesmos objetos sob descrições diferentes.

É certo, diz Habermas, que a legitimidade de uma asserção deve necessariamente ser resgatada discursivamente ou justificada no interior de uma prática compartilhada intersubjetivamente. Habermas (2001b) outrora definia o sentido de verdade a partir da situação ideal de fala, como demonstram Thompson (1984) e Tugendhat (1997) através dos pressupostos idealizantes de: 1) publicidade e total inclusão de todos os envolvidos; 2) distribuição equitativa dos direitos de comunicação; 3) caráter não violento de uma situação que admite apenas a força não coerciva do melhor argumento; e 4) a proibição dos proferimentos de todos os participantes. Ou seja, a verdade relacionava-se diretamente com o consenso construído através da situação ideal de fala.

Entretanto, Habermas, em *Verdade e justificação*, partindo das críticas de Cristina Lafont (1997), Albrecht Wellmer (ALVARENGA, 1999; REPA, 2008a), Thomas McCarthy (2013)¹³, entre outros, afirma que a verdade não pode ser assimilada à situação ideal de fala. “De lá para cá, percebi que essa assimilação não pode dar certo. Reformulei o antigo conceito discursivo de verdade, que não é errado, mas é pelo menos incompleto” (HABERMAS, 2004a, p. 60).

Wellmer, numa crítica a Habermas, destaca que racionalidade e verdade não necessariamente coincidem. Para ele, não podemos afirmar que, havendo consenso racional, exista verdade de imediato. Nada impede que, no futuro, seja considerado falso um consenso atual, o que não implica que agimos irracionalmente. A verdade é sempre algo maior do que a racionalidade dos consensos situados. Todo consenso encontra-se sob reserva, podendo no futuro ser posto em questão mediante razões.

Wellmer (apud ALVARENGA, 1999) argumenta, referindo-se à primeira concepção de verdade de Habermas, que um conceito de verdade como consenso é insuficiente por não abranger o aspecto da correspondência da verdade. Seria preciso esse complemento na teoria discursiva de Habermas. Mesmo que se cumpram as condições ideais de fala, tal

¹³ Thomas McCarthy argumenta que nem todo consenso pode ser garantia da verdade.

fato não significa que as razões alegadas no processo deliberativo tenham sido boas. Um consenso falso pode ser racional no sentido de que foi alcançado sob condições formais de uma situação ideal.

Habermas, a partir disso, reformulou sua concepção de verdade, distinguindo *verdade* de *justificação*. Ele assume que o consenso não pode ser considerado como um critério, mas deve ser visto como um mecanismo de certificação da verdade. Ele relaciona o conceito discursivo mantido de aceitabilidade racional com um conceito de verdade pragmático, não epistêmico, sem assimilar a verdade à assertibilidade ideal.

Inicialmente, Habermas, na *Teoria do agir comunicativo* (2012b, 2012c), apresentou uma teoria consensual da verdade: o consenso era tido como o critério de verdade. O que é verdadeiro seria aquilo advindo de um consenso racional e universal, como consequência de um diálogo numa situação ideal de fala. Entretanto, como demonstra Puntel (2013), Habermas viu as dificuldades dessa concepção, uma vez que há uma incapacidade de explicar por que mesmo as asserções mais exaustivamente justificadas podem ser falsas. Habermas trabalha atualmente com uma concepção de verdade orientada realisticamente, denominada de *realismo epistemológico pragmático*.

Os principais passos de Habermas na apresentação e explicação de sua nova concepção pragmático-realista da verdade, segundo Puntel (2013), são os seguintes: 1) o ponto de partida são pretensões de verdade feitas no mundo da vida; 2) a verdade é conceitualmente (não epistemologicamente) desconectada da justificação; a verdade é transcendente à justificação; 3) a verdade implica uma referência a um mundo objetivo, independente; 4) a verdade articula a conexão entre a sentença/proposição qualificada como verdadeira e o mundo.

Habermas (2004d) explica que argumentos que nos convencem da verdade de “p” podem se revelar falsos em outra situação epistêmica. Ou seja, por mais que “p” seja bem justificado, ele pode ainda revelar-se falso. A argumentação permanece, reforça ele, como o único meio disponível para se certificar da verdade, de modo que não há outra maneira de examinar as pretensões de validade tornadas problemáticas. Entretanto, a justificação não pode ser validada ainda como verdade. Habermas, então, pretende salvar a dimensão do mundo objetivo em sua teoria.

Ele estabelece um conceito de verdade em que as pretensões de validade transcendam toda justificação: “[...] depois da destranscendentalização do sujeito cognoscente, continua a existir uma lacuna entre o que é verdadeiro e o que conta como justificado ou racionalmente aceitável para nós” (HABERMAS, 2002b, p. 44). Habermas pretende assegurar a diferença entre verdade e aceitabilidade racional. Contudo, tal diferença coloca os sujeitos

numa situação paradoxal. De um lado, sem acesso direto às condições de verdade, eles só podem resgatar as pretensões de validade por meio de boas razões; de outro, as melhores razões são também falíveis. Portanto, Habermas defende que o abismo entre aceitabilidade racional e verdade não pode ser transposto, uma vez que todo acordo alcançado pela justificação é também falível.

Habermas (2004d) destaca que verdade e falibilidade são dois lados de uma mesma moeda. Ele entende que falta à justificação, no sentido de Rorty, uma referência aos objetos. Nesse sentido, as pretensões de validade devem transcender o contexto, não se satisfazendo apenas com a justificação alcançada. O verdadeiro, para Habermas, deve ser defendido em todos os contextos possíveis.

Segundo ele, uma concepção que faça justiça à intuição realista de um mundo que existe independentemente de nós, mesmo sem a representação de uma correspondência entre proposições e fatos, favorece o projeto de explicar os aspectos nos quais a verdade e a correção, ao mesmo tempo, assemelham-se e distinguem-se. Em suma, a verdade é um conceito que transcende toda justificação, não podendo ser identificada com o conceito de assertibilidade idealmente justificada, tal qual acontece na correção normativa.

De acordo com Habermas, a conexão interna entre verdade e justificação não é uma questão epistemológica, pois não está em jogo a representação correta da realidade, mas uma *práxis que não pode vir abaixo*. O entendimento mútuo não pode funcionar sem que os envolvidos se refiram a um único mundo objetivo, dentro de um espaço público intersubjetivamente partilhado. O conceito discursivo de verdade não é exatamente falso, mas insuficiente: ele não explica o que nos autoriza a ter por verdadeiro um enunciado suposto como idealmente justificado. Dessa forma, asserções bem justificadas podem se revelar falsas, porque a verdade deve transcender qualquer contexto de justificação.

O conceito habermasiano de verdade deixa intacta a força racionalizante própria de uma forma de argumentação pública e inclusiva, descentrada entre pessoas de direitos iguais, mas relacionando sempre com algo do mundo objetivo. A correção de juízos e normas morais, por sua vez, não dispõe de tal ponto de referência que transcenda toda justificação. O conceito da correção normativa se reduz à assertibilidade racional numa situação ideal de fala.

Puntel (2013) destaca uma crítica a Habermas, apontando-nos uma dimensão não aprofundada por este. Puntel, com razão, critica Habermas, à medida que este rejeita a teoria tradicional da verdade sem oferecer uma explanação mínima do que ele chama de conexão ou entrelaçamento de verdade e mundo. Sua concepção realista pragmática permanece vaga,

uma vez que há uma dicotomia entre mundo da vida e mundo objetivo. Este, em Habermas, permanece sempre intocado e inalterado.

Se Habermas acertou, por um lado, em separar *verdade* de *justificação*, ele simultaneamente também criou um novo problema em sua filosofia. O que realmente Habermas chama de *mundo objetivo*? O que de fato significa *verdade* em Habermas, visto que esta se relaciona com um mundo objetivo que apenas podemos pressupor, mas não tematizar, tal qual uma práxis que não pode vir abaixo? Que dimensão é essa que transcende a justificação?

2.3.2.3 O estatuto do mundo objetivo em *Verdade e justificação*: de um novo acerto a um novo problema

Segundo Clístenes França (2015), Habermas, em *Verdade e justificação*, substituiu sua outrora teoria da verdade por uma teoria da justificação, deixando de oferecer-nos uma teoria da verdade genuína. Uma teoria da verdade e uma teoria da justificação são empreendimentos teóricos distintos. A primeira teoria da verdade de Habermas, dos tempos do *Agir comunicativo*, era uma teoria antirrealista, pois, como vimos antes, a verdade era algo sinônimo de justificação. Ela não dependia da ocorrência no mundo de um estado de coisas, tendo a ver com a legitimação das pretensões de validade dos falantes.

Já em *Verdade e justificação*, a verdade não se circunscreve à esfera do discurso; ela sempre o ultrapassa. Portanto, o máximo que podemos afirmar sobre a aceitabilidade racional de uma asserção é que *muito provavelmente ela é verdadeira, mas não podemos garantir que isso ocorra de fato*. Critérios de autorização, entretanto, são formulados por teorias da justificação, e não por teorias da verdade. França (2015) levanta a hipótese de que, em *Verdade e justificação*, Habermas apresenta uma teoria da justificação, e não mais uma teoria da verdade. Habermas não pode mais dizer em que a verdade consiste, mas apenas indicar o que nossas intuições pragmáticas realistas nos afirmam que ela seja.

Para França (2015), à luz de Kirkham, uma teoria da verdade seria uma teoria metafísica que buscaria fixar uma definição do que seja a verdade. Uma teoria metafísica da verdade, contudo, não procuraria oferecer mecanismos que nos auxiliassem a determinar quando nos encontramos de posse de um conhecimento verdadeiro. Já uma teoria da justificação busca indicar as evidências e garantias que algo deve possuir para ser considerado como provavelmente verdadeiro. Critérios de autorização são formulados por teorias da justificação, e não por teorias da verdade.

Habermas apresentaria, em *Verdade e justificação*, uma teoria da justificação, e não mais uma teoria da verdade. A incorporação de aspectos realistas ao conceito da verdade na pragmática formal de Habermas resultou no abandono de se oferecer uma definição positiva do que é a verdade de fato. Como pensar, a partir disso, o problema do mundo?

Habermas defende uma concepção realista de mundo, como não igual ao mundo vivido, à medida que ele o caracteriza como um mundo de objetos independentes. Ele chega ao mundo objetivo somente através de análises das ações e discursos que os falantes e agentes realizam no processo comunicativo. Mas isso não transcende a dimensão da comunicação. Segundo Puntel, Habermas sempre privilegia a dimensão pragmática em relação à semântica, embora defenda que são duas dimensões co-originárias.

Ele supõe que o “próprio mundo” é o “próprio mundo” apenas se permanecer completamente intocado pela linguagem. Habermas separa fatos de objetos. Ele não menciona a perspectiva de que, ao identificarmos os objetos como elementos do “próprio mundo”, nós já estamos falando acerca desses objetos pertencentes ao “próprio mundo”. Aqui há, como pano de fundo, a clássica crítica de Hegel a Kant.

Se os fatos acerca dos objetos não têm um *status* ontológico, então somos confrontados com uma declaração incorreta. Com efeito, para que tenha um significado inteligível, ‘ser acerca de um objeto’, deve ser entendido como ‘alcançar’ ou ‘atingir’ ou ‘concernir’ o próprio objeto; é algo sem sentido declarar um fato acerca de um objeto e então defender que este fato nada tem a ver com o objeto. Se o fato expresso nada tem a ver com o objeto, o objeto permaneceria em um esplêndido isolamento, desconhecido, inarticulado. O processo de aprendizagem que torna possível a expressão de fatos acerca dos objetos não teria qualquer sentido. (PUNTEL, 2013, p. 206).

Habermas, por sua vez, defende uma concepção nominalista do mundo: o mundo é a totalidade de objetos dos quais podemos estabelecer fatos. Segundo Habermas, os fatos são o que nós declaramos *acerca dos objetos*. Ele enfatiza que o nominalismo é menos suspeito do que outras posições ontológicas, especialmente as posições que atribuem um *status* ontológico aos fatos. De acordo com Puntel, o argumento de Habermas é incoerente, visto que, se os fatos têm uma relação essencial com a linguagem, o mesmo deve ser dito dos objetos. Se os fatos estão entrelaçados com a linguagem porque podem ser expressos, o mesmo ocorre com os objetos, haja vista que podem ser *referidos a algo*. Habermas, porém, defende que apenas os fatos são tocados pela linguagem, não os objetos.

Podemos dizer que há um abismo que separa a dimensão pragmática da semântica em Habermas, embora ele sempre argumente que são duas perspectivas inseparáveis. Esse é um aspecto a ser criticado no pensamento de Habermas, à medida que ele não concilia, de

fato, a pragmática e a semântica. Segundo Manfredo Oliveira (2010a), do pressuposto metodológico fundamental da razão comunicativa, Habermas deriva uma consequência temática drástica, ou seja, a restrição do tema da filosofia à dimensão do mundo da vida. Dessa forma, como também aponta Puntel (2013), a abordagem pragmática habermasiana considera que as estruturas e práticas da comunicação do mundo da vida são a base única, última e decisiva do pensar filosófico, privilegiando a linguagem natural em sua integralidade.

Habermas, em *Verdade e justificação*, distingue entre as funções expositiva (*Darstellung*) e comunicativa (*Kommunikation*) da linguagem natural, afirmando que elas se pressupõem mutuamente, aceitando a tese de Michael Dummett. Porém, Habermas privilegia claramente a dimensão pragmática, colocando a semântica em segundo plano. O resultado é que o problema do mundo objetivo, em Habermas, não é explorado suficientemente em sua teoria, aparecendo apenas como pressuposição formal.

Não há uma clareza acerca da relação entre verdade e mundo objetivo, apesar de este ser determinante na sua nova teoria da verdade. Nesse sentido, podemos dizer que há um déficit ontológico em Habermas, pois a ontologia aparece sempre à sombra em seu quadro referencial teórico, mas nunca como algo tematizado, e sim pressuposto formalmente. Ou seja, há uma postulação da dimensão ontológica, e não propriamente da ontologia, que é a teoria dessa dimensão. A semântica é reduzida à pragmática (ou pelo menos articulada em função da pragmática e a ela submetida), referência central de toda a filosofia de Habermas.

Como vimos antes, Habermas diz que a justificação não pode ser mais um critério de verdade, mas ela continua sendo um mecanismo de certificação da verdade. De acordo com Puntel (2008), porém, quando uma sentença é qualificada como verdadeira, supõe-se a correspondência com algo no mundo, levantando-se a questão de como deve ser concebido esse algo.

Se assim é, ele [Habermas] deveria reconhecer que esta articulação ou conexão é exprimível e, portanto, não somente pode, mas deve ser explicitada – caso contrário, falar dela seria vazio e autocontraditório. Mas isto é algo que Habermas poderia ou deveria aceitar? De fato, ele não apresenta qualquer explicação relevante da dimensão da conexão ou entrelaçamento, e isto deve ser considerado como resultado de sua posição pós-metafísica. (PUNTEL, 2013, p. 198).

Segue-se daí que a articulação teórica da dimensão pressuposta – do entrelaçamento/conexão de verdade e mundo – não pode ser realizada pelo discurso pragmático ou dentro de seu quadro referencial teórico pragmático. Isso torna claro que a afirmação de Habermas a respeito de uma verdade incondicional é extremamente restrita. Em suma, é uma

afirmação dentro do âmbito da pragmática, que torna Habermas incapaz de articular uma verdade genuinamente incondicional.

Ele fala da importância de se reconhecer a dimensão da validade incondicionada, mas não avança para além de tal afirmação. Se há a necessidade de separar verdade de justificação, ele teria que aprofundar e tematizar o que está chamando de verdade e mundo objetivo. Ou seja, que algo é esse que se encontra para além da justificação e que, ao mesmo tempo, pode pôr abaixo as justificações no mesmo instante em que só temos acesso ao mundo objetivo pelas próprias justificações?

A mesma crítica de Puntel a Habermas pode ser feita a toda a tradição transcendental oriunda de Kant¹⁴. Este afirma que a representação das coisas como nos são dadas deve regular-se como fenômenos, e não como coisas em si. Em Kant, não é possível, no conhecimento *a priori*, acrescentar aos objetos nada a não ser o que o sujeito pensante toma de si mesmo.

Todavia, Kant exemplifica que, se não é possível conhecermos os objetos como coisas em si mesmas, podemos, contudo, pensá-los. Habermas segue a mesma perspectiva de Kant, postulando a intersubjetividade destranscendentalizada no lugar do sujeito transcendental. Porém, a orientação continua a mesma, quando Habermas afirma que podemos conhecer apenas os fatos, não os objetos do mundo. O mundo, diz ele (2007), não nos impõe sua linguagem; ele não fala e só responde em sentido figurado.

Habermas elabora uma teoria filosófica centrada na dimensão comunicativa (pragmática). Seria a partir dela que outras dimensões poderiam ser compreendidas. Percebemos que a dimensão expositiva (semântica) é posta em segundo plano. Em Habermas, o modo como as coisas do mundo são apreendidas e denominadas se orienta no contato comunicativo entre pessoas. O mundo objetivo, para ele, só é conhecido com base na relação com o quadro referencial da comunicação. Ele é apenas considerado de tal modo que a interação entre pessoas se faça possível. Contudo, Habermas não se interroga pela condição de inteligibilidade da própria pragmática.

Uma pergunta permanece sem resposta em Habermas: o que significa compreender *algo*? É preciso destacar, contra ele, que há um déficit acerca de uma consideração da linguagem em sua dimensão estrutural no que diz respeito à dimensão ontológica e à dimensão

¹⁴ “Denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecimento de objetos, na medida em que ele deva ser possível *a priori*. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia filosofia transcendental” (KANT, 1974a, p. 33).

metafísica. Isso terá, como veremos no decorrer da tese, sérias consequências em sua análise limitada da religião, pensada apenas como dimensão pragmática.

Habermas, de fato, é coerente com sua preocupação em distinguir a verdade da justificação, tendo em vista também as questões de sua filosofia política¹⁵. Ele defende a formulação de critérios universais e justos, em analogia às condições de verdade que transcendem a justificação. Esse aspecto aparece na prioridade habermasiana do justo sobre o bem, ou seja, na defesa de critérios justos e imparciais fundamentados discursivamente, frente a critérios construídos tendo como referência uma determinada cultura. Os sujeitos precisam, em suas pretensões de validade, pressupor um mesmo mundo em comum para todos, seja na intervenção ou tematização do mundo.

Habermas explica que, embora não possamos falar de uma verdade objetiva na dimensão política, podemos falar de uma universalidade, em analogia com essa mesma dimensão objetiva que transcende a justificação. Isso, como veremos no capítulo seguinte, será determinante na defesa da primazia do justo sobre o bem, isto é, na ênfase de uma possível construção de critérios de justiça imparciais, discursivamente fundamentados.

Aqui há um ponto determinante no pensamento habermasiano no que diz respeito às discussões envolvendo ética e normatividade, a saber, a ideia de que os sujeitos, embora partam de seus contextos linguísticos e mundos vividos específicos, transcendem, ao mesmo tempo, tais contextos. Contudo, Habermas destaca que, ainda que haja analogia entre verdade e correção normativa (ou justificação), a primeira tem a ver com o mundo objetivo que somos obrigados a pressupor, e a segunda, por seu turno, com as questões da filosofia política. Posto isso, podemos ainda falar de *verdade* na ética, no âmbito do pensamento pós-metafísico ou apenas de *justificação* e *correção normativa*?

2.3.2.4 Sentenças éticas são passíveis de verdade no pensamento pós-metafísico?

Como nos mostra Dutra (2003), Habermas pretende que fortes exigências comunicativas sejam capazes, a partir de si mesmas, de dar um caráter de transcendência à correção normativa, colocando a justificação racional ofertada num procedimento discursivo em analogia com a verdade que também transcende toda justificação.

Assim como a verdade é traduzida num conjunto de ações pragmáticas que a põe em contato com um mundo objetivo, independentemente de nossos conceitos, a correção

¹⁵ Thomas McCarthy (2013), por exemplo, destaca que Habermas pretendeu reconstruir uma teoria da sociedade com intenção *prática*.

normativa também é traduzida num conjunto de posições valorativas, criando vínculos axiológicos, convicções que guiam a ação. Tal qual na verdade, a separação entre o justo e o bem visa a resgatar a validade moral, num nível mais abstrato, frente ao desmoronamento das tradições morais através da modernidade.

Conforme Candiotti (2008), a distinção proposta por Habermas entre verdade e justificação relaciona-se igualmente com o alcance discursivo no âmbito moral. Enquanto a ideia da verdade tem referência no mundo objetivo, a validade de uma norma no mundo social consiste na perspectiva de ser reconhecida à luz da situação ideal de fala. É certo, para Habermas, que a correção normativa não tem um ponto de referência a objetos, o que se exige dos enunciados verdadeiros. As convicções morais não são questionadas pela resistência do mundo objetivo, mas sim por dissensos no mundo social.

O sentido de correção reduz-se a uma aceitação idealmente justificada. Ao construir um mundo de relações interpessoais, contribuimos para preencher as condições de validade dos juízos e normas morais. A ausência de conotações ontológicas, na correção normativa, não pode prejudicar a pretensão de validade universal, que diz respeito às relações de reconhecimento aceitas como justas por todos os envolvidos, sejam crentes ou não, na busca de critérios normativos imparciais no mundo marcado pelo pluralismo simbólico. Diferentemente da verdade, a correção normativa relaciona-se com a aceitabilidade idealmente justificada, portanto com as questões da filosofia política.

No lugar da resistência dos objetos, nos quais nos esfregamos no mundo da vida, entra aqui a dos adversários sociais, cujas orientações axiológicas conflitam com as nossas. Essa objetividade de um espírito alheio é, de certo modo, feita de um material mais brando que a objetividade de um mundo surpreendente. No entanto, para que as pretensões de validade moral devam sua força obrigatória a uma incondicionalidade *análoga à verdade*, é preciso que a orientação pela sempre mais expandida inclusão de pretensões alheias e outras pessoas possa compensar a ausência da referência ao mundo objetivo. (HABERMAS, 2004d, p. 53, grifo do autor).

Enquanto falta à validade deontológica dos enunciados morais as conotações ontológicas da validade veritativa, entra no lugar da referência ao mundo objetivo a ideia regulativa de inclusão recíproca de pessoas estranhas umas às outras num mundo inclusivo. A existência de estados de coisas relaciona-se com o sentido deontológico de que normas morais merecem o reconhecimento de todos. Porém, não podemos assimilar o mundo moral ao objetivo. É possível, no entanto, como ressaltamos antes, fazer uma analogia entre o mundo objetivo e o sentido deontológico das normas construídas universalmente, através de um critério deliberativo e discursivo do justo. Nesse sentido, França (2016, p. 152, grifo do autor) nos esclarece que:

Tanto a verdade dos enunciados descritivos quanto a correção normativa dos enunciados morais têm por condição *sine qua non* o envolvimento dos sujeitos em processos argumentativos que visem à construção de um entendimento intersubjetivamente partilhado. Por outro lado, a verdade distancia-se da correção normativa por referir-se a uma realidade independente que *transcende toda forma de justificação*, inclusive aquela realizada sob condições ideais de fala, e isso é uma novidade que Habermas apresenta em seu livro *Verdade e justificação* em relação a suas posições anteriores. O componente ontológico da verdade, mesmo que entendido em seu sentido fraco, impede a identificação entre a verdade e o resultado do processo justificacional que é a aceitabilidade racional.

Numa analogia ao que ocorre no debate sobre verdade e justificação na filosofia teórica, Habermas, na filosofia política, mantém a perspectiva de se partir do contexto, mas igualmente ir além do contexto pelas justificações do mundo da vida, na defesa do justo sobre o bem. Ele entende que, no caso da validade deontológica, a ideia regulativa é a da inclusão mútua de sujeitos em princípio estranhos entre si, num mundo de relações interpessoais possibilitadas por uma ordem justa. Portanto, o preenchimento da função expressiva e interativa também se mede em condições análogas às da verdade.

Se Habermas acerta na proposta de separar a verdade da justificação, haja vista o problema da universalidade e da objetividade (de um mesmo mundo para todos), ele, ao mesmo tempo, não consegue esclarecer como ocorre a relação da co-originaridade entre exposição e comunicação, não aprofundando o estatuto que o mundo possui em sua filosofia teórica. Habermas não avança de forma mais profunda acerca de questões ontológicas exigidas por sua nova posição realista-pragmática. Isso terá sérias consequências na sua análise da religião, centrada apenas na dimensão pragmática.

Ele ignora ou tenta fazer desaparecer questões filosóficas que tradicionalmente seriam chamadas de metafísicas, tal qual a tematização do mundo. Como ressalta Puntel (2013), as tentativas de Habermas de abordar questões filosóficas centrais, sem deixar de ser fiel ao pensamento pós-metafísico, conduziram-no a problemas fundamentais, obscuridades, incoerências, ausências de esclarecimentos e soluções.

Habermas, assim, distingue verdade de correção normativa ou justificação, entendendo verdade, tal qual demonstra Puntel (2008), de alguma maneira no sentido da teoria da correspondência, relacionada ao mundo objetivo. Em distinção à validade da verdade, a correção normativa diz respeito à aceitabilidade idealmente justificada. Na filosofia política habermasiana, portanto, “[...] enunciados éticos não são verdadeiros ou não verdadeiros, mas apenas corretos ou incorretos” (PUNTEL, 2008, p. 395). Interessante é ver, como explica Puntel, que *justificação* é um conceito pragmático; já o de *fundamentação* não pode ser

entendido exclusivamente como conceito pragmático. Habermas, por exemplo, sempre fala de *fundamentação pós-metafísica* ou *pós-tradicional*.

Embora haja analogia entre verdade e correção normativa ou justificação, a verdade não aponta para as questões éticas da filosofia política, e sim para o mundo objetivo. Na filosofia política habermasiana, podemos falar em correção normativa e justificação em condições ideais. Os participantes do discurso, que tematizam pretensões de validade, têm de aceitar, mesmo em condições epistêmicas favoráveis, “[...] a melhor justificação possível de ‘p’, ao invés da ‘verdade’ de ‘p’” (HABERMAS, 2007, p. 100). A correção normativa esgota seu sentido nas condições ideais de justificação.

Essa perspectiva da filosofia teórica habermasiana é essencial para as questões de sua filosofia política que serão debatidas mais diretamente a partir do capítulo posterior. Como, então, enfrentar o problema do diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa, uma vez que os sujeitos partem de contextos distintos, necessitando estabelecer princípios normativos válidos para todos num mundo diferenciado e pluralista?

No próximo capítulo, veremos como Habermas fundamenta sua filosofia política, pois é a partir da ideia de democracia deliberativa e das diversas questões intrínsecas a ela (liberdade, soberania, direitos humanos, prioridade do justo sobre o bem, relação entre moral e direito, entre outras) que o problema do diálogo entre secularismo e religião poderá ser enfrentado na filosofia política.

Além disso, em que a centralidade da pragmática, que apontamos neste capítulo, influencia a compreensão habermasiana da religião e mesmo seu entendimento limitado da ética do bem, visto que Habermas a interpreta sempre como algo particularista, sem universalidade? Como conciliar tudo isso no quadro referencial teórico do pensamento “pós-meta-físico” e no conceito de democracia deliberativa, se é que é possível conciliar?

3 RECONSTRUINDO A TEORIA POLÍTICA ENTRE FACTICIDADE E VALIDADE

3.1 A compreensão habermasiana do modelo liberal de política

Em Habermas, não há como tematizar as questões da filosofia política em *Direito e democracia* sem passar antes pelos temas da filosofia teórica de *Verdade e justificação*, presentes no capítulo anterior, o que ocasionou mudanças significativas na teoria do agir comunicativo e mesmo em sua filosofia política. Em *Direito e democracia*, Habermas ainda não havia reformulado sua antiga teoria da verdade, separando-a da justificação, ocorrendo apenas anos depois, com *Verdade e justificação*, como vimos no capítulo anterior.

Por isso, é essencial destacar que as ideias contidas em *Direito e democracia*, obra de 1992, serão discutidas neste capítulo, mas a partir das inovações teóricas de *Verdade e justificação*, livro de 1999. Isso nos possibilitará ler a filosofia política habermasiana conectada com as mais recentes modificações teóricas apresentadas em *Verdade e justificação*, algo comumente não levado em consideração nos trabalhos sobre filosofia política em Habermas.

O direito e a democracia tornaram-se, no pensamento habermasiano, temas centrais, principalmente a partir de *Direito e democracia*. Na *Teoria do agir comunicativo*, de 1981, Habermas ainda não havia refletido temas de sua filosofia política, como liberdade, Estado democrático de direito, soberania popular e direitos humanos.

Além disso, em *Direito e democracia*, Habermas retoma algumas discussões políticas anteriores à *Teoria do agir comunicativo*, tal qual o problema da esfera pública. Com *Direito e democracia*, ele enfatiza que pretende mostrar “[...] que a teoria do agir comunicativo, ao contrário do que se afirma muitas vezes, não é cega para a realidade das instituições” (HABERMAS, 1997a, p. 11).

Reconstruiremos, neste capítulo, aquilo que podemos chamar de uma *Filosofia política de Jürgen Habermas*, por meio do conceito de *democracia deliberativa*. O pensamento pós-metafísico tornou possível, na filosofia política, a articulação do conceito de democracia deliberativa, mediado por uma crítica tanto ao liberalismo como ao republicanismo, que em Habermas ganha novos aspectos, através da tentativa de conciliação entre autonomia privada e pública.

Uma vez reconstruída a teoria política de Habermas, trata-se de mostrar quais são seus pontos adequados ou não, para enfrentarmos, enfim, o problema do diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa. Pensar com Habermas, porém, ao mesmo tempo, se necessário, contra ele.

Embora ele diga que, “a formação deliberativo-democrática constitui um procedimento adequado” para enfrentarmos o problema do diálogo entre secularismo e religião na democracia, ele, ao mesmo tempo, não demonstra nem sistematiza como isso ocorre em sua filosofia (HABERMAS, 2007, p. 136). A reflexão política, em Habermas, resulta também de um desafio de superar um suposto “déficit democrático” existente no interior da Teoria Crítica (SILVA, 2008), exceção feita aos trabalhos de Franz Neumann e Otto Kirchheimer (REPA, 2008b).

A preocupação com a fundamentação dos critérios normativos pelos quais se podem julgar processos emancipatórios ou regressivos é uma característica do pensamento habermasiano (REPA, 2008b). Com isso, chegamos a um ponto crucial: saber que critérios sustentam a crítica e a que padrões de medida o teórico pode recorrer para criticar fenômenos patológicos e suas causas.

Para Habermas, o marxismo, por exemplo, padeceu de uma falta de transparência sobre seus princípios normativos, apesar de sempre colocar em perspectiva a emancipação humana. Essa obscuridade normativa teve consequências políticas graves, como uma relação puramente instrumental com a democracia e os direitos humanos, tendo como referência as experiências do socialismo real. Habermas (1997b, p. 265) enfatiza que Marx e Engels deixaram de lado questões envolvendo a teoria da democracia: “Eles recusaram o formalismo jurídico e a esfera do direito como um todo”.

Para Habermas, Marx e Engels entenderam o socialismo como uma figura historicamente privilegiada, dotada de eticidade concreta, e não como um conjunto de condições necessárias para formas de vida emancipadas, sobre as quais os próprios envolvidos e afetados têm que se entender. As consequências “[...] não tardaram a se manifestar nas aporias do socialismo burocrático, apoiado numa vanguarda política calcificada em nomenclatura” (HABERMAS, 1997b, p. 266). Não por acaso, Fausto (2007, p. 17) argumenta que “[...] a crítica ao capitalismo é, muitas vezes, confundida com crítica à democracia, o que torna a reflexão do marxismo sobre a democracia insuficiente”.

Logo no prefácio de *Direito e democracia*, Habermas (1997a) afirma que pouco citará o nome de Hegel, apoiando-se mais na doutrina kantiana do direito. Essa atitude, diz ele, é consequência da timidez perante um modelo cujos padrões não conseguimos atingir. Para ele, o que outrora podia ser mantido no quadro da filosofia hegeliana exige hoje um pluralismo de procedimentos metodológicos, incluindo as perspectivas da teoria do direito, da sociologia e da história do direito, bem como da teoria moral e da sociedade.

Habermas (1997b), primeiramente, expõe as concepções liberais e republicanas de política, para chegar, partindo do que há de positivo nos dois ideais, a um terceiro modelo novo de política: a deliberativa. Ele argumenta que, na concepção liberal de política, o Estado é um aparato da administração pública, estruturado segundo leis de mercado. A política, sob essa perspectiva, tem a função de congregar e impor interesses sociais, mediante um aparato estatal já especializado no uso administrativo do poder político.

Na perspectiva liberal, o processo democrático se realiza exclusivamente na forma de compromissos de interesses. E as regras da formação do compromisso, que devem assegurar a equidade [*sic*] dos resultados, e que passam pelo direito igual e geral ao voto, pela composição representativa das corporações parlamentares, pelo modo de decisão, pela ordem dos negócios, etc., são fundamentadas, em última instância, nos direitos fundamentais liberais¹⁶. (HABERMAS, 1997b, p. 19).

A política liberal é determinada pela concorrência entre aqueles que agem estrategicamente, almejando a manutenção ou a conquista de posições de poder. O êxito nessa concepção de política é medido de acordo com a concorrência dos cidadãos em relação a pessoas e programas, o que se quantifica a partir dos números de votos. Desse modo, as eleições têm a mesma estrutura que os atos eletivos de participantes do mercado voltados à conquista de êxito, uma vez que os partidos políticos lutam numa perspectiva que se orienta pela busca do sucesso. Os eleitores licenciam, através dos partidos políticos, o acesso a posições de poder, por meio de uma democracia indireta.

O modelo de política liberal não consiste na autodeterminação democrática das pessoas que deliberam, tal qual no formato republicano de política. No liberalismo, a ênfase é dada na liberdade como autonomia individual. Nas palavras de Locke (1978b, p. 45), “[...] cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo”. Nesse sentido, os direitos humanos possuem uma maior relevância em relação ao ideal da soberania popular, pois há o destaque da autonomia privada em contraposição à pública.

Os liberais destacam a institucionalização jurídica de liberdades iguais, entendendo-as como direitos subjetivos. Para eles, os direitos humanos possuem um primado normativo em relação à democracia republicana. Na interpretação liberal, a formação democrática da vontade tem como principal função a legitimação do exercício do poder político, mediante uma normatização constitucional.

¹⁶ “*Nach liberaler Auffassung vollzieht sich der demokratische Prozeß ausschließlich in der Form von Interessenkompromissen. Die Regeln der Kompromißbildung, die über das allgemeine und gleiche Wahlrecht, über die representative Zusammensetzung der parlamentarischen Körperschaften, über den Entscheidungsmodus, die Geschäftsordnung usw. die Fairneß der Ergebnisse sichern sollen, werden letztlich aus liberalen Grundrechten begründet*” (HABERMAS, 1992a, p. 359).

Na democracia liberal, afirma Habermas (2003), o processo democrático de criação de leis legítimas exige determinada forma de institucionalização jurídica. Tal “lei fundamental” é introduzida como condição necessária e suficiente para o processo democrático, não como resultado deste, dado que a democracia não pode ser definida pela própria democracia. Os direitos liberais são entendidos como garantias de determinadas liberdades subjetivas. Os direitos subjetivos definem liberdades de ação iguais para todos os indivíduos ou pessoas jurídicas, tidas como portadoras de direitos.

O liberalismo, explicita Habermas (2002a), que remonta a Locke, conseguiu exorcizar, a partir do século XIX, o perigo das maiorias tirânicas, postulando, contra a soberania do povo, a procedência dos direitos humanos. A autonomia privada dos membros da sociedade seria garantida por intermédio dos direitos humanos (os direitos clássicos à “liberdade, à vida e à propriedade”).

Não por acaso, Locke (1978b, p. 46) afirma que cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa, uma vez que a mesma, através do trabalho, fundamenta também o indivíduo: “O trabalho que era meu, retirando-os do estado comum em que se encontravam fixou a minha propriedade sobre eles”. Para ele (1978b), no *Segundo tratado sobre o governo*, o homem tem o dever não só de preservar sua propriedade (a vida, a liberdade e os bens) contra os danos e ataques dos outros homens, mas também de julgar e castigar as infrações a essa lei.

Há, em Locke, e também na tradição liberal como um todo, uma perspectiva determinante, que é a da obediência necessária às normas, pois as infrações cometidas contra a sociedade devem ser penalizadas de acordo com o estabelecido em lei. Tudo isso constitui, para ele, a sociedade política, porque ninguém pode isentar-se das leis que regem uma sociedade. Do contrário, o homem se encontraria ainda no estado de natureza, não podendo ser membro ou parte da sociedade civil. Segundo ele, a sociedade política não pode existir sem ter em si o poder de preservar a propriedade, de modo que um governo sem lei é inconcebível e incompatível com a sociedade dos homens.

Locke afirma que o poder absoluto também é limitado, restringindo-se aos seus objetivos pactuados pelos homens. Há, em Locke, o direito à resistência, caso o Estado descumpra o pacto social e desobedeça ao direito natural: os liberais destacam o perigo de uma tirania da maioria, postulando o primado dos direitos humanos, que garantem as liberdades pré-políticas do indivíduo, opondo-se também à vontade soberana do legislador político.

Sobre os aspectos negativos da política liberal, Habermas explica que essa destaca unicamente uma política ligada ao aparelho do Estado, desprezando o conjunto de cidadãos

capazes de agir. Tal centralismo político impede o potencial comunicativo dos cidadãos, já que seria o Estado unicamente o encarregado do fazer político. Todavia, Habermas considera positiva a questão da normatização jurídica e a ênfase nas liberdades individuais e nos direitos humanos, presentes no modelo liberal (aspectos esses da política liberal de que Habermas se utilizará na elaboração do conceito de democracia deliberativa), que, em contrapartida, é deixado em segundo plano no modelo republicano de política, que veremos a seguir.

3.2 A compreensão habermasiana do modelo republicano de política

Acercas da visão republicana, Habermas (2002a) demonstra que, ao contrário da liberal, a política é constitutiva do processo de coletivização social como um todo. O republicanismo defende princípios de participação e comunicação que possibilitam a autodeterminação dos cidadãos. Concebe-se a política como forma de reflexão sobre um contexto de vida ético. Habermas destaca que ela constitui o *medium* em que os integrantes de comunidades solidárias, surgidas de forma natural, conscientizam-se de sua interdependência mútua. No republicanismo, a formação da vontade tem a função de constituir a sociedade como uma coletividade política e de manter viva a cada eleição a lembrança desse ato fundador.

Desse modo, os cidadãos dão forma e prosseguimento às relações preexistentes de reconhecimento mútuo, transformando-as, de forma voluntária e consciente, em uma associação de jurisconsortes livres e iguais. Os representantes de um humanismo republicano dão destaque ao valor próprio, não instrumentalizável, da auto-organização dos cidadãos, de modo que, aos olhos de uma comunidade naturalmente política, os direitos humanos só se tornam obrigatórios como elementos de sua própria tradição, assumida conscientemente.

Na interpretação republicana, a formação democrática da vontade se realiza na forma de um autoentendimento ético-político. Então, a liberdade se relaciona com a autonomia do povo soberano que se autodetermina. De acordo com a leitura habermasiana do republicanismo, há uma ênfase na autonomia pública em relação à privada, como também na soberania do povo em contraposição aos direitos humanos. A formação política da vontade constitui o *medium* através do qual a sociedade se entende como um todo estruturado politicamente. O republicanismo, contextualiza Habermas, que remonta a Aristóteles, sempre colocou a liberdade antiga (da comunidade) na frente da liberdade moderna (do indivíduo).

No Livro Primeiro de *A política*, Aristóteles (1253a2) destaca que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, à medida que a natureza compele todos os homens a se associarem. Para Aristóteles, o homem, tendo atingido sua perfeição, é o

mais excelente de todos os animais; entretanto, é o pior quando vive isolado. Apenas o homem, para Aristóteles, entre todos os animais, tem o dom da palavra. Esta tem por finalidade compreender o que é útil ou prejudicial e, por conseguinte, o que é justo ou injusto.

No Livro Segundo de *A política*, Aristóteles (1261a2) diz que de nada participar é impossível, porque a sociedade política é uma espécie de comunidade, uma vez que a cidade pertence em comum a todos os cidadãos. Aqui, o conceito de cidadania está diretamente relacionado à prática de deliberar, num mesmo solo, em torno das questões acerca da cidade. Chamamos cidade, diz Aristóteles (1275b8), no Terceiro Livro de *A política*, à multidão de cidadãos capaz de bastar a si mesma e de obter tudo que é necessário à sua existência. A cidade é a associação dos homens livres, o que significa dizer que a associação política constitui a realização da natureza humana. A política, no sentido aristotélico, é considerada a mais elevada das ciências. Seu bem é a justiça, isto é, a utilidade geral.

Aristóteles foi o primeiro filósofo a distinguir a ética da política, porque a primeira diz respeito à ação voluntária e moral do indivíduo como tal; já a segunda tem a ver com as vinculações do sujeito com a comunidade que delibera quanto às questões públicas. No republicanismo, a sociedade é por si mesma sociedade política – *societas civilis*; pois, na prática de autodeterminação política, a comunidade toma consciência de si mesma, por meio da vontade coletiva dos sujeitos. Nesse sentido, o indivíduo, para os gregos, não possui o mesmo sentido dos modernos, haja vista que aqui o indivíduo encontra-se, desde sempre, numa convivência com outros indivíduos: a vida em comum tem seu fundamento na virtude.

No modelo republicano, segundo Habermas (2002a), há uma base social autônoma por parte dos cidadãos, que independe da administração pública e da mobilidade socioeconômica privada, impedindo a comunicação política de ser tragada pelo Estado e assimilada totalmente pelo mercado. A democracia, no sentido republicano, tem como fundamento a auto-organização política da sociedade.

Disso resulta uma compreensão de política dirigida polemicamente contra o aparelho do Estado. Na interpretação republicana, o povo é o titular de uma soberania que não se deixa representar: o poder constituinte baseia-se na prática de autodeterminação das pessoas privadas, não de seus representantes.

Além de Aristóteles, Habermas cita Rousseau¹⁷, como um dos nomes fundamentais do republicanismo, para o entendimento da democracia deliberativa. De acordo com

¹⁷ Habermas, quando se refere ao republicanismo, fala a respeito da tradição republicana vinda de Aristóteles e Rousseau. O republicanismo, porém, tal qual destaca Bignotto (2013), possui várias tradições, com suas respectivas diferenças, a saber: a matriz romana, italiana, inglesa, francesa e norte-americana.

Rousseau (1978), só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado, tendo em vista o bem comum. No capítulo I, intitulado “A soberania é inalienável”, do Livro Segundo do *Contrato social*, Rousseau afirma que o soberano é um ser coletivo, movido pela vontade geral. A soberania da vontade geral só pode ser representada por ela mesma. “A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte” (ROUSSEAU, 1978, p. 44). É nula, explica Rousseau, toda lei que o povo diretamente não ratificar.

Segundo ele, o povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade. Por isso, não pode ser considerado livre um povo que possui representantes. “Afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade” (ROUSSEAU, 1978, p. 43-44).

Além disso, Rousseau (1978, p. 68) enfatiza que cada povo pode ter um sistema particular de instituições: “Em uma palavra, além das máximas comuns a todos, cada povo reúne em si alguma coisa que o dirige de modo todo especial e torna sua legislação adequada somente a si mesmo”. Tal perspectiva pode ser identificada nas correntes filosóficas contemporâneas do comunitarismo e do multiculturalismo, que defendem, ao contrário de Habermas, uma prioridade do bem frente ao justo.

Para Rousseau, o poder pertence ao povo e não pode pertencer senão a ele. Há, na política republicana, uma dependência do poder administrativo em relação ao comunicativo, decorrente do processo de formação da vontade e opinião pública. Ou seja, o paradigma da política republicana não é o mercado, e sim a interlocução entre os cidadãos.

No entendimento republicano, a formação política da opinião e da vontade, na esfera pública e no parlamento, não obedece às estruturas de processos do mercado, mas às estruturas próprias de uma comunicação pública orientada pelo entendimento. Para a política no sentido de uma prática de autodeterminação de cidadãos, o paradigma não é o mercado, mas o do diálogo¹⁸. (HABERMAS, 1997a, p. 338).

Nada mais perigoso, diz Rousseau, que a influência dos interesses privados nos negócios públicos. Nesse sentido, há menos centralização do poder administrativo e estatal, em prol da capacidade comunicativa dos cidadãos. Esse aspecto é o que Habermas considera

¹⁸ “Nach republikanischer Auffassung gehorcht die politische Meinungs – und Willensbildung in Öffentlichkeit und Parlament nicht den Strukturen von Marktprozessen, sondern den eigensinnigen Strukturen einer verständigungsorientierten öffentlichen Kommunikation. Für Politik im Sinne einer Praxis staatsbürgerlicher Selbstbestimmung ist das Paradigma nicht der Markt, sondern das Gespräch” (HABERMAS, 1992a, p. 331-332).

positivo no modelo republicano, que o influenciará no conceito de democracia deliberativa (DUTRA, 2012).

Habermas argumenta que o modelo republicano de política tem a seu favor o fato de se firmar no sentido radicalmente democrático de uma auto-organização da sociedade pelos cidadãos, por via comunicativa, não remetendo os fins coletivos somente a uma negociação entre interesses particulares opostos. “Segue-se daí que o primeiro de todos os bens não é a autoridade, mas a liberdade” (ROUSSEAU, 2004, p. 81). Em Rousseau, há uma radical crítica à representação, pois uma verdadeira democracia acontece apenas à medida que o povo participa diretamente das decisões.

A ideia de representantes, explica Rousseau, é moderna, vindo também do governo feudal. Nas antigas repúblicas, diz ele, jamais o povo teve representantes, não se conhecendo tal palavra: “[...] falo somente das razões pelas quais os povos modernos, que se crêem [*sic*] livres, têm representantes, e porque os povos antigos não os tinham. De qualquer modo, no momento em que um povo se dá representantes, não é mais livre; não mais existe” (ROUSSEAU, 1978, p. 100).

Portanto, em Rousseau, há a valorização da chamada liberdade dos antigos, ou seja, a liberdade da comunidade, porquanto o verdadeiro fundamento da sociedade faz-se por meio do povo. Rousseau fala acerca de um *eu* comum que caracteriza a vontade do povo. Essa pessoa pública, que se forma pela união de todas as outras, explica ele, tomava antigamente o nome de *cidade*, assumindo hoje a designação de *república* ou de *corpo político*.

Para Habermas, entretanto, há uma sobrecarga ética do cidadão em Rousseau, quem, de acordo com a leitura habermasiana, contou com virtudes políticas ancoradas no *ethos* de uma comunidade mais ou menos homogênea, integrada através de tradições culturais comuns, algo insustentável, hoje em dia, em sociedades plurais e complexas. Essa é a mesma crítica que Habermas fará a comunitaristas, como Charles Taylor. Trata-se, em Habermas, de pensar a possibilidade de fundamentar normas justas e imparciais a partir do fato do pluralismo moderno, num mundo de crentes e não crentes, algo que o republicanismo clássico e os comunitaristas foram incapazes de articular.

Segundo Habermas, o liberalismo e o republicanismo possuem respostas insuficientes para tal questão, à medida que o primeiro enfatiza apenas as liberdades individuais, e o segundo realça as da comunidade. Seria preciso, a um só instante, estabelecer um conceito de política que destacasse ambas as perspectivas.

No conceito republicano de soberania popular, perde-se o sentido universalista do princípio do direito. De acordo com Habermas, o republicanismo trabalharia com a ideia de

uma nação etnicamente homogênea ou com a perspectiva de uma comunidade que tem o mesmo destino e segue as mesmas tradições, algo inviável, diz ele, para sociedades pluralistas, carentes de princípios normativos legitimados com base nas diversas visões de mundo, seculares e religiosas, por exemplo.

Nesse sentido, tal qual demonstra Melo (2013, p. 295), diferentemente de Marx, Habermas não utiliza o termo *sociedade emancipada* quando se refere à orientação crítico-emancipatória, mas sim *formas de vida emancipadas*, já que sociedades complexas e plurais “[...] inviabilizam a imagem de uma sociedade tomada em seu todo”. Tal qual veremos no decorrer deste capítulo, Habermas prefere uma ética do justo, deontológica e formal, de matriz kantiana, em vez de uma ética do bem ou de matriz aristotélica. Apenas o justo poderia enfrentar os déficits normativos de uma sociedade pluralista e multicultural, mas que necessita de normas imparciais e neutras, validadas por todos.

Habermas (2014, p. 78-79) vê como desvantagem o fato de o modelo republicano de política ser bastante idealista, tornando o processo democrático dependente das virtudes de cidadãos voltados ao bem comum:

Se a ideia de soberania popular ainda deve encontrar alguma aplicação realista nas sociedades altamente complexas, ela deve ser desvinculada da interpretação concretista que consiste em sua incorporação nos membros fisicamente presentes, participativos e co-determinantes de uma coletividade.

Habermas também ressalta que, no republicanismo, o direito e a lei são instrumentos secundários em relação a uma comunidade que se autodetermina. A concepção republicana desprezaria a normatização jurídica, essencial no modelo de democracia deliberativa de Habermas.

Como ele, então, relaciona e concilia o princípio da comunicação entre os sujeitos com o funcionamento e a importância das instituições? Que relevância tem o direito nas sociedades pluralistas e secularizadas? Em que o direito se diferencia da moral, bem como se relaciona com ela? Como Habermas, enfim, conceitua sua democracia deliberativa, tendo em vista a síntese entre liberalismo e republicanismo, autonomia privada e pública, a partir do problema do diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa?

3.3 Direito e moral na modernidade secularizada

O direito possui importância fundamental na teoria de Habermas (MOREIRA, 2004). Aqui ele é pensado na perspectiva da secularização. Isso não significa, porém, que as religiões sejam deixadas de lado nos debates públicos, como veremos no próximo capítulo,

quando Habermas pensará o conceito de pós-secularismo assentado na tese de que a religião e o secularismo devem participar de um processo de aprendizagem complementar nos debates públicos.

Portanto, o direito não poderá mais procurar um fundamento na tradição, na religião e na moral. Habermas, seguindo o pensamento pós-metafísico, defende uma fundamentação discursiva do direito, isto é, um critério deliberativo do justo. O direito, numa sociedade secularizada e pluralista, preencherá as deficiências da moral, assumindo a função da integração social, outrora exercida pela moral.

É qualidade específica do direito, diferentemente da moral, a coerção, havendo proximidade entre direito e poder produzido comunicativamente. Para Habermas (1997a), a figura pós-tradicional de uma moral orientada por princípios depende de uma complementação através do direito positivo. Habermas explica que inicialmente podemos falar em “direitos” tanto do ponto de vista moral como do jurídico. Entretanto, ele prefere distinguir o que seria do âmbito exclusivo de cada um.

Por “direito”, Habermas entende o moderno direito normatizado, que se apresenta com a pretensão à fundamentação sistemática, à interpretação obrigatória e à imposição. O direito, na perspectiva habermasiana, não representa apenas uma forma do saber cultural como a moral, pois forma, simultaneamente, um componente importante do sistema, em termos de ação e de eficácia nas soluções dos problemas, interligando-se com a comunicação dos sujeitos. Habermas não pretende legitimar a forma do direito por meio de uma fundamentação normativa, mas na perspectiva de uma explicação funcional: trata-se de pensar a relação entre moral e direito no sentido de uma relação sociológica complementar de sentido.

O direito, em Habermas, é enfatizado por ser um sistema de ação, adquirindo eficácia direta nas questões, o que não acontece na moral, uma vez que esta se limita a ser um sistema de saber e de julgamento. A obrigatoriedade de normas jurídicas não se apoia somente na compreensão daquilo que é igualmente bom para todos, mas também nas decisões coletivamente obrigatórias de instâncias que criam e aplicam o direito.

Em Habermas, o direito, ao contrário da moral, tem força de coerção, tornando-se fundamental para as comunidades contemporâneas. Em *Direito e democracia*, Habermas expressará uma renovada confiança na capacidade do direito de contrabalançar os efeitos patogênicos da economia capitalista e da administração estatal.

Habermas entende que a moral sofre de uma fraqueza motivacional, porque ela não é capaz de gerar sozinha uma motivação para o agir, uma vez que dela não se obtém uma obrigatoriedade geral como no direito, sendo ela um fim em si mesma. Para Habermas

(1997a), o que se questiona na moral não são os princípios que transformam em dever o igual respeito por cada um, a saber, a justiça distributiva, a benevolência com os mais necessitados, a lealdade, a sinceridade etc.

O direito e a moral obedecem ao mesmo princípio discursivo, bem como seguem a mesma lógica de discursos de aplicação e fundamentação, de modo que as regras de argumentação e de universalização, tanto para um como para outro, são as mesmas. Do ponto de vista da fundamentação, diz Habermas (1991a), as concepções pós-tradicionais do direito e da moral apresentam as mesmas características estruturais.

Porém, na moral, o caráter abstrato das normas universalizadas levanta problemas de aplicação e de ação. Isto é, as argumentações morais, por mais justas que sejam, devem ser institucionalizadas com o auxílio de meios jurídicos, para terem eficácia nas questões: o ponto de vista moral não mais encontra aqui aplicação imediata em modos de conduta, mas sim através de instituições do direito e da política (HABERMAS, 1991a). Por isso, a moral precisa estabelecer uma conexão com o direito, à medida que este impõe objetivamente um agir conforme a norma, por intermédio de ameaças, sanções etc.

Certamente, enfatiza Habermas (2002a), os juízos morais nos dizem o que devemos fazer, o que se revela na má consciência que nos “aflige” quando agimos contra nossos discernimentos. Contudo, o discernimento a que se chega discursivamente não assegura nenhuma transferência para a ação. Quando temos consciência do que é moralmente correto fazer, até sabemos que não há qualquer boa razão para agirmos de outra maneira. Isso não impede, porém, diz Habermas (2002a), que outros motivos acabem sendo mais fortes. Portanto, há uma necessidade de complementação da moral, apenas fracamente motivada, com o direito coercitivo e positivo.

Dessa forma, o direito moderno não pode mais procurar um fundamento na tradição, na religião e na moral. Esse aspecto é determinante para o debate sobre o diálogo entre religião e secularismo na democracia, que veremos no decorrer do trabalho, quando as intuições religiosas da esfera pública e da sociedade civil devem ser traduzidas para um idioma secular no parlamento. Habermas rompe com a ideia de que o direito se subordina à moral. Segundo ele, as normas jurídicas e morais se complementam entre si, mas não podem ser vistas como subordinadas umas às outras.

Para Habermas (1997a), a positivação do direito e a conseqüente diferenciação entre direito e moral resultam de um processo de racionalização e de secularização a partir da modernidade. Por conseguinte, as questões jurídicas separam-se das morais. Nas instituições, o direito positivo separa-se dos usos e costumes. É certo, pondera Habermas, que as questões

morais e jurídicas podem se referir aos mesmos problemas. Por exemplo: como é possível ordenar legitimamente relações interpessoais e coordenar entre si ações, servindo-se de normas justificadas? Como é possível solucionar consensualmente conflitos de ação na base de regras e princípios normativos reconhecidos intersubjetivamente?

Entretanto, apesar de a moral e o direito poderem se referir aos mesmos problemas, eles o fazem de ângulos distintos: a moral pós-tradicional representa apenas uma forma do saber cultural, ao passo que o direito adquire obrigatoriedade institucionalmente: o direito não é apenas um sistema de símbolos, mas também um sistema de ação (HABERMAS, 1997a). Esse é o ponto central a partir do qual o direito adquire uma importância fundamental na teoria da ação comunicativa, sendo um aspecto de aprofundamento na relação entre sistema e mundo vivido no pensamento habermasiano.

Para Habermas (1996), o desencantamento de imagens religiosas do mundo não trouxe, na modernidade, apenas consequências negativas. Com a secularização, houve uma reavaliação da ideia de validade do direito, à medida que os conceitos fundamentais da moral e do direito são transportados para uma fundamentação pós-convencional, nos termos de uma razão comunicativa.

O desencantamento de imagens religiosas do mundo, ao enterrar o ‘duplo reino’ do direito sagrado e profano, não traz consequências [sic] apenas negativas; ele também leva a uma reorganização da validade do direito na medida em que transporta simultaneamente os conceitos fundamentais da moral e do direito para um nível de fundamentação pós-convencional. [...] De fato, a positividade do direito pós-metafísico também significa que as ordens jurídicas só podem ser construídas e desenvolvidas à luz de princípios justificados racionalmente, portanto universalistas¹⁹. (HABERMAS, 1997a, p. 100-101).

Logo, é preciso conciliar, num mundo cada vez mais pluralista, a importância da normatividade, com a falibilidade dos princípios carentes sempre de justificação. Em Habermas, o direito possui a particularidade de impor coercitivamente as decisões, característica que a moral não tem. Esta só obtém eficácia, em sociedades complexas, quando é traduzida justamente para o código jurídico. O direito, ao contrário da moral, tem a ver com a imposição das normas institucionais.

A moral, por seu turno, não institucionaliza as decisões que são tomadas pelos sujeitos, uma vez que a aceitabilidade das pretensões universais de validade, na moral, acontece

¹⁹ “Die Entzauberung religiöser Weltbilder hat nicht nur destruktive Folgen, indem sie das >>Doppelreich<< heiligen und profanen Rechts und damit die Legeshierarchie untergräbt, sie führt auch zu einer Reorganisation der Rechtsgeltung, indem sie die Grundbegriffe von Moral und Recht gleichzeitig auf ein postkonventionelles Begründungsniveau umstellt. [...] Tatsächlich bedeutet die Positivität des nachmetaphysischen Rechts auch, daß Rechtsordnungen nur noch im Lichte rational gerechtfertigter und daher universalistischer Grundsätze konstruiert und fortgebildet werden können” (HABERMAS, 1992a, p. 96-97).

apenas na discussão: ela não traz consigo a força motivadora que permite aos juízos morais se tornarem eficazes do ponto de vista prático. Em outros termos, a moral não tem instrumentos que obriguem os sujeitos a seguirem aquilo que foi acordado na deliberação.

À moral resta apenas estabelecer uma relação de complementaridade com o sistema jurídico, tendo em vista a eficácia para a ação. Na perspectiva habermasiana, o direito resolveria as debilidades da moral, porque possui o monopólio da força, ou seja, ele pode “fazer valer” aquilo que foi decidido nas deliberações, instituindo sanções proibidoras de comportamentos desviantes. A moral, ao contrário do direito, institui suas normas apenas tendo como base a consciência de que se deve agir compelido pelo consenso.

No entanto, e aqui se faz a diferença determinante em relação ao direito, a moral não tem instrumentos objetivos para exigir das consciências que elas ajam de certa maneira, isto é, a moral não gera uma obrigatoriedade institucional. Para Habermas, o direito, numa sociedade secularizada e pluralista, preenche as deficiências da moral, assumindo igualmente a função da integração social, exercida outrora pela moral. Habermas (1997b) enfatiza que sua abordagem não almeja configurar, como muitos pensam, uma teoria do direito como tal, e sim, acima de tudo, uma teoria da sociedade, em que o direito tenha uma importância determinante.

Então, as argumentações precisam estar conectadas com o direito como sistema de ação, a fim de que aquilo que foi decidido na deliberação possa ser institucionalizado e posto em prática. As proposições do direito adquirem uma eficácia objetiva para a ação, o que não acontece nos juízos morais, haja vista que estes, como vimos antes, não geram obrigações institucionais ou expectativas de comportamento.

O direito também alivia, dentro das sociedades contemporâneas, os sujeitos singulares do fardo de decidirem o que é justo ou injusto a todo o momento, afastando-se da perspectiva republicana tradicional, inviável na contemporaneidade. O direito moderno proporciona um alívio para os sujeitos, carregando às costas a solução dos conflitos embutidos na ação. O direito diferencia-se da moral também pelo fato de desobrigar os destinatários, a quem se exige o cumprimento das normas, dos problemas da fundamentação, aplicação e implementação de tais normas, que são, por sua vez, transferidas para os órgãos estatais.

O direito moderno tira dos indivíduos o fardo das normas morais e as transfere para as leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ação. Estas obtêm sua legitimidade através de um processo legislativo, que, por sua vez, se apoia no princípio da soberania do povo. Com o auxílio dos direitos que garantem aos cidadãos o exercício de sua autonomia política, deve ser possível explicar o paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade²⁰. (HABERMAS, 1997a, p. 115).

²⁰ “Das moderne Recht verschiebt die normativen Zumutungen vom moralisch entlasteten Einzelnen auf die Gesetze, die die Kompatibilität der Handlungsfreiheiten sichern. Diese beziehen ihre Legitimität aus einem

Na filosofia política habermasiana, a moral e o direito emergem como dimensões distintas, porém co-originárias, uma vez que suas especificações básicas são ordenadas uma ao lado da outra. Habermas destaca a existência de uma compatibilidade entre direito e moral, de modo que uma ordem jurídica só é legítima quando não contraria os princípios morais (OLIVEIRA, 2004).

Habermas defende uma complementaridade entre moral, direito e política, e não uma relação de subordinação de uma esfera à outra. Exemplo disso é que o direito não deve estar subordinado à moral numa sociedade secularizada e pluralista, tal qual discutimos antes. Porém, o processo legislativo deve permitir que razões morais “flutuem” para o direito. Este, ao mesmo tempo, interliga-se igualmente com a política.

Em suma, o direito nem deve subordinar-se à moral, como em Kant, nem ser legitimado independentemente dela, caindo num positivismo jurídico. Habermas afirma que a moral não legitima o direito, mas os princípios morais *flutuam* ou *migram* para o direito. Esse aspecto é essencial para a proposta habermasiana de um diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa.

Forst (2010) destaca que a *migração* das normas morais para o direito não significa que elas constituem um *supradireito* e que a validade do direito seja uma validade moral. Significa apenas que os princípios do direito são justificados de acordo com o critério da reciprocidade, podendo ser limitados somente por razões que satisfaçam esses critérios. Essa exigência não entra no direito a partir de fora, como no direito natural. São as próprias pessoas que exigem razões para a delimitação de suas formas de vida, que devem ser justificadas, recebendo o assentimento de todos os concernidos, sejam religiosos ou não religiosos.

É interessante, como veremos no decorrer do trabalho, que Habermas defenderá que as religiões, a partir da tradução do idioma religioso para o secular, podem contribuir para a construção das normas, pois elas trabalhariam com intuições que não podem ser desprezadas no debate público, mesmo numa sociedade secularizada. Ou seja, as religiões não fundamentam mais o direito, como nas sociedades tradicionais, contudo elas, dentro da perspectiva de um pensamento pós-metafísico e da razão comunicativa, podem traduzir suas intuições religiosas para uma linguagem secular. É nesse sentido que Habermas diz que a moral não fundamenta o direito, mas princípios morais *migram* ou *flutuam* para o direito.

Gesetzgebungsverfahren, das sich seinerseits auf das Prinzip der Volkssouveränität stützt. Mit Hilfe der Rechte, die den Staatsbürgern die Ausübung ihre politischen Autonomie sichern, muß die paradoxe Entstehung von Legitimität aus Legalität erklärt werden” (HABERMAS, 1992a, p. 110).

Na teoria habermasiana, também o direito não se deve subordinar à política, tampouco esta última ao direito, havendo sempre, ao contrário dos modelos puramente republicanos e liberais, uma relação de complementaridade entre as esferas. O direito, na democracia deliberativa, não antecipa mais um ideal de sociedade nem uma determinada visão de vida boa ou opção política.

Segundo o pensamento pós-metafísico, o direito, numa democracia procedimentalista, é deontológico, já que apenas formula as condições necessárias, a partir das quais os sujeitos do direito podem entender-se entre si como cidadãos, para descobrirem seus próprios problemas e o modo de solucioná-los. O poder, que nasce do uso público das liberdades comunicativas dos cidadãos do Estado, está diretamente envolvido com a criação legítima do direito, havendo sempre uma relação de reciprocidade entre direito e política.

A conexão entre poder comunicativo e direito legítimo faz com que os cidadãos não recorram a seus direitos democráticos exclusivamente como se eles fossem liberdades subjetivas (direitos liberais), mas sim como autorizações legítimas para o emprego público das liberdades comunicativas. Em Habermas, há necessariamente uma interligação entre poder produzido comunicativamente e normatização jurídica, que, por sua vez, deve garantir, ao mesmo tempo, o direito à liberdade comunicativa e o direito de participação dos sujeitos nas deliberações, almejando uma reciprocidade entre autonomia pública e privada.

A co-originalidade da autonomia privada e pública somente se mostra quando conseguimos decifrar o modelo da auto-legislação [*sic*] através da teoria do discurso, que ensina serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos. A substância dos direitos humanos insere-se, então, nas condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume figura jurídica²¹. (HABERMAS, 1997a, p. 139).

Segundo Habermas, as próprias formas de comunicação, que tornam possível a formação discursiva de uma vontade política racional, necessitam de uma institucionalização jurídica. A ideia democrática da autolegislação não tem opção senão validar-se a si mesma no *medium* do direito. A autolegislação de herança republicana conecta-se com o *medium* do direito, a fim de que os sujeitos institucionalizem juridicamente os pressupostos comunicativos e os procedimentos de um processo de formação da opinião e da vontade, no qual é possível aplicar o princípio do discurso. E como isso ocorre na democracia deliberativa?

²¹ “Die Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie zeigt sich erst, wenn wir die Denkfigur der Selbstgesetzgebung, wonach die Adressaten zugleich die Urheber ihrer Rechte sind, diskurstheoretisch entschlüsseln. Die Substanz der Menschenrechte steckt dann in den formalen Bedingungen für die rechtliche Institutionalisierung jener Art diskursiver Meinungs – und Willensbildung, in der die Souveränität des Volkes rechtliche Gestalt annimmt” (HABERMAS, 1992a, p. 135).

3.4 A relação de complementaridade entre direito e política

Segundo Habermas, Rousseau e Kant²² tentaram articular a união prática e a vontade soberana no conceito de autonomia, de modo que a ideia dos direitos humanos e o princípio da soberania do povo se interpretassem mutuamente. Mesmo assim, para Habermas, eles não conseguiram entrelaçar simetricamente os dois conceitos. Kant, consoante Habermas, sugeriu um modo de ler a autonomia política que se aproxima mais do liberalismo, ao passo que Rousseau se aproximou mais do republicanismo.

Além disso, o liberalismo e o republicanismo ainda estariam presos a uma concepção de filosofia do sujeito e da consciência: o liberalismo centra-se no indivíduo; e o republicanismo, na comunidade ética. A democracia deliberativa habermasiana tenta acolher elementos de ambos os lados, integrando-os no contexto de um procedimento ideal para as tomadas de decisão.

Em consonância com o republicanismo, a democracia deliberativa de Habermas reserva uma posição central para o processo político de formação da opinião e da vontade, sem, no entanto, entender a constituição jurídico-estatal como algo secundário²³. A democracia deliberativa concebe os direitos fundamentais e os princípios do Estado de direito como uma resposta consequente à pergunta sobre como institucionalizar as exigentes condições de comunicação do procedimento democrático. Por um lado, o poder político depende do direito para se legitimar. Por outro, o direito necessita do aparato político estatal para ser posto.

A democracia deliberativa habermasiana, ao contrário do republicanismo, não torna a efetivação democrática dependente apenas de um conjunto de cidadãos coletivamente capazes de agir, e sim da institucionalização dos procedimentos que lhe digam respeito. Além disso, a democracia deliberativa, ao contrário também do modelo liberal, não opera com o conceito de um todo social centrado no Estado.

Entretanto, Habermas respeita a separação que há no modelo liberal entre Estado e sociedade, sem o centralismo político na figura do Estado. É importante enfatizar que, apesar de Habermas conservar certas características do liberalismo no seu conceito de democracia

²² Kant (1974b) enfatiza que a dignidade da humanidade consiste precisamente na capacidade de ser legislador universal, com a condição de estar, ao mesmo tempo, submetido a essa mesma legislação.

²³ “O entendimento da política enquanto forma de autodeterminação da comunidade não torna Habermas um republicanista. [...] Nesse sentido, a teoria habermasiana aceita um elemento do republicanismo que é o entendimento da política enquanto autodeterminação da comunidade e rejeita um outro elemento, que é a suposição de autores como Hannah Arendt e Rousseau acerca da impossibilidade de institucionalização de tais procedimentos” (AVRITZER, 1996, p. 47).

deliberativa, ele não pode ser considerado, como vários críticos²⁴ às vezes o fazem, tal qual um pensador puramente liberal e normativista, no sentido pejorativo.

Toda a teoria da ação comunicativa defende a participação dos sujeitos nos processos decisórios. A inclusão defendida por Habermas não significa um confinamento dentro de si ou um fechamento diante do outro. As fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro e querem continuar sendo estranhos. Essa é a perspectiva colocada por Habermas na reflexão sobre a concepção de tolerância como respeito numa era pós-secular, tal qual veremos no próximo capítulo.

Uma ordem política deve manter-se aberta para equiparar os discriminados e para incluir os marginalizados, sem confiná-los na uniformidade da comunidade homogênea de um povo. Por isso, Habermas destaca uma inclusão com sensibilidade para a diferença, no diálogo entre crentes e não crentes na democracia deliberativa.

Habermas conserva os momentos positivos do liberalismo e do republicanismo, ao mesmo tempo que supera aquilo que considera negativo tanto de um como de outro. É a partir da síntese do liberalismo e do republicanismo, rumo a uma democracia deliberativa, que o poder socialmente integrativo da solidariedade precisa, como diz Habermas, desdobrar-se sobre opiniões públicas autônomas e procedimentos institucionalizados por via jurídico-estatal, para a formação democrática da opinião e da vontade.

A democracia deliberativa trabalha com a imagem de uma sociedade descentralizada, pois o sistema político não é o topo nem o centro da sociedade, muito menos o modelo que determina sua marca estrutural, e sim um sistema de ação ao lado de outros.

Eu parto da idéia [*sic*] segundo a qual existe um entrelaçamento entre diferentes formas de comunicação, as quais têm que ser organizadas de modo que possamos supor que elas são capazes de ligar a administração pública a premissas racionais e de disciplinar o sistema econômico sob pontos de vista sociais e ecológicos, sem arranhar sua lógica própria. Este seria um modelo de democracia deliberativa²⁵. (HABERMAS, 1997b, p. 295).

Como ainda veremos, não há um privilégio da política a ser realizada somente na sociedade civil ou no parlamento. A política, segundo Habermas, numa democracia

²⁴ “[...] a revisão de Habermas não leva simplesmente a uma nova teoria crítica, cuja pertinência pode ser questionada a partir da ontologia do ser social. Conduz, também, ao abandono do marxismo em prol da apologia de um velho liberalismo” (FARIAS, 2001, p. 34). Já para Anderson (1992), por exemplo, a adesão de Habermas à democracia parlamentar é historicamente tão convencional para o seu tempo como a de Hegel à monarquia constitucional.

²⁵ “*Ich gehe dabei von einer Vernetzung verschiedener Kommunikationsformen aus, die allerdings so organisiert sein müßten, daß sie die Vermutung für sich haben, die öffentliche Verwaltung an rationale Prämissen zu binden und auf diesem Wege auch das Wirtschaftssystem, ohne dessen eigene Logik anzutasten, unter sozialen und ökologischen Gesichtspunkten zu disziplinieren. Das ist ein Modell deliberativer Politik*” (HABERMAS, 1992a, p. 649).

procedimentalista, tem que se comunicar com o direito. Essa perspectiva vai de encontro à teoria dos sistemas de Luhmann, dado que, para este, os diferentes sistemas já não se comunicam mais entre si, como discutimos no capítulo anterior.

O conceito de democracia deliberativa abrange também uma exigente relação entre esfera pública e parlamento, algo fundamental para o debate sobre o diálogo entre secularismo e religião na democracia, seguindo a perspectiva habermasiana de uma síntese entre liberalismo e republicanismo. O próprio Habermas (2007) argumenta que a esfera pública, entendida como espaço do trato comunicativo e racional entre pessoas, é um tema que lhe persegue a vida toda.

Embora ele (2014) aborde o tema da esfera pública em uma obra de sua juventude (*Mudança estrutural da esfera pública*²⁶), nossa análise se concentrará aqui em *Direito e democracia*, uma vez que é a partir do quadro conceitual da democracia deliberativa que o problema do diálogo entre secularismo e religião poderá ser pensado, principalmente mediante a relação entre esfera pública e parlamento.

3.5 A esfera pública em *Direito e democracia*

A discussão da esfera pública representou um elemento central no processo de reconstrução da Teoria Crítica na segunda metade do século XX, produzindo uma grande mudança nessa tradição teórica (AVRITZER; COSTA, 2004). Habermas passou a se preocupar cada vez mais com fundamentos normativos que permitissem estabelecer uma nova relação entre teoria crítica e teoria democrática.

Em *Direito e democracia*, Habermas (1997b) diz que a esfera pública é um “fenômeno social elementar”. Ela é descrita como uma rede de comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões, em sintonia com a prática comunicativa cotidiana. Habermas argumenta que a sociedade civil contemporânea compõe-se de organizações e associações que captam os ecos dos problemas sociais ressonantes nas esferas privadas, transmitindo-os para o sistema político, bem como colocando as questões à luz da discussão pública.

²⁶ A interpretação habermasiana da esfera pública burguesa, segundo Thompson (2001), traz a marca da concepção greco-clássica sobre a vida pública, pois espaços como os salões, os clubes e os cafés eram o equivalente, para Habermas (1984), no contexto do início da Europa moderna, às assembleias e aos mercados da Grécia antiga. A esfera pública, desde sempre, apoiou-se na ideia do discurso, da avaliação de diferentes argumentos, opiniões e pontos de vista. Em minha dissertação de mestrado, mostro especificamente a diferença e a mudança de análise da esfera pública entre as obras *Mudança estrutural da esfera pública* e *Direito e democracia* (OLIVEIRA, 2009).

A abordagem habermasiana a partir de *Direito e democracia* nos permite distinguir uma dimensão de organização dos movimentos sociais diferenciada do sistema político, mas que se relaciona com ele.

Uma prática de autodeterminação deliberativa só pode desenvolver-se no jogo entre a formação da vontade de corporações parlamentares, programada para decisões e institucionalizada conforme o direito procedimental, e a formação política da opinião nos círculos informais da comunicação política²⁷. (HABERMAS, 1997a, p. 340).

Habermas (1992b), a partir de uma contextualização acerca da problemática da esfera pública na contemporaneidade, presente já em um artigo intitulado “*Further reflections on the public sphere*” (1992b)²⁸ e em *Direito e democracia*, enfatiza que a sociedade civil pode, em “certas circunstâncias”, ter opiniões públicas próprias, capazes de influenciar e modificar o rumo do poder oficial. Habermas, ao crer que, de “uma certa forma”, é possível que a sociedade civil articule mudanças no rumo da política, principalmente por meio dos movimentos sociais, afasta-se da perspectiva de teóricos como Adorno. Para Habermas, movimentos sociais podem conduzir a atenção para determinados temas e dramatizar certos aportes numa esfera pública pluralista.

Para os movimentos sociais, diz Habermas (1997b), é questão de vida ou morte a possibilidade de encontrar formas solidárias de organização e esferas públicas que permitam esgotar e radicalizar direitos e estruturas comunicacionais existentes. Segundo ele, os atores da sociedade civil assumem um papel surpreendentemente ativo e pleno de consequências quando tomam consciência de situações de crise.

Habermas defende que a sociedade civil, por meio das esferas públicas e das reivindicações trazidas pelos movimentos sociais, é capaz de introduzir no sistema político discussões sobre os problemas existentes na sociedade. A estrutura comunicacional da esfera pública possibilita que a sociedade civil reflita sobre os problemas, conseguindo captá-los e identificá-los antes mesmo do que o sistema político. Não é o aparelho do Estado nem as grandes organizações, argumenta Habermas, que geralmente questionam os problemas existentes na sociedade civil, e sim as iniciativas vindas das esferas públicas comunicacionais.

Segundo Habermas (2003), mesmo que os partidos políticos passem a gravitar em torno do mercado, podem surgir movimentos contrários no interior da sociedade civil. É nesse

²⁷ “*Eine deliberative Selbstbestimmungspraxis kann sich nur im Zusammenspiel der verfahrensrechtlich institutionalisierten, auf Entscheidungen programmierten Willensbildung parlamentarischer Körperschaften einerseits, mit der politischen Meinungsbildung in den informellen Kreisläufen der politischen Kommunikation andererseits entfalten*” (HABERMAS, 1992a, p. 334).

²⁸ Neste artigo, Habermas antecipa algumas das ideias presentes posteriormente em *Direito e democracia*, como a importância dos movimentos sociais na política atual e a constatação de esferas públicas fragmentadas na contemporaneidade.

sentido que ele enfatiza que a sociedade pode influir na transformação do sistema político constituído. Aqui percebemos a oposição do pensamento de Habermas à tese de Luhmann da autorreferência dos sistemas, como vimos no capítulo anterior. Habermas destaca a existência de públicos não institucionalizados capazes de se organizar no âmbito da sociedade. Podemos dizer que, na teoria democrática habermasiana, há uma compatibilização entre esferas públicas e sistema político.

A esfera pública forma uma estrutura intermediária que faz a mediação entre o sistema político, de um lado, e os setores privados do mundo da vida, de outro. Habermas explica que, em sociedades complexas e pluralistas, aquilo que poderia ser uma esfera pública, como nos moldes de outrora, ramifica-se em diversos números de arenas internacionais, nacionais, regionais, comunais e subculturais, que se sobrepõem umas às outras. Essas redes se articulam objetivamente, de acordo com pontos de vista funcionais, temas, círculos políticos etc. Assumem também a forma de esferas públicas “mais ou menos especializadas”, porém ainda acessíveis a um público de leigos, por exemplo: esferas públicas literárias, eclesiásticas, artísticas, feministas, entre outras.

Além disso, a esfera pública ramifica-se, na atualidade, em três outras modalidades, levando-se em consideração a densidade da comunicação, a complexidade organizacional e o alcance comunicacional, são elas: *esfera pública episódica* (bares, cafés, encontros na rua), *esfera pública da presença organizada* (encontros de pais, público que frequenta teatro, concertos de *rock*, reuniões de partidos ou congresso de igrejas) e *esfera pública abstrata*, produzida pela mídia (leitores, ouvintes e espectadores singulares, espalhados globalmente).

Apesar das diferenciações, as esferas, constituídas através da linguagem comum ordinária, são flexíveis, permitindo uma ligação entre elas próprias. Diante disso, Habermas justifica que limites sociais internos decompõem o “texto” da esfera pública, que se estende radicalmente em todas as direções, sendo transcrita de modo contínuo em inúmeros pequenos “textos”. Isto é, há uma fragmentação da esfera pública, haja vista o aumento da complexidade e da pluralidade da sociedade civil. Entrementes, para Habermas (1996), o aumento da fragmentação na modernidade não nos obriga a abandonar projetos universalistas.

Há, segundo ele, inclusive, um crescimento da solidariedade entre cidadãos para além das fronteiras dos estados nacionais. Há uma ampliação da esfera pública mundialmente, porque os cidadãos deliberam acerca de questões que atingem os homens como um todo (problemas econômicos, políticos, ecológicos, entre outros). Giddens (1991, p. 58), por exemplo, destaca que, na contemporaneidade, há vários movimentos sociais com suas respectivas reivindicações, naquilo que denomina de “caráter multidimensional da modernidade”. Já Touraine

(1988) exemplifica a passagem de um tipo de sociedade para outro, não significando, entretanto, o fim da história ou da modernidade. Ele afirma também o papel que os novos movimentos sociais (movimentos feministas e os verdes, por exemplo) possuem nas democracias.

Há, na contemporaneidade, esferas públicas subculturais que se sobrepõem umas às outras, cujas fronteiras reais, sociais e temporais são fluidas. Todavia, para Habermas, essa esfera pública contemporânea e plural, devido à sua estrutura anárquica, está muito mais exposta aos efeitos de repressão e de exclusão do poder social – distribuído desigualmente –, da violência estrutural e da comunicação sistematicamente distorcida do que a tradicional esfera pública organizada diretamente pelo complexo parlamentar, como aquela descrita por Habermas (1984) em *Mudança estrutural da esfera pública*.

Entretanto, tal qual explica ele, a esfera pública contemporânea e plural, de maneira contraditória, tem também a vantagem de ser um meio de comunicação isento de limitações, no qual é possível captar melhor novos problemas, conduzir discursos expressivos de autoentendimento e articular, de modo mais livre, identidades coletivas e interpretações de necessidades. Assim, as esferas públicas se reproduzem através do agir comunicativo, constituindo uma estrutura comunicacional, a qual tem a ver com o espaço social gerado na práxis comunicativa, por meio das argumentações e das problematizações dos atores.

Habermas fala, inclusive, de uma esfera pública mundial, capaz de agir em torno de problemas globais, para além da lógica dos Estados nacionais, rumo a uma constelação pós-nacional. Ele explica que os movimentos sociais de atuação global são os principais motores da esfera pública supranacional.

As opiniões públicas, nacionais ou pós-nacionais, representam potenciais de influência política que podem ser utilizados para interferir na formação da vontade, nas corporações parlamentares, instituições no âmbito global, governos e tribunais. A esfera pública contemporânea pode ser entendida como um campo de tensão entre mundo da vida, de um lado, e sistemas político e jurídico, de outro, tanto no âmbito nacional como pós-nacional.

A democracia, em Habermas, deve ser entendida com base na relação entre o polo da administração e o da participação social: as decisões tomadas no sistema político precisam ser fundamentadas e justificadas na sociedade, através de uma esfera pública vitalizada. O sistema político deve estar ligado às redes periféricas da esfera pública política, por meio de um fluxo de comunicação que parta das redes informais da esfera pública, institucionalizando-se no parlamento. Ora, uma democracia procedimentalista não pode ser entendida apenas, segundo Habermas (1998), como uma democracia puramente formal.

Não é por acaso que ele (1992a), em *Direito e democracia*, fala da possibilidade da desobediência civil (REPOLÊS, 2003). A sociedade, quando em crise, serve-se da opinião pública para atualizar os conteúdos normativos do Estado democrático de direito, protestando contra a inércia sistêmica da política institucional. A justificação da desobediência civil apoia-se numa compreensão dinâmica da constituição, que é vista como um projeto inacabado. O Estado democrático de direito não se apresenta como uma configuração pronta, e sim como um empreendimento arriscado, delicado, falível e carente sempre de revisão. Há uma tensão entre facticidade e validade, na perspectiva de um pensamento pós-metafísico e de uma justificação pós-tradicional das normas.

Ao contrário da teoria dos sistemas de Luhmann, tal qual vimos no segundo capítulo, Habermas se opõe à ideia de que o Estado administrativo e a esfera pública seriam necessariamente instâncias antagônicas e inconciliáveis democraticamente. Ao introduzir os movimentos sociais na discussão acerca da política, Habermas abre espaço para a integração de novos atores, práticas e relações entre Estado e sociedade civil.

Ele argumenta, por exemplo, que Arendt trabalhou com uma concepção de política inaplicável às condições modernas atuais, quando ela afirma que a transformação do governo em administração frustra necessariamente qualquer tentativa de fundar um espaço político ativo e uma democracia radical. Habermas destaca, ao contrário de Arendt²⁹, a importância das duas dimensões da política interligadas entre si, uma vez que as esferas públicas se comunicam com os sistemas político e administrativo.

Como destaca Benhabib (2007), as especificações do modelo deliberativo e procedimentalista de política privilegiam uma pluralidade de modos de associação na qual todos os atingidos podem articular seus pontos de vista, inclusive, como veremos no próximo capítulo, os religiosos e crentes, mesmo numa sociedade secularizada. Tais modos de associação podem variar de partidos políticos, igrejas, iniciativas de cidadãos, movimentos sociais, associações voluntárias etc. Segundo Benhabib, a ideia de uma assembleia na qual o povo unido expressaria sua vontade pertence à história antiga da teoria democrática. O modelo deliberativo, ao

²⁹ Hannah Arendt, no segundo capítulo de *A condição humana*, intitulado “As esferas pública e privada”, argumenta que, nas circunstâncias modernas, há uma privação de relações com os outros. Ou seja, Arendt enfatiza a solidão das massas como um fenômeno tipicamente moderno. Para ela, a administração moderna é um obstáculo que impede necessariamente a formação de um espaço público e de uma democracia radical (ARENDR, 2007). Já Benhabib (1992) demonstra três modelos básicos de esfera pública que se originaram, respectivamente, das ideias de Arendt, Kant e Habermas: o primeiro é caracterizado por sua “virtude republicana” ou “virtude cívica”; o segundo, por sua vez, insere-se na tradição do liberalismo político, denominado por Benhabib (1992) de modelo “legalista” de esfera pública”; já o terceiro, originário do pensamento de Habermas, é descrito como um modelo “discursivo de esfera pública”.

contrário, privilegia as esferas públicas fragmentadas que se articulam através de interesses comuns com as instituições e o parlamento.

Dessa forma, a autolegislação republicana conecta-se com o *medium* do direito, a fim de que os sujeitos institucionalizem juridicamente os pressupostos comunicativos e os procedimentos de um processo de formação da opinião e da vontade, no qual é possível aplicar o princípio do discurso.

O princípio do discurso, seguindo a teoria da ação comunicativa, fundamenta imparcialmente normas de ação. Habermas parte da ideia de que o próprio princípio do discurso está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente. Ou seja, a introdução do princípio do discurso já pressupõe que questões práticas podem ser julgadas imparcialmente e decididas racionalmente, com base em argumentações.

Habermas destaca que o princípio do discurso, pressuposto necessário de toda argumentação, é moralmente neutro e situa-se em um nível de abstração que, apesar de seu conteúdo normativo, é anterior e neutro frente à moral e ao direito. Ele é ainda sem conteúdo, porque os argumentos de fundamentação das normas surgem a partir da discussão, e não anteriormente a ela. Para Habermas, neutralidade significa que o justo, fundamentado na lógica da argumentação, tem o primado sobre o bem, isto é, que as questões relativas à vida boa cedem lugar às questões da justiça.

Os comunitaristas, diz Habermas, tal qual veremos ainda neste capítulo, levantam a objeção segundo a qual as medidas para uma avaliação imparcial de questões práticas não podem ser dissociadas de certas cosmovisões e projetos de vida. Para os comunitaristas, nenhum princípio presumivelmente neutro é realmente neutro. Dessa forma, qualquer processo aparentemente neutro refletiria já uma determinada concepção de vida boa. Essa é, por exemplo, uma das críticas de Charles Taylor ao pós-secularismo de Habermas.

Para Habermas, contudo, conceitos como verdade, racionalidade, fundamentação e consenso desempenham um papel gramatical semelhante em todos os idiomas e em todas as comunidades linguísticas, mesmo sendo interpretados de formas diferentes e aplicados segundo critérios distintos. Isso vale, sobretudo, para sociedades modernas que passaram para um nível de fundamentação pós-convencional, onde se configuram um direito positivo, uma política secularizada e uma moral racional. Os sujeitos assumem um enfoque reflexivo em relação às próprias tradições culturais, haja vista que eles transcendem o contexto, mesmo partindo deste.

Interessantes, nesse sentido, são algumas críticas que Habermas faz a John Rawls. Ambos situam-se na tradição kantiana e deontológica da ética, na defesa do justo sobre o bem, o que faz do debate entre eles algo ainda mais essencial, tendo consequências, sobretudo, no

problema do diálogo entre secularismo e religião, tal qual apresentaremos no próximo capítulo. Enquanto Rawls defende uma divisão estrita entre identidades públicas e privadas, não religiosas e religiosas, Habermas adota a estratégia da tradução da linguagem religiosa para uma secular, e não propriamente uma divisão entre identidade privada e pública no mesmo sujeito, embora conserve o elemento deontológico e formal da ética.

Habermas (2007) concorda que seja possível introduzir na razão pública nossas doutrinas abrangentes, desde que traduzidas para uma linguagem secular no parlamento. Porém, ele discorda de Rawls, quando este defende a estratégia de separar rigidamente nossa identidade pública da privada. Habermas considera que a necessária exigência da separação entre religião e política não deve resultar, como Rawls apresenta n’*O liberalismo político*, num fardo adicional indevido que exige uma partição da identidade num aspecto público e noutro privado, como veremos a seguir.

3.6 Rawls e Habermas: uma briga na família dos justos

3.6.1 A ideia da razão pública em Rawls: da teoria da justiça ao liberalismo político

Rawls parte, assim como Habermas, de uma questão essencial, qual seja: como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis entre si?

A tarefa determinante do pensamento rawlsiano, em sua última fase, em 1993, n’*O liberalismo político*, é o da justificação de uma concepção autônoma ou independente da justiça política em sociedades pluralistas. Rawls (2008), em *Uma teoria da justiça*, conforme sua formulação original (em 1971), não distinguia claramente entre o que seria uma concepção política, de um lado, e uma doutrina abrangente, de outro, possuindo elementos desta última sob a forma de uma concepção filosófica e moral ampla, projetada no domínio do político, o que a tornava incompatível com o fato do pluralismo e com a proposta rawlsiana de um construtivismo político que pudesse ser distinguido de uma doutrina abrangente.

Dado o fato do pluralismo razoável na vida política, o próprio Rawls estranha que seu *O liberalismo político*, como ressalta Magalhães (2003, p. 255), “[...] não tenha sido elaborado mais cedo”. Segundo o próprio Rawls, *Uma teoria da justiça* tenta desenvolver, a partir da ideia do contrato social, representada por Locke, Rousseau e Kant, uma teoria da justiça que se torne a melhor aproximação de nossos “[...] juízos ponderados de justiça e,

portanto, forneça a base moral mais adequada para uma sociedade democrática” (RAWLS, 2011, p. 582).

A justiça como equidade é apresentada ainda em *Uma teoria da justiça* como uma doutrina liberal abrangente, embora o termo “doutrina abrangente” não seja usado no livro. “Este tipo de sociedade contradiz o fato do pluralismo razoável e, em vista disso, *O liberalismo político* considera impossível essa sociedade” (RAWLS, 2011, p. 582). Para Rabenhorst (1998, p. 293), n’*O liberalismo político*, Rawls defende a ideia de que os princípios de justiça devem ser vistos não como uma doutrina compreensiva a ser adotada por todos os indivíduos racionais, “[...] mas apenas como uma base de entendimento para organizar a vida de uma sociedade pluralista”. Isso não era totalmente claro em *Uma teoria da justiça*.

O liberalismo político examina, em realidade, uma questão distinta da suscitada em *Uma teoria da justiça*, a saber: como é possível, para os que afirmam uma doutrina abrangente, religiosa ou não, sustentar uma concepção política razoável de justiça que forneça apoio a uma sociedade democrática institucional? As concepções políticas são vistas como liberais e independentes, não como abrangentes, ao passo que as doutrinas religiosas podem ser abrangentes, mas não liberais.

Em *Uma teoria da justiça*, a razão pública é dada por uma doutrina liberal abrangente, enquanto n’*O liberalismo político* é proposta uma maneira de argumentar sobre valores políticos compartilhados por cidadãos livres e iguais, levando em conta suas doutrinas abrangentes, desde que essas sejam compatíveis com uma sociedade democrática. Então, *O liberalismo político* se abstém de fazer afirmações concernentes às doutrinas abrangentes. Estas não podem rejeitar, contudo, os elementos essenciais de um regime democrático. N’*O liberalismo político*, podemos falar de doutrinas abrangentes irreconciliáveis, mas que sejam razoáveis.

Rawls transformou sua *teoria da justiça* num *liberalismo político*. Ele, segundo Habermas (2007), teve o grande mérito de refletir, desde cedo, sobre o papel político da religião. Rawls pretende estabelecer, n’*O liberalismo político*, a ideia de que é possível obter princípios de justiça válidos, aceitáveis para todos, à luz de um procedimento estruturado com base em certas ideias de uma sociedade democrática, independente de qualquer doutrina abrangente, religiosa ou secular, algo também pretendido por Habermas no seu conceito de pós-secularismo, como ainda veremos.

Rawls (2011), assim como Habermas, parte da ideia de que uma sociedade democrática moderna não se caracteriza apenas por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, e sim por um pluralismo de doutrinas incompatíveis entre si e que, no entanto, podem ser razoáveis. Afinal, uma doutrina abrangente razoável seria aquela que

não rejeita os princípios fundamentais de um regime democrático, tampouco deveríamos supor que em um futuro uma delas, ou outra doutrina razoável que possa surgir, venha a ser professada por todos os cidadãos.

O liberalismo político de Rawls pressupõe que, para propósitos políticos, uma pluralidade de doutrinas abrangentes que são razoáveis, ainda que incompatíveis entre si, é o resultado esperado do exercício da razão humana sob a estrutura de instituições livres de um regime democrático constitucional.

Como sabemos, uma doutrina abrangente razoável é aquela que não rejeita os princípios fundamentais de um regime democrático. Rawls (2011, p. 520) sustenta que, exceto no caso do fundamentalismo, as diversas religiões podem dar apoio a um regime democrático constitucional: “Isto é verdade para o catolicismo e para grande parte do protestantismo, do judaísmo e do islã”. Ele denomina como razoáveis as doutrinas abrangentes que se dispõem a propor princípios e critérios que possam construir termos equitativos de cooperação. É razoável, em Rawls, que todos aceitem determinados critérios como justificáveis, independentemente da visão de mundo na razão pública.

Rawls explica que uma concepção política deve ser compartilhada por todos, enquanto que as doutrinas abrangentes não. Precisamos distinguir entre uma base pública de justificação sobre questões políticas fundamentais que seja aceitável aos cidadãos em geral e as muitas bases de justificação que não têm o caráter de públicas, que pertencem exclusivamente a diversas doutrinas abrangentes e, por conseguinte, só são aceitáveis para os que subscrevem tais doutrinas.

A união social já não se funda em uma concepção do bem tal como dada por uma fé religiosa comum ou por uma doutrina filosófica, e sim em uma concepção pública e compartilhada de justiça apropriada à concepção dos cidadãos como pessoas livres e iguais em um Estado democrático. (RAWLS, 2011, p. 360).

Para Rawls, os elementos da concepção política de justiça devem diferenciar-se dos elementos análogos das doutrinas abrangentes. Ele pretende construir condições de uma base pública razoável de justificação, assim como encontramos em Habermas. *O liberalismo político* distingue a chamada razão pública das razões não públicas. Porém, diz Rawls, não é suficiente que as doutrinas abrangentes aceitem um regime democrático somente como um *modus vivendi*. Antes é preciso que o aceitem como participantes de um consenso sobreposto razoável. Rawls enfatiza que seu liberalismo político não é uma forma de liberalismo iluminista, isto é, uma doutrina liberal abrangente, de caráter secular. Ou seja, o liberalismo rawlsiano não professa o secularismo propriamente dito como uma visão de mundo, algo também

proposto por Habermas em sua ideia do pós-secularismo, como ainda veremos no próximo capítulo.

O liberalismo político não tem tais objetivos. Considera como dado o fato do pluralismo razoável de doutrinas abrangentes. [...] O problema do liberalismo político é o de formular uma concepção política de justiça para um regime democrático constitucional que uma pluralidade de doutrinas razoáveis, tanto religiosas quanto não religiosas, possa livremente subscrever, e, assim, de maneira que possam ser livremente praticadas em conformidade com essa concepção e compreender suas virtudes. (RAWLS, 2011, p. 42).

Portanto, o liberalismo político não tem o propósito de se colocar no lugar das doutrinas abrangentes, religiosas ou não, distinguindo-se delas. Porém, ele pretende ser aceito por ambas. Como lembra Rawls, se o problema central, para os antigos, era a doutrina do bem, para os modernos passa a ser a concepção de justiça. Em Rawls, segundo a ideia de uma prioridade do justo sobre o bem, como em Habermas, uma concepção política de justiça deve sustentar-se por si própria, cuja formulação não deriva nem é parte de nenhuma doutrina abrangente. Tal concepção de justiça tem de conter seu próprio ideal normativo intrínseco.

Os cidadãos são razoáveis à medida que veem uns aos outros como livres e iguais em um sistema de cooperação social que existe ao longo das gerações, oferecendo uns aos outros termos equitativos de cooperação social, concordando em agir com base nesses termos. Os sujeitos, assim, podem muitas vezes sacrificar os próprios interesses em determinadas situações, desde que os demais também aceitem esses termos.

O poder político é apropriado somente quando podemos supor que as razões que oferecemos para nossa ação política possam ser razoavelmente aceitas, como uma justificação dessas ações por outros cidadãos. Rawls, n’*O liberalismo político*, argumenta que, diante de impasses na ordem do político, os cidadãos não podem recorrer às razões mais fundamentais de suas doutrinas abrangentes.

Ele diferencia *razoável* de *racional*. Este se aplica a um agente único que busca realizar fins e interesses particulares, dizendo também respeito à escolha de meios eficazes para obter um determinado fim. Já a razoabilidade relaciona-se com uma cooperação equitativa, sendo fundamentalmente algo público. Magalhães (2003) nos esclarece que Rawls, em *Uma teoria da justiça*, ainda não diferenciava o racional do razoável, como n’*O liberalismo político*. Agora “[...] o razoável e o racional são considerados como duas idéias [*sic*] básicas distintas e independentes” (MAGALHÃES, 2003, p. 257). Elas são distintas, pois não se trata de derivar uma da outra. O razoável, por exemplo, não é derivado do racional.

Por meio da razoabilidade, afirma Rawls, entramos no mundo político. Na razão pública, não pode haver uma doutrina razoável verdadeira. Tal qual em Habermas, que separa *verdade* de *justificação*, como vimos no segundo capítulo, em que a justificação relaciona-se com as questões da filosofia política, Rawls trabalha com a ideia de uma justificação pública para um regime constitucional, e não com a ideia de uma verdade moral. Forst (2010, p. 153), por exemplo, fala de um “princípio da justificação pública”. Para ele, “[...] uma teoria deontológica tem como cerne, portanto, um princípio procedimental de justificação” (FORST, 2010, p. 217), como há em Rawls e Habermas.

Rawls argumenta que é desejável que as doutrinas filosóficas, religiosas e morais abrangentes, às quais estamos habituados a recorrer para debater questões políticas fundamentais, sejam deixadas de lado na vida pública. Portanto, as argumentações sobre os elementos constitucionais devem ser guiadas por princípios e valores que todos podem aceitar como razoáveis, estando na ordem do político, e não do metafísico.

Rawls afirma que os cidadãos possuem dois pontos de vista: um abrangente (privado) e outro político (público). A visão de um indivíduo poderia ser dividida em duas partes. Ele destaca que é preciso embasar os elementos constitucionais essenciais e as instituições básicas de justiça unicamente nesses valores políticos, entendendo-os como a base da razão e da justificação pública.

O liberalismo político, então, aspira a uma concepção política de justiça entendida como uma visão que se sustenta por si própria. Ele não propõe nenhuma doutrina metafísica ou epistemológica específica que vá além daquilo que está envolvido na própria concepção política. Como uma interpretação de valores políticos, uma concepção política que se sustenta por si própria não nega a existência de outros valores que se aplicam, digamos, aos âmbitos do pessoal, do familiar ou da vida associativa; tampouco afirma que os valores políticos são separados de outros valores ou que estão em descontinuidade com outros valores. (RAWLS, 2011, p. 12).

Devemos, para Rawls, distinguir entre o modo como uma concepção política é formulada da possibilidade de ela ser parte ou poder ser derivada de uma doutrina abrangente. Porém, uma concepção política “[...] não envolve nenhum compromisso mais profundo com qualquer outra doutrina” (RAWLS, 2011, p. 15). Em suma, Rawls defende que uma concepção pública de justiça, tanto quanto possível, seja independente de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes. Ela deve sustentar-se por si mesma. Aceitar uma concepção política não pressupõe aceitar nenhuma doutrina religiosa, filosófica ou moral específica. As ideias do bem devem respeitar os limites da concepção política de justiça.

Rawls e Habermas, apesar de pertencerem à família kantiana da ética do justo, oferecem estratégias diferentes para o problema de como fundamentar normas diante do fato

do pluralismo. Enquanto Habermas parte da concepção de mundo vivido, da reviravolta linguística e da centralidade da intersubjetividade na formação dos sujeitos, Rawls desenraiza o indivíduo, que precisa ser “arrancado” de dentro de sua doutrina abrangente e compreensiva, bem como trazido ao terreno do público, sem sua tradição ou costume. Já em Habermas, não há esse desenraizamento, e as idealizações de que se necessita para a construção das normas já estão presentes na linguagem daqueles que desde sempre se encontram inseridos em práticas comunicativas, indo contra a ideia rawlsiana da *posição original*.

3.6.2 As críticas de Habermas à posição original de Rawls: por uma centralidade da intersubjetividade

Rawls (2011, p. 451) define a posição original da seguinte forma:

A posição original é um dispositivo analítico empregado para formular uma conjectura, que é a de que quando perguntamos quais são os princípios mais razoáveis de justiça política para uma democracia constitucional cujos cidadãos são considerados livres e iguais, razoáveis e racionais, a resposta é que esses princípios são fornecidos por um dispositivo de representação no qual partes racionais (como representantes dos cidadãos, uma para cada cidadão) encontram-se situadas sob condições razoáveis e restringidas de forma absoluta por essas condições. Assim, é como se cidadãos livres e iguais chegassem eles próprios a um acordo sobre esses princípios políticos, sob condições que os representam como pessoas tanto razoáveis quanto racionais.

Na posição original rawlsiana, devemos imaginar uma situação na qual os contratantes devem escolher os princípios que governam sua associação política, colocados por trás de um *véu da ignorância*. Dessa forma, não se pode ser influenciado por informações que digam respeito à sua situação particular. Isso garantiria, para Rawls, a imparcialidade do resultado da escolha. Entretanto, ele postula dois princípios de justiça que resultariam sempre da posição original: 1) cada pessoa tem um direito igual ao mais amplo sistema de liberdades básicas iguais compatíveis com um sistema similar de liberdade para todos; 2) desigualdades sociais e econômicas são admissíveis quando: a) promovem o maior benefício esperado aos menos favorecidos; e b) são vinculadas a posições e cargos públicos abertos a todos sob condições de igualdade equitativa de oportunidades.

Porém, Habermas argumenta que Rawls ainda estaria preso a um egoísmo racional quando parte da posição original em *Uma teoria da justiça*. Habermas (2002a, p. 71) considera a posição original rawlsiana como monológica, e não dialógica: “Mas enquanto aplicarmos esse exame mais pretensioso, restam perspectivas individuais isoladas, a partir das quais cada um de nós imagina privadamente o que todos poderiam querer. Isso é insatisfatório”.

Habermas critica Rawls à medida que este parte do princípio de que há pessoas isoladas que, antes do processo de socialização, dispõem da capacidade de percepção “[...] teológico-racional dos seus interesses, impondo seus objetivos nesse enquadramento monológico” (HABERMAS, 1991a, p. 27). A ética do discurso habermasiana, ao contrário de Rawls, vê o ponto de vista moral encarnado, desde sempre, no procedimento de uma argumentação intersubjetiva e linguisticamente articulada. Habermas destaca a centralidade da intersubjetividade e dos mundos vividos na formação dos sujeitos, enquanto Rawls postularia indivíduos construídos antes do processo de socialização.

Nesse sentido, algumas das críticas dos comunitaristas³⁰ a Rawls se assemelham muito às objeções de Habermas, embora este sempre defenda uma prioridade do justo frente ao bem. “Para os comunitaristas, os direitos individuais, embora básicos e primários, não podem ser deslocados da comunidade e encontrar sua ancoragem numa concepção abstrata da pessoa” (RAMOS, 1998, p. 235).

Para Habermas, o véu da ignorância de Rawls, desde o início, restringe o campo de visão das partes na posição original, presumindo, erroneamente, que cidadãos livres e iguais, sem contar com sua autocompreensão ou compreensão de mundos divergentes, iriam todos unir-se. A posição original rawlsiana corresponde a uma situação análoga à do estado de natureza no contratualismo clássico. Contudo, Rawls não demonstra nem justifica os motivos que fariam os indivíduos se unirem através de um contrato social, como fazem os modernos – Hobbes, Locke e Rousseau.

Forst (2010, p. 16), por sua vez, faz uma crítica a Rawls semelhante à perspectiva habermasiana:

Porém, não estariam as pessoas orientadas de modo muito individualista em seus esforços por bens básicos (direitos e liberdades fundamentais, oportunidades sociais, renda e riqueza, as bases sociais do autorrespeito) e, portanto, não estariam demasiado abstraídas dos contextos sem os quais não faz sentido falar sobre a justiça? Com isso, não seriam os princípios de justiça resultantes da posição original tanto individualistas quanto abstratos excessivamente?

Segundo Habermas, Rawls faz uso de conceitos substanciais ao postular sua posição original, algo inviável para quem defende um conceito de justiça procedimental. Por conseguinte, haveria em Rawls “[...] uma vantagem dos direitos fundamentais liberais que chega de certa maneira a obscurecer o processo democrático” (HABERMAS, 2002a, p. 83). Para

³⁰ Segundo Michael Sandel, Rawls, para justificar a posição original, tem de fazer determinadas suposições antropológicas individualistas, cuja identidade não está vinculada de modo constitutivo com seu ambiente, principalmente com outros sujeitos (FORST, 2010). Essa questão também é debatida por Maureen Junker-Kenny, que compara as filosofias de Rawls, Habermas e Ricoeur numa perspectiva dialógica, mostrando semelhanças e diferenças entre os autores (KENNY, 2014).

Habermas, Rawls transforma os princípios de justiça, que poderiam ser interpretados proceduralmente em valores políticos substantivos que ninguém poderia razoavelmente rejeitar, dando privilégio à liberdade dos modernos, em contraposição à dos antigos.

Para Habermas, há determinados valores escolhidos antes mesmo do processo deliberativo e de socialização em Rawls. Com a construção dos princípios de justiça na posição original, bem como sua conversão em valores políticos, haveria uma antecipação de resultado do que deveria ser alcançado “[...] na práxis de autodeterminação política dos cidadãos” (WERLE, 2012, p. 188). Rawls cairia numa construção monológica dos princípios de justiça.

Daí, Habermas critica a estratégia rawlsiana de separar, num mesmo indivíduo, uma identidade pública e uma privada, no debate sobre secularismo e religião na democracia deliberativa. Habermas opta, tal qual veremos no próximo capítulo, por uma tradução do idioma religioso para o secular, garantindo o caráter procedimental de sua ética, sem desprezar o contexto formador das identidades dos sujeitos. Em Habermas, não há uma separação estrita entre identidade pública e privada, como existe em Rawls.

Habermas enfatiza que Rawls privilegia, na posição original, os direitos dos modernos, assumindo características *a priori* que rebaixam o processo democrático a um *status* inferior, haja vista a prioridade rawlsiana do indivíduo frente ao processo de socialização dos sujeitos: Rawls não realizaria a síntese entre autonomia privada e pública, como Habermas elabora na democracia deliberativa. Em Rawls, antes do consenso abrangente, não existe uma perspectiva pública, intersubjetivamente partilhada, que tornaria possível aos cidadãos um julgamento imparcial.

O que Rawls denomina *uso público* da razão já pressupõe o consenso básico antes do processo de socialização. Rawls, de acordo com Habermas, filia-se aqui muito mais ao pensamento de Hobbes do que ao de Kant, à medida que defende a posição de que o consenso público ocorre por meio de fundamentos privados, anteriores à intersubjetividade. Como explica Manfredo Oliveira (1998, p. 95-96), “Habermas entende razão como algo incorporado nos próprios atos lingüísticos [*sic*]”. Trata-se, em Rawls, ainda de um uso privado da razão, na intenção político-pública, e não de um uso público da razão no sentido estrito.

Rawls (2001, p. 481), em resposta a Habermas, n’*O liberalismo político*, considera que “[...] as liberdades dos modernos não impõem, como Habermas supõe, restrições prévia à vontade constituinte do povo”. Além disso, Rawls (2011, p. 499) afirma que a ética do discurso habermasiana possui elementos substanciais não assumidos, como “[...] o valor da imparcialidade ao assegurar a todos igual oportunidade de defender sua posição”.

Ele também considera que a ausência de coerção e a igualdade de participação nos debates que estão presentes na ética do discurso habermasiana são ideias que se relacionam com juízos substantivos. Rawls argumenta que Habermas molda o procedimento a fim de ajustá-lo a um determinado juízo. Para ele, a ética do discurso habermasiana seria uma modalidade da lógica no sentido hegeliano:

Uma análise filosófica dos pressupostos do discurso racional (da razão teórica e prática) que abarca em si própria todos os elementos supostamente substanciais de doutrinas metafísicas e religiosas. Sua lógica é metafísica no seguinte sentido: apresenta uma interpretação do que existe – seres humanos envolvidos em ação comunicativa em seu mundo da vida. (RAWLS, 2011, p. 448).

Rawls explica que entende *metafísica* como uma teoria geral sobre o que existe, incluindo proposições gerais. Ele tenta escapar do fundacionismo de uma moral metafisicamente fundamentada e regida por princípios absolutos. Apel (2004a), no entanto, argumenta que Rawls não fundamenta por que razão ele dispôs as condições da posição original, de tal modo que os eleitores, estrategicamente egoístas, são obrigados a se decidir como se fossem motivados pela justiça. Rawls se vê obrigado, para poder garantir de antemão a equidade da escolha racional, a impor condições de equidade, o que faz do procedimento um círculo vicioso.

A crítica de Apel a Rawls assemelha-se àquela que o mesmo Apel (2004a) faz a Habermas, no que diz respeito à fundamentação da ética do discurso, algo determinante para este trabalho, à medida que a ética do discurso habermasiana sofreria de um déficit de fundamentação, como ainda veremos no próximo capítulo, em que discutiremos a defesa de Habermas da neutralidade do discurso frente ao direito e à moral, bem como a proposta de Apel da *parte B*, teleológica, na sua ética do discurso, como tentativa de solucionar os impasses da ética do discurso na versão habermasiana. Isso faria com que a defesa de Habermas da prioridade do justo sobre o bem ficasse sempre no meio do caminho.

Será que a proposta habermasiana de síntese entre liberalismo e republicanismo se sustenta, pressupondo os desafios normativos do fato do pluralismo moderno? O que é ainda recuperável das intuições de Habermas para refletirmos acerca do diálogo entre secularismo e religião na democracia?

3.7 Déficits do modelo deliberativo de Habermas

Segundo Benhabib (2007), o modelo deliberativo de política pode ser criticado à luz de três perspectivas. Primeiro, teóricos liberais manifestam a preocupação de que esse modelo levaria a uma corrosão das liberdades individuais, desestabilizando o império da lei;

segundo, teóricas feministas argumentam que o modelo deliberativo é racionalista, machista, desconsiderando as emoções, a multiplicidade e a pluralidade de vozes na esfera pública; terceiro, os institucionalistas consideram esse modelo perigoso, por privilegiar formas não institucionais de política.

No entanto, acredito que tais objeções não são aplicáveis ao modelo deliberativo de democracia desenvolvido aqui, precisamente porque compartilho com a tradição liberal kantiana o pressuposto de que o respeito moral pela personalidade autônoma é uma norma fundamental da moralidade e da democracia. (BENHABIB, 2007, p. 65).

Apel, entretanto, considera a proposta habermasiana de democracia deliberativa passível de várias críticas, não só do ponto de vista normativo, mas também do histórico-sociológico e funcional. Para Apel (2004b), o princípio da democracia não se identifica com o do direito, que Habermas apontou no sentido de uma diferenciação distintiva como co-origenário, ao lado da moral pós-convencional e, respectivamente, pós-tradicional. O princípio da democracia representativa, segundo Apel (2004b), um fenômeno histórico-contingente maior do que o direito. Isso se revelaria no fato de que ainda hoje numerosos Estados pretendem ser “Estados de Direito”, sem aceitar o “preconceito”, segundo eles, eurocêntrico do princípio da democracia liberal.

Apel (2004b) enfatiza que a soberania do *Contrato social* de Rousseau, como soberania de um estado particular, não pode ser identificada com a concepção de vontade geral. Kant, a partir de sua reserva ao princípio da democracia, orientado empiricamente, identificou a vontade geral com a ideia reguladora de um consenso universal de todos os sujeitos de uma fundação fictícia do Estado. Tal ideia seria realizável apenas aproximativamente, no contexto de uma ordem cosmopolita do direito e da paz, enquanto que a postura de Rousseau conduziria ao nacionalismo. Em suma, para Apel (2004b, p. 237, grifos do autor), o princípio do direito não pode ser simplesmente identificado com o da democracia, como Habermas pretende no conceito de democracia deliberativa:

Em minha opinião, a ‘autonomia política’, apesar de sua relação *interna* constitutiva para a forma democrática de Estado, com a ‘autonomia moral’, é também constituída sempre – isto é, de modo completamente independente de uma ‘ética política’ no sentido do comunitarismo – por um princípio *político*: o princípio da diferenciação distintiva de sistemas particulares de poder. Nessa medida, a autonomia política, enquanto existirem *Estados particulares* (mesmo que sejam Estados multiculturais!), não pode ter a mesma categoria quanto à fundamentação da *validade universal* como tem – no sentido de Kant – a ‘autonomia moral’.

Habermas, no entanto, persegue a ideia de legitimação do Estado democrático de direito, de tal modo que os direitos humanos e a soberania popular exerçam funções distintas,

mas complementares, tendo como base o princípio moralmente neutro do discurso. Em Habermas, há uma conciliação entre a ideia do direito liberal com a da democracia republicana.

Contudo, Apel (2004b) explica que tal proposta é inconcebível, uma vez que o princípio do direito não pode ser simplesmente identificado com o da democracia, como Habermas assim o faz. Apel considera que há, em Rousseau, um particularismo intrínseco do princípio da soberania do povo incompatível com os direitos humanos. Há uma passagem do *Contrato social* que exemplifica a interpretação de Apel:

Sobre tais relações, precisa-se conceder a cada povo um sistema particular de instituição que seja o melhor, não talvez em si mesmo, mas para o Estado a que se destina. [...] Em uma palavra, além das máximas comuns a todos, cada povo reúne em si alguma coisa que o dirige de modo todo especial e torna sua legislação adequada somente a si mesmo. (ROUSSEAU, 1978, p. 67-68).

Além disso, como é possível, questiona Apel (2004a), que a própria coerção das normas jurídicas, tal qual Habermas defende, que se baseia no monopólio estatal da força e, portanto, em dominação, e não em convicção por argumentos, possa ser justificada de forma ética e discursiva? Será que o modo como Habermas desenvolve sua teoria, principalmente a partir de *Direito e democracia*, pergunta Apel, não implica necessariamente uma autonegação da ética do discurso? Ou seja, a negação do princípio procedimental da formação do consenso pela sanção não coativa dos argumentos?

Enquanto os comunitaristas se apropriam do legado hegeliano em termos de uma ética do bem aristotélica, a ética do discurso habermasiana serve-se da teoria hegeliana do reconhecimento, acrescentada do imperativo categórico de Kant, na pretensão de garantir uma fundamentação fraca, universal e pós-metafísica. O caráter neutro do discurso e o formalismo da ética são as bases de toda a filosofia política de Habermas, à medida que apenas o discurso, seguindo o quadro referencial teórico do pensamento pós-metafísico, é capaz de fundamentar normas num tipo de fundamentação pós-tradicional. Isso significa que há uma prioridade do justo sobre o bem na ética do discurso habermasiana.

Dessa forma, Habermas defenderá uma neutralidade procedimental, vinculada à tese kantiana da prioridade do justo sobre o bem. Aqui há a necessidade de debatermos as chamadas éticas do justo e as do bem, a fim de que possamos pensar, com Habermas e também contra ele, as possibilidades ou não de critérios de justiça imparciais numa sociedade pluralista, de crentes e não crentes, com base numa ética formalista.

Como podem ser justificadas as normas que legitimam as relações jurídicas, políticas e sociais no interior de uma comunidade política? Em Habermas, as normas precisam ser tanto imanentes ao contexto quanto transcendententes a ele. O problema do diálogo entre

secularismo e religião pressupõe, portanto, o debate acerca da prioridade do justo sobre o bem, uma vez que Habermas defende sempre o princípio público de justificação de normas.

3.8 A prioridade do justo sobre o bem na ética do discurso habermasiana

MacIntyre (2001) afirma que a questão prática determinante tornou-se a seguinte: que tipos de princípios podem exigir e garantir a adesão a uma forma de ordem social na qual os indivíduos que buscam concepções diversas e incompatíveis do bem possam viver juntos sem rebeliões e guerras internas? Nesse sentido, Habermas (1991a), a partir da exigência de critérios de justiça imparciais num mundo marcado pelo pluralismo simbólico, defende o cognitivismo, o universalismo e o formalismo contra as concepções emotivistas de que os juízos morais nada mais seriam do que expressões de nossas vontades subjetivas ou de uma eticidade particular de uma comunidade.

Habermas destaca uma prioridade do critério do justo sobre o bem, na avaliação de normas e ações morais, visto que o bem se referiria ao que é avaliado como adequado às nossas preferências e inclinações partilhadas intersubjetivamente, mas restritas a uma forma de vida específica. Já o justo avaliaria o que é igualmente do interesse de todos os concernidos através de um discurso livre, independentemente das concepções de bem ou felicidade. No justo, o critério é essencialmente o caráter discursivo das normas.

Na ética antiga, por sua vez, estava em questão fundamentalmente o bem que constituía os valores e a formação da *polis*. Já na ética moderna, à luz de Kant, o ideal moral assume a forma de um imperativo, prescrevendo a forma, e não o conteúdo da ação: agimos por respeito ao dever. Para Kant (1974b), na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, uma ação praticada por dever tem seu valor moral, não no propósito que ela quer atingir, mas na máxima que a determina. Não depende da realidade do objeto, mas do princípio do querer. A consequência é que devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que minha máxima se torne lei universal.

Kant ressalta que a vontade não está apenas submetida à lei, mas ela legisla a si mesma. A vontade obedece à lei de que ela mesma é a autora. Este é o mais profundo sentido da autonomia kantiana, influência determinante para Habermas. Portanto, as normas não derivam do fim, do bem-estar ou da felicidade, e sim do princípio formal.

As éticas deontológicas invertem a perspectiva explicativa própria das éticas fundadas nos bens ou nos fins. Elas não recorrem à visão subjetiva do ator nem ao impulso da simpatia, compaixão, orientação pela concepção própria de bem ou cálculo das vantagens e

desvantagens a serem esperadas. Ao contrário, elas explicam o agir moral do ponto de vista objetivo de normas obrigatórias que, mediante boas razões, afetam a vontade racional de sujeitos livres. A ideia kantiana de autonomia vincula o discernimento moral do que é bom para todos com a perspectiva da liberdade que se exprime na obediência apenas a leis que damos a nós mesmos.

Habermas defende que os princípios de justiça devem ser neutros diante das noções controversas do bem. Por isso, como vimos antes, o princípio da neutralidade é um componente necessário de uma prática inevitável, para a qual, segundo ele, não há alternativas. Habermas ressalta a tese do discurso como instância moralmente neutra. Sua introdução já pressuporia que questões práticas pudessem ser julgadas imparcialmente a partir da ideia de que o princípio do discurso seria anterior e neutro frente à moral e ao direito.

O critério do justo, porém, é criticado por aqueles que consideram o agente moral como condicionado histórica e socialmente, agindo por motivações outras que não somente a consideração imparcial de todos os indivíduos. Para os críticos de Habermas, a ética do discurso, ao estabelecer a prioridade do justo sobre o bem, estaria desvinculando os indivíduos de suas motivações, abstraindo-se de sua formação cultural e das contingências (RIBEIRO, 2011). Esta será, tal qual veremos no próximo capítulo, uma forte crítica que alguns teólogos farão a Habermas, como Johann Baptist Metz, além de comunitaristas como Charles Taylor, no problema do diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa.

Taylor (1994) afirma que o contexto de justiça deve ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições, forma um horizonte constitutivo para a identidade de seus membros. Em Taylor, somente no interior desse horizonte de valores seria possível colocar as questões da justiça e, assim, responder sobre o que é bom e o que deve valer para a comunidade, considerando o pano de fundo de suas avaliações e de sua autocompreensão.

Dessa forma, princípios de justiça resultariam de um dado contexto comunitário, como uma religião que forma as identidades e valores dos sujeitos. Todas as tentativas de fundamentação deontológica de normas fundadas em procedimentos formais, como em Habermas, diz Taylor, permaneceriam externas e estranhas aos contextos, sendo uma imposição do modo de vida secular, violentando a autocompreensão de sujeitos que se formaram, por exemplo, a partir de um horizonte religioso.

Taylor (1994) defende uma ontologia moral, isto é, uma teoria do bem, a fim de que haja uma conexão entre sentidos do eu e visões morais, ou seja, entre identidade e bem. Então, a distinção entre questões morais e de boa vida, como igualmente a prioridade do justo sobre o bem, destinadas a estabelecer os limites entre as exigências de validade universal e os

bens variáveis segundo as culturas, tornam-se, para Taylor, distinções contraditórias, pois elas seriam motivadas por fortes ideais, como liberdade, altruísmo e universalismo, que estão entre as aspirações morais modernas e seculares, portanto também contextuais.

Por isso, qualquer tentativa de apelar para princípios universais seria algo sem sentido, bem como defender uma prioridade do justo sobre o bem, tal qual Habermas. Para Taylor, o projeto do secularismo de justificar uma moralidade independente fracassou. Habermas, no entanto, defende que, em sociedades pluralistas e diferenciadas, são fundamentais os procedimentos deliberativos, e não propriamente um determinado conceito de vida boa ou conteúdos valorativos de uma determinada tradição ou religião.

Contudo, críticos comunitaristas de Habermas, como o próprio Taylor, afirmam que a ética do discurso, ao escolher um determinado conjunto de condições a serem preenchidas para a validade das normas morais, estaria vinculando-se, ela mesma, a um *ethos* particular. A ética do discurso estaria permeada de valores constituídos historicamente por um tipo de sociedade cujas práticas não seriam, de fato, universais, mas sim resultado também de uma determinada cultura.

Enquanto a prioridade do bem sobre o justo é característica das éticas clássicas de orientações teleológicas, a do justo em relação ao bem é uma marca das éticas modernas de orientação deontológica, com referência em Kant. Ao contrário de Kant, Habermas, porém, pretende levar em conta os contextos intersubjetivamente partilhados, isto é, a historicidade, a linguagem e o mundo vivido.

Para ele, priorizar o justo sobre o bem significa vincular os discursos de fundamentação das normas a procedimentos de justificação que não dependam de um conjunto preestabelecido de valores éticos representativos de uma forma de vida particular. As éticas deontológicas defendem a necessidade de critérios de avaliação moral que independam dos contextos específicos; já os comunitaristas consideram inviável a formulação de critérios isentos da marca da sociedade em que foram pensados.

A tese comunitarista afirma que o contexto da justiça deve ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições, forma um horizonte constitutivo para a identidade de seus membros. Somente assim seria possível colocar as questões da justiça e, então, responder sobre o que é bom e o que deve valer para a comunidade. No comunitarismo, princípios de justiça resultam de um dado contexto. Todas as tentativas de fundamentação deontológica de normas fundadas em procedimentos formais, como em Habermas, permaneceriam externas e estranhas aos contextos.

MacIntyre (2001), então, afirma que os argumentos morais são construídos sobre o conceito funcional de natureza humana, tendo como base a definição de homem como possuidor de uma natureza não educada que é capaz de realizar um fim (*telos*) determinado. A estrutura conceitual do esquema teleológico permite que os juízos factuais possam originar juízos valorativos, pois o conhecimento do *telos* humano permitiria a avaliação de um modo de agir, haja vista sua adequação a um fim previamente determinado.

De acordo com MacIntyre (2001), a modernidade rejeitou essa estrutura conceitual, mas continuou empregando seus termos no desafio de fundamentar a moralidade em bases racionais ligadas à autonomia do indivíduo e à rejeição de sua vinculação natural a um conjunto de características e objetivos predefinidos. Seguindo uma determinada interpretação de Aristóteles, MacIntyre exemplifica que não há nenhum padrão externo à *polis* através do qual esta possa ser avaliada com relação à justiça. Aprender o que uma comunidade é, qual é o bem que deve alcançar e em que medida a sua própria tradição consegue alcançar esse bem, tudo isso requer que se pertença a uma comunidade, diz MacIntyre. Ele defende uma racionalidade das tradições, que se vincule sempre a elas.

Ele afirma que o liberalismo tem sua própria concepção de bem, tornando-se igualmente uma tradição, como tantas outras. Assim, o liberalismo, apesar de defender uma concepção neutra de justiça, teria também seus próprios pressupostos contextuais.

Os pontos de partida da teorização liberal não são nunca neutros no que se refere às concepções do bem humano; eles são sempre pontos de partida liberais. E a inconclusividade dos debates no liberalismo, quanto aos princípios fundamentais da justiça liberal, reforça a visão de que a teoria liberal é melhor compreendida, não como tentativa de encontrar uma racionalidade independente da tradição, mas como a articulação de um conjunto historicamente desenvolvido de instituições e formas de atividades, isto é, como a voz de uma tradição. (MACINTYRE, 2001, p. 371).

MacIntyre (2001) filia-se à posição de que princípios morais só podem expressar um ponto de vista interno de uma prática social determinada, não havendo teoria moral separada de uma prática moral. Ele parte de um diagnóstico da ética contemporânea de que não temos mais um todo coerente, isto é, a possibilidade conceitual de formular critérios, de modo integrado e objetivo, para nossos juízos morais. Posto isso, seria preciso o conhecimento do bem, ou seja, saber o que é bom para o homem como tal e geral. É precisamente a ideia do bem que fundamenta todo e qualquer conhecimento e ação humana.

Habermas, por sua vez, defende que, em sociedades pluralistas, são fundamentais os procedimentos deliberativos, e não propriamente um determinado conceito de vida boa, como em MacIntyre. Para Habermas, seria injusto privilegiar uma ou outra noção ontológica,

tendo como horizonte o fato do pluralismo moderno e a necessária construção de normas validadas por todos. Seria preciso garantir o tratamento imparcial, formal e pós-metafísico das questões morais, sem vinculá-las a concepções de vida boa ou às ideias de felicidade das éticas teleológicas.

Em Habermas, as formas tradicionais de legitimação das normas morais, geralmente associadas à autoridade da tradição e às convicções religiosas, perderam sua validade absoluta e passaram a exigir formas pós-metafísicas e pós-tradicionais de fundamentação de normas. Isso não quer dizer, entretanto, que se neguem os contextos formadores das identidades dos sujeitos. Habermas diz que um critério deontológico de justiça não fecha os olhos para as condições sociais de vida dos sujeitos. Ele fala da necessidade de uma política de reconhecimento que preserve a integridade dos indivíduos, inclusive os contextos vitais de suas identidades.

MacIntyre (2001), ao contrário de Habermas, parte do princípio de que não existe uma racionalidade que transcenda o contexto, mas apenas racionalidades dependentes da tradição. Por outro lado, ele defende que uma comunicação entre tradições centradas em si mesmas é tão possível quanto a aprendizagem a partir de tradições diferentes. O problema é que MacIntyre pretende tudo isso sem postular uma racionalidade que transcenda o contexto. Como, então, poderíamos pensar critérios de justiça entre crentes e não crentes numa democracia?

Habermas (1991a) questiona como é possível que as inúmeras formas de responder à questão “O que é bom para mim/para nós?” possam conviver umas com as outras quando muitas vezes constituem práticas e virtudes incompatíveis, gerando conflitos sociais relevantes. Para Habermas, MacIntyre deveria aceitar a existência de um plano metateórico, no qual os graus de reflexão das tradições sejam avaliados, ou admitir o relativismo cultural, do qual o próprio MacIntyre quer desviar-se.

Já Forst (2010) argumenta que não está claro, em MacIntyre, como um *eu*, cuja identidade moral está vinculada ao contexto, pode transcender os limites morais de uma determinada comunidade. Junto com práticas e tradições “ruins”, que não fornecem qualquer possibilidade interna de crítica, MacIntyre fala, inclusive, sobre a necessidade de recorrer a uma lei moral. Porém, ele não consegue fundamentar tal lei com validade universal no interior de sua teoria, pois, em sua concepção, o *eu* que se distancia radicalmente de sua comunidade perderia todos os padrões genuínos para julgar. Habermas questiona se, na perspectiva do contextualismo, é possível algum conceito de justiça reclamar validade universal à medida que tais critérios não podem ser isolados em relação a uma determinada ideia do bem viver.

Taylor (1994), por sua vez, como MacIntyre (2001), critica a prioridade do justo sobre o bem, pois, segundo ele, a ética procedimental exclui elementos responsáveis pelas referências dos indivíduos nas sociedades, a saber, os elementos formadores de suas identidades culturais. Em Taylor (1994), quando um bem constitutivo de uma cultura não é articulado, corre o risco de perder eficácia como fonte moral para os sujeitos (SOUZA, 2003). É necessária uma ontologia moral, isto é, uma teoria do bem, a fim de que haja uma conexão entre sentidos do “eu” e visões morais, ou seja, entre identidade e bem (CREMASCHI, 2008).

Segundo Taylor (1994), é preciso uma ética articulada por conceitos ontológicos, assumindo uma noção de bem socialmente representativa. Ele afirma que o liberalismo não pode nem deve pretender uma neutralidade cultural completa. “O liberalismo também é um credo de luta” (TAYLOR, 1994, p. 83). Dessa forma, os juízos de um valor pressupõem sempre um determinado horizonte e contextos formadores de convicções.

Em Taylor (1994), a validade das normas apenas pode ser determinada no âmbito de uma tradição específica, que é portadora de uma pré-compreensão concreta da realidade e se radica na nacionalidade, na língua, na cultura, na religião e na história. Nessa perspectiva, qualquer tentativa de apelar para princípios universais seria algo sem sentido. Para Taylor (1994), portanto, como melhor discutiremos no próximo capítulo, o projeto do Iluminismo de justificar uma moralidade secular e independente fracassou.

Aqui aparece um aspecto fundamental de divergência entre a postura de Taylor (1994) e a de Habermas (1991a) no debate sobre o diálogo entre secularismo e religião na democracia. Habermas (1991a) preserva o não nivelamento entre fé e saber, distinguindo entre discursos particularistas que pressupõem apenas uma determinada visão religiosa de mundo, de discursos válidos para todos, à luz de argumentos seculares ou traduzidos para uma linguagem secular; já em Taylor (1994) seria ilusória a tentativa de estabelecer uma prioridade de um discurso (secular, por exemplo) frente a algum outro.

Se as éticas do bem criticam as do justo, por estas supostamente não levarem em consideração os contextos específicos dos sujeitos, Habermas defende que um critério do justo não nega as particularidades e os contextos específicos dos sujeitos, a saber, cultura, historicidade, identidade, crença etc. Habermas sempre explicita que a *intrusão* da consciência histórica, através do desenvolvimento das ciências histórico-hermenêuticas (as humanidades), que emergiram na segunda metade do século XIX, tornou a dimensão da finitude mais convincente em comparação com uma razão não contextualizada que havia sido idealizada outrora.

Habermas afirma que a racionalidade comunicativa é fundamentalmente uma razão situada. Ele defende que a primazia do justo, entendida sob um ponto de vista deontológico,

não implica que as questões éticas em sentido estrito tenham de ser excluídas das deliberações. Sobre isso, Forst (2010, p. 56) comenta:

Essa concepção de justificação não implica que as pessoas, como ‘bons cidadãos’, tenham de abdicar de sua identidade ética, mas mantém que a validade universal e obrigatória dos demais valores e das normas que deles seguem está sujeita a um critério mais amplo – a saber, o consentimento racional de todos os atingidos.

As normas consideradas justas precisam ser tanto imanentes ao contexto quanto transcendentais a ele. Precisam reivindicar validade para uma comunidade particular e suas autocompreensões e instituições específicas, mas, ao mesmo tempo, devem se apresentar como um espelho crítico para essas autocompreensões e instituições (FORST, 2010).

Em Habermas, há a ideia de que os sujeitos, embora partam de seus contextos linguísticos, transcendem, ao mesmo tempo, tais contextos, referindo-se ao mesmo mundo, em sua defesa de uma prioridade do justo em relação às éticas do bem. A ausência de conotações ontológicas na correção normativa não pode prejudicar a pretensão de validade universal, que diz respeito às relações de reconhecimento aceitas como justas por todos os envolvidos.

Numa analogia ao que ocorre no debate sobre *Verdade e justificação*, como vimos no segundo capítulo, Habermas, na filosofia política, por meio de uma *transcendência a partir de dentro*, mantém a perspectiva de se partir do contexto, mas igualmente de ir além do contexto pelas justificações do mundo da vida, na defesa do justo sobre o bem. Em analogia com o mundo objetivo na filosofia teórica, as normas morais, na filosofia política, merecem o reconhecimento de todos, garantindo, assim, uma universalidade pragmática, análoga aos estados de coisa no mundo objetivo. Acerca disso, Forst (2010, p. 156) comenta:

O conceito de ‘verdade’ é, aqui, equívoco: nas decisões democráticas, trata-se de questões de correção ou de justiça. Aqui, a correção fatural é uma dimensão da correção normativa. [...] No entanto, o modo como essas informações são formuladas e como são ponderadas são questões que não podem ser avaliadas sem os próprios participantes.

Portanto, não podemos falar de uma *verdade política objetiva*. A correção normativa não consiste em demonstrar uma correspondência com fatos morais válidos objetivamente. A validade racional, como vimos em *Verdade e justificação*, diz respeito a um consenso fundamentado através das deliberações. Trata-se, em Habermas, como esclarece Dutra (2003, p. 227), de um mesmo mundo da primeira pessoa do plural, da perspectiva do *nós*, da universalidade:

Esse mesmo mundo moral inclusivo, igualitário, de justiça, de universalidade, é uma projeção a partir das condições de possibilidade da comunicação que estão na base

da argumentação. [...] Conforme vai ocorrendo a passagem das formas de vida convencionais às pós-convencionais, a justiça vai perdendo substancialidade até se converter num conceito procedimental, no sentido daquilo que é bom para todos, incluindo todos os afetados.

Para Habermas (2002a), o que está em jogo é a legitimidade de expectativas e reivindicações que nós impomos não somente como participantes da situação específica, mas também como alheios a ela, isto é, para além das grandes distâncias geográficas ou históricas, culturais ou sociais. Não se trata do que é *bom* para nós como membros de uma coletividade (caracterizada por um *ethos* próprio), mas sim do que é *correto* e *justo* para todos, seculares e religiosos. Posto isso, Forst (2010, p. 65) nos explica que:

[...] a neutralidade ética não significa que o direito é inteiramente livre de valores éticos ou que as comunidades políticas não possam ter ‘avaliações fortes’. Contudo, impõe determinadas condições para a ‘eticização’ do direito. Isso não implica uma relação dicotômica entre ética e direito; a separação entre regulações que devem ser justificadas universalmente em sentido estrito ou restrito não pode ser determinada em termos de conteúdo.

Uma vez que o princípio da neutralidade se refere primeiramente ao critério de validade de normas universais, ele não implica uma neutralidade do processo de justificação no sentido de que argumentos éticos seriam dele excluídos. O que importa é que os argumentos, quando propõem valores como fundamentos para regulações universais, possam ser traduzíveis em argumentos universais, como no caso da religião em diálogo com o secularismo. Não é por acaso, como vimos antes, que Habermas destaca que, embora a moral não possa fundamentar o direito, princípios morais *migram* para o direito. Numa palavra, os argumentos têm de ser compatíveis com o princípio da justificação pública.

Contudo, eles não se desvinculam completamente do pano de fundo ético do qual se originam, como igualmente sugere Forst (2010, p. 66): “Os critérios de universalidade estrita e limitada não desvinculam de seus contextos sociais as argumentações nem as normas justificadas”. A defesa de princípios neutros e imparciais não significa que as relações existentes apareçam como justificadas no sentido de uma “neutralidade de *status quo*” e que o Estado, à medida que não as modifica, permanece “neutro”. Razões “neutras” devem ser justificadas universalmente, quer falem a favor ou contra, por exemplo, das/as instituições existentes.

Podemos dizer que não há, nas éticas do bem, uma resposta satisfatória que mostre como uma determinada visão de bem seria capaz de abrigar o pluralismo de nosso tempo. A crítica a posturas como a de MacIntyre e a de Taylor é a de que legitimam a ideia de que todas nossas valorações são fundamentalmente dependentes de uma tradição cultural determinada.

Como, então, estabelecer critérios de julgamento para uma determinada cultura? Tal qual afirma Lima (2008, p. 213):

[...] a resposta dada ao problema da justificação do dever-ser e de seus primeiros princípios não me parece suficiente. Nem o mero fato de algo pertencer à tradição (MacIntyre) nem a identidade cultural de um eu ampliado (Taylor) são, por si sós, argumento bastante para justificar e fundamentar uma ética geral.

Taylor se apoia numa interpretação unilateral das éticas deontológicas, esquecendo-se que há, na ética do discurso, a ideia de que as relações existentes são examinadas pelos próprios concernidos. Além disso, Taylor defende uma concepção de preservação cultural, no sentido de manter uma cultura intacta. Na perspectiva habermasiana, a manutenção de um contexto cultural permanece como uma opção, e não como uma obrigação. A mesma crítica é feita por Forst (2010, p. 135): “[...] a teoria de Taylor parece colocar exigências muito elevadas sobre a homogeneidade de uma população política, que, no entanto, são muito difíceis de conciliar com o ‘fato’ de sociedades ética, étnica e culturalmente pluralistas”.

Porém, isso não quer dizer que as éticas do justo e deontológicas possuem todas as respostas para as questões da época atual, como o próprio Habermas reconhece. É importante explicitar que ele assume que uma ética pós-metafísica esbarra em limites, quando se fala acerca de questões relativas a uma ética da espécie, reivindicada agora por Habermas (2004c), haja vista a possibilidade de intervenção na constituição de seres humanos. Desse modo, ele afirma, sem aprofundar, que a filosofia não pode mais se furtar a tomar posição a respeito de questões de conteúdo (posição não conciliável com seu formalismo), pelo menos nas questões que dizem respeito à espécie humana como tal.

Apesar disso, Habermas (2002a, p. 16) considera a ética do discurso como fundamental nas respostas aos desafios normativos do pluralismo moderno e simbólico, realizando uma crítica muito interessante aos comunitaristas:

As tentativas de explicação do ‘ponto de vista moral’ lembram que os mandamentos morais, após o desmoronamento de uma visão de mundo ‘católica’, obrigatória para todos, e com a passagem para as sociedades de cosmovisão pluralista, não mais podem ser justificados publicamente segundo um ponto de vista divino transcendente. Segundo esse ponto de vista, para além do mundo, era possível objetivar o mundo como um todo. O ‘ponto de vista moral’ deve reconstruir essa perspectiva intra-mundialmente, quer dizer, deve recuperá-la dentro dos limites de nosso mundo compartilhado intersubjetivamente, sem perder a possibilidade do distanciamento do mundo como um todo, nem a da universalidade de um olhar que abarca o mundo todo³¹.

³¹ “Die Versuche, den >>moralischen Gesichtspunkt<< zu erklären, erinnern daran, daß die moralischen Gebote nach dem Zusammenbruch eines >>katholischen<<, für alle verbindlichen Weltbildes und mit dem Übergang zu weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften nicht mehr von einem transzendenten Gottesstandpunkt aus öffentlich gerechtfertigt werden können. Von diesem Standpunkt jenseits der Welt ließ sich die Welt als ganze

Contudo, ainda podemos perguntar-nos: uma fundamentação pós-metafísica do justo seria capaz de enfrentar o problema do diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa? Quais as consequências de pressupor uma ontologia, sem tematizá-la, no tema da religião e antes mesmo na própria forma como Habermas defende a prioridade do justo sobre o bem?

Veremos, a seguir, como Vittorio Hösle articula, ao contrário das posições puramente deontológicas e comunitaristas, um terceiro caminho, que valoriza tanto as consequências dos atos (utilitarismo) como a forma de agir (éticas deontológicas), o que não significa uma mera junção do utilitarismo com o “dever-ser”, mas uma rigorosa síntese entre as duas posturas, apontando para outra perspectiva no debate entre o justo e o bem.

O problema determinante que Hösle levanta, essencial para nosso trabalho, é se não existe uma terceira posição, capaz de recuperar as vantagens de ambas as concepções éticas (utilitarismo e deontologismo), evitando suas desvantagens. Seriam os princípios do consequencialismo e do “dever-ser” *a priori* excludentes? Apesar das críticas relevantes de Habermas aos comunitaristas, não seria também sua leitura das éticas do bem limitada, à medida que ele não considera o caráter universal das éticas ontológicas?

3.9 O caráter universal do bem

3.9.1 O bem como universalidade em Aristóteles

Habermas concebe o bem num sentido rigorosamente particularista. Ele sequer menciona que os éticos gregos e medievais sempre defenderam uma ética do bem, sem reduzi-la a uma avaliação pura e simplesmente contingente da comunidade histórica específica. A nosso ver, a leitura de Habermas do bem é tão unilateral como a de MacIntyre, que interpreta igualmente o bem como dimensão estritamente particular, sem universalidade.

No Livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (1094 b8 – b10) enfatiza que, mesmo que haja um único bem para cada indivíduo, obter o bem pertencente a um Estado é alcançar um bem maior e mais completo. Afinal, na perspectiva aristotélica, o bem que um povo e os Estados obtêm é mais belo e próximo do que é divino. Sabemos que quando Aristóteles (OLIVEIRA, 2003) se perguntava pelo bem do ser humano, ele não pensava simplesmente no

vergegenständlichen. Der >>moralische Gesichtspunkt<< soll diese Perspektive innerweltlich rekonstruieren, d.h. in die Grenzen unserer intersubjektiv geteilten Welt selbst einholen, ohne die Möglichkeit der Distanzierung von der Welt als ganzer – und damit die Universalität des weltumspannenden Blickes – einzubüßen” (HABERMAS, 1996, p. 16).

bem que as diferentes comunidades humanas determinavam historicamente, mas sim no bem que expressa uma esfera da constituição ontológica específica do ser humano, portanto uma estrutura universal do ser humano como tal. Também os medievais articularam a tese de que o bem é um momento, uma característica do ente como tal, destacando sua universalidade. Isso diz respeito a qualquer realidade como realidade. Habermas, porém, aceita a concepção de bem como algo apenas particularista, mesmo que numa perspectiva crítica.

O ético, em Aristóteles, só é inteligível a partir do *ethos*, do costume. A determinação do que é ético se faz não por normas e valores em si, mas pelos modos de viver institucionalizados na sociedade, através dos costumes. O indivíduo torna-se justo, corajoso e prudente à medida que adquire o hábito ao que, na cidade, é justo. A ação boa e justa não é, em Aristóteles, a ação moral do indivíduo isolado. Na verdade, é aquela que se constitui por meio de relações com outros homens.

Afinal, como diz Aristóteles (1253a2) no Livro Primeiro d'A *política*, o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade. É no *ethos* que o indivíduo encontra o que ele deve fazer. A lei pressupõe o costume, mesmo que não exista como lei escrita. O indivíduo, em Aristóteles, não é uma instância isolada, mas se encontra nas instituições éticas da *polis*.

O direito, por isso, tem como sujeito o indivíduo, mas não o indivíduo em seu “ser-para-si” singular, e sim nas instituições do *ethos*. Vale lembrar que a ética em Aristóteles, que trata da práxis humana, divide-se em duas etapas: 1) a práxis individual, que ele denomina propriamente de “ética”; e 2) a práxis social, que ele denomina de “política”.

A ética, em Aristóteles, como reflexão sobre a práxis humana, não se restringe aos indivíduos isolados, mas é reflexão sobre o mundo institucional, onde o indivíduo está inserido e através do qual ele se eleva a indivíduo universal. Não se trata apenas de conhecer o mundo institucional humano, mas de melhorá-lo, possibilitando a práxis de cidadãos livres. Nesse contexto, o problema da universalidade e de sua necessária dimensão não é posto claramente por MacIntyre (que se inspira diretamente em Aristóteles) ou Taylor (de orientação hegeliana).

Num primeiro momento, a ação dos homens é acrítica, porque os indivíduos se encontram num *ethos* específico, historicamente criado. Porém, como ser racional, o homem tem possibilidades de distanciar-se criticamente de qualquer fato, até do fato de si mesmo em sua vida histórica e comunitária, exigindo legitimação. A reflexão ética é o ato mediante o qual o homem rompe o caráter opressor de todo *ethos*, transformando sua vida. Da reflexão

ética não resulta necessariamente a destruição do *ethos* vigente, e sim a legitimação racional da ação humana.

Não por acaso, Aristóteles (1332b7), no Livro Sétimo d'A *política*, destaca que o homem, como ser da racionalidade, utiliza a razão para fazer muitas coisas contrárias ao hábito e à natureza, convencendo-se de que é melhor fazê-las, mas de outra forma. Em Aristóteles, não é apenas o *ethos* que legitima a ação, mas a razão como critério do agir ético, algo não refletido por MacIntyre e Taylor, que interpretam sempre o bem num sentido particularista, sem possibilidades de transcender o costume.

Em Aristóteles, há uma unidade originária entre um fato e uma exigência moral. Trata-se de um “dever-ser” que é historicamente situado, pois nele há sempre uma referência à situação histórica. Nas palavras de Vaz (2006, p. 35), “Aristóteles celebra também no homem a capacidade de passar além das fronteiras de seu lugar no mundo”. No Livro Sexto da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (1141 b10-b15) destaca que o bom deliberante é quem atinge o melhor dos bens alcançáveis através das ações humanas, já que ninguém delibera acerca daquelas coisas que são impossíveis de ser de outra maneira. O fim é um bem que tem de ser realizável pela ação humana. O bem em política, segundo Aristóteles (1282b1) no Livro Terceiro d'A *política*, é a justiça, ou seja, a utilidade geral.

Posto isso, o bem é um conceito relacional, algo cuja determinação material se faz através da reflexão e decisão, no âmbito de um quadro sócio-histórico específico. O bem não é algo eternamente idêntico a si mesmo, melhor dizendo, não é uma idealidade nem identidade ideal. A posição aristotélica não é nem fixa ou dogmática, muito menos relativista. Mesmo que se parta do contexto, ela igualmente transcende o contexto, porque se pergunta sempre pela validade das normas.

Ora, isso marca essencialmente o homem como ser racional. Portanto, podemos falar, em Aristóteles, de uma normatividade aberta às situações históricas, um “dever-ser” historicamente situado. O bem, então, também possui um sentido aberto à universalidade. O bem é, em Aristóteles (2009b), uma dimensão do próprio ente como tal.

Habermas, por sua vez, não tematiza uma ontologia em seu quadro referencial teórico; sua solução é sempre a defesa de uma ética deontológica; ele não se pergunta pelo caráter universal do bem. Seria preciso, assim, articularmos uma ética que não desprezasse o caráter universalista do bem, algo determinante para quem, como Habermas, defende o diálogo entre secularismo e religião. Nesse sentido, Höhle (apud OLIVEIRA, 2015a) mostra que o utilitarismo, apesar de aspectos problemáticos, teria vantagens em relação a Kant e às éticas deontológicas, por considerar também as consequências das ações e a universalidade.

3.9.2 Entre o utilitarismo e o formalismo: a proposta de Vittorio Hösle

Podemos dizer que nas éticas utilitaristas a qualidade moral de ações depende das consequências produzidas. No utilitarismo, o bem é anterior ao correto, porque nenhum critério de correção pode ser estabelecido antes de uma concepção de bem. Nas palavras de Stuart Mill (1996, p. 16), “[...] poder-se-ia achar que um critério do certo e do errado seja o meio de determinar o que é certo e errado, e não uma consequência [*sic*] de já tê-lo determinado”.

No utilitarismo, as normas são importantes, mas estão subordinadas ao bem, podendo, contudo, tal qual defende Carvalho (2008, p. 99), “[...] ser revogadas em situações excepcionais e em atenção a um bem maior”. Já a ética kantiana entende serem as ações em si mesmas moralmente boas ou más, independentemente das consequências que acarretam. Em Kant, o que é correto não resulta do que é bom; o correto independe do bom e tem prioridade sobre ele.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant (1974b) explica que a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela finalidade que pretende, e sim pelo querer, pois ela é considerada boa em si mesma. A razão não deve fundamentar uma vontade boa como meio, mas uma vontade boa em si. Dessa forma, o conceito de dever contém em si o de boa vontade. Portanto, em Kant (1974b), ações que o mundo nunca viu podem ser ordenadas pela razão. A moral não é extraída da experiência, tendo em vista que seu objeto é o ideal, e não o real, o que *deve ser*, e não o que *é*.

Princípios empíricos nunca servem para sobre eles fundar leis morais. Pois a universalidade com que elas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que por isso lhes é imposta, desaparece quando o fundamento dela se deriva da particular constituição da natureza humana ou das circunstâncias contingentes em que ela está colocada. (KANT, 1974b, p. 239).

Em Kant (1974b), o dever independe da experiência, pois ele reside na ideia de uma razão que determina a vontade *a priori*. Tal lei tem que valer para todos os seres racionais, absoluta e necessariamente, não estando no âmbito das contingências. Os exemplos, diz Kant (1974b, p. 208), podem até encorajar alguém a seguir algo, mas nunca fundamentam aquilo que está na razão *a priori*: “Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina”. Ela não depende da realidade do objeto, mas no princípio do querer. Então, “[...] devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que minha máxima se torne lei universal” (KANT, 1974b, p. 209).

O imperativo categórico, determinante para a ação moral, é aquele em que uma ação é objetivamente necessária por si mesma, sem relação com a finalidade. Ele diz respeito

à forma do entendimento, da razão em si mesma, das regras universais do pensar, sem distinção dos objetos. Porém, no caso de a ação ser apenas boa como meio para qualquer outra coisa, o imperativo é *hipotético*. Se a ação é boa em si, necessária numa vontade em si, o imperativo é *categórico*, que também pode ser chamado de *imperativo da moralidade*.

O imperativo categórico nos prescreve uma conduta independentemente do fim. Ele não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, “[...] mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição, seja qual for o resultado” (KANT, 1974b, p. 220).

Para Höhle (apud OLIVEIRA, 2015a), porém, a contraposição “ser/dever-ser” é inadequada, tal qual comumente nos é apresentada, à medida que se pressupõe que o “dever-ser” não pertence ao ser. Höhle demonstra que há grandes diferenças entre as diversas posições universalistas. Dessa forma, não podemos simplesmente optar por uma ética do bem em contraposição às éticas do justo, como geralmente aparece no debate filosófico contemporâneo.

Uma posição universalista que tem aspectos interessantes seria, para Höhle, o utilitarismo. Neste, o critério último da moral é o bem-estar para o maior número de pessoas. Segundo Mill (1996, p. 33), a felicidade, no utilitarismo, não é aquela de um único agente, mas “[...] aquela de todos os envolvidos”. Höhle tenta, todavia, ao contrário das posições puramente deontológicas e utilitaristas, um terceiro caminho, que valorize tanto as consequências dos atos (utilitarismo) como a forma de agir (ética kantiana). A pergunta que Höhle levanta é: não existe uma terceira posição, capaz de recuperar as vantagens de ambas e evitar as desvantagens?

Segundo Höhle (apud OLIVEIRA, 2015a), a diferença determinante entre a posição de Kant e o utilitarismo³² está no fato de que Kant não consegue legitimar exceções no caso de deveres perfeitos. Já para o utilitarismo, uma utilidade universal maior pode justificar uma ação prejudicial ao indivíduo, o que mostra que ambas as posições (utilitarismo e ética kantiana) são unilaterais, precisando ser repensadas. Contudo, a grandeza da posição de Kant³³ está no fato de que ela reconhece determinados direitos fundamentais de cada

³² “Poderíamos escolher os seguintes aspectos como sendo os que melhor caracterizam a estirpe utilitarista: a idéia [*sic*] de que a ética não é indiferente ao bem-estar das pessoas, que a qualidade moral de nossas ações/regras é função de suas consequências [*sic*], que o bem dos indivíduos afetáveis por um curso de ação deve ser maximizado e seu sofrimento minimizado e que a ética deve se importar não apenas com o bem-estar ou o sofrimento do agente moral, mas com a qualidade de vida de todos os seres capazes de sentir e de sofrer, potencialmente atingidos por um curso de ação. Poder-se-ia dizer que as éticas utilitaristas endossam alguma versão do princípio de utilidade, que poderia ser assim formulado: uma ação (ou regra de ação) será moralmente boa na medida em que o saldo líquido de felicidade ou de bem-estar decorrente de sua realização (ou de uma conformação à regra) for maior que o resultante de qualquer ação ou regra alternativa e disponível ao agente” (CARVALHO, 2008, p. 100).

³³ Kant afirma que o homem possui um fim em si mesmo. O homem não é um meio para esta ou aquela vontade. Os seres irracionais, ao contrário, são meios e os chamamos de coisas; já o ser racional é chamado de pessoa,

indivíduo, que não podem ser sacrificados aos interesses dos outros e que no horizonte de um utilitarismo dos atos dificilmente podem ser fundamentados. Por outro lado, o utilitarismo vai além de Kant, por considerar as consequências dos atos como algo essencial para a ética.

Isso significa que o decisivo no utilitarismo é o bem, o fim da ação, que precede o correto, o justo. A teoria teleológica teria, portanto, primazia sobre a deontológica. Segundo Hösle (apud OLIVEIRA, 2015a), o grande mérito do utilitarismo foi ter retomado tal perspectiva, ignorada nas éticas kantianas, como a de Habermas. Hösle, apesar de defender uma posição universalista, afirma que o postulado de universalidade é necessário, mas não é suficiente para fundamentar a ética. O universalismo somente enfatiza que, quando há uma norma, esta tem que ser universal, mas não diz se há normas. O universalista explicita que, quando se reivindica algo, deve-se reconhecer o mesmo direito a todos os outros, mas não vai além disso.

A valoração de determinados estados de coisa é irrecusável quando se pretende ir além de um mínimo de normas inteiramente abstratas. Ter reconhecido isso é o grande mérito do utilitarismo, que é uma ética universalista, mas não formalista, em que alguns aspectos da antiga ética teleológica ainda têm influência, como a universalidade do bem.

Portanto, para Hösle (apud OLIVEIRA, 2015a), nem o utilitarismo sozinho, que ignora o “dever-ser”, nem apenas o formalismo kantiano, que não abrange o consequencialismo e o caráter ontológico e universal do bem, resolvem os dilemas éticos de nosso tempo. Hösle propõe uma *hierarquia de valores e bens*, pois somente quando a violação de um valor é necessária para salvar um valor maior tal violação é permitida. O formalismo de Kant não dispõe de critérios para tal hierarquia. Assim, qualquer tentativa de fundamentar exceções em relação às normas éticas fundamentais conduz necessariamente à ideia de uma ética material de valores, que não é possível sem metafísica, algo impensável em Habermas.

Em Hösle, o imperativo categórico recebe uma nova formulação, como demonstra Manfredo Oliveira (2015a, p. 247): “[...] realize tantos valores quanto possível e, no caso de conflito, prefira o valor maior ao menor”. O universalismo formalístico é, então, acrescido de uma ética de bens e valores. O ser não é indiferente às exigências do “dever-ser”, já que ele é estruturado de tal modo que nele se podem realizar valores. O ser pode, com isso, corresponder às exigências da esfera ideal, porque ele faz parte dessa esfera.

porque possui um fim em si mesmo. Diz Kant (1974b, p. 229): “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”. Fazer falsas promessas, por exemplo, é ter o homem como meio, e não como fim. O princípio do homem como fim em si mesmo não deriva da experiência, mas sim de uma lei universal. Isso se relaciona com a ideia do Reino dos fins. Neste, há uma ligação sistemática de vários seres através de leis comuns e objetivas, onde o ser racional não é meio, mas um fim em si mesmo. No Reino dos fins, há a ideia da dignidade, onde o ser racional é um fim em si mesmo. Autor de sua própria lei, o homem não tem um preço, um valor relativo, mas uma dignidade, um valor absoluto (KANT, 1974b).

O utilitarismo concede importância a questões do bem viver, à felicidade, a uma vida bem-sucedida, à preocupação com as consequências de nossas ações etc. O utilitarismo não pode realizar-se sem referência ao empírico, ao bem-estar das pessoas, o que significa abertura para as necessidades, interesses e fins dos outros. Tudo isso não pode permanecer ausente em qualquer sistema ético, como nas éticas deontológicas. Segundo o próprio Mill (1996, p. 41), a proposição de que a felicidade é o fim e a meta da moralidade não significa que não se deva determinar uma rota para tal meta ou que as pessoas, dirigindo-se naquela direção, “[...] não devam ser aconselhadas a tomar um outro caminho diferente daquele”.

Por isso, o utilitarismo, apesar de seus limites³⁴, abre possibilidades para pensarmos o bem como universalidade e mesmo como possibilidade de criticarmos uma determinada concepção de mundo particular, em prol de uma universalidade, que não exclui a noção de bem. Este, como vimos em Aristóteles, só se concretiza como universalidade da *polis*, que carrega a particularidade como momento determinante da universalidade.

É essencial a concepção do utilitarismo de maximizar o bem-estar para o maior número de pessoas em termos universais, assim como destacar o consequencialismo nas ações. Isso, a nosso ver, não significa, contudo, o abandono completo do formalismo kantiano e do “dever-ser”, tal qual o próprio Hösle alerta. Ele é necessário, porém não suficiente, pelas razões já expostas. Além disso, é determinante considerar a crítica de Habermas aos comunitaristas no que diz respeito à necessidade de pensarmos normas universais no pós-secularismo que não fiquem restritas a uma visão de mundo ou a um bem particular. Isso é uma exigência histórica em Habermas.

É preciso destacar, então, a herança positiva da ética kantiana, porque ela está preocupada, sobretudo, em fundamentar um princípio moral no sentido de uma regra suprema de discernimento e julgamento para o agir ético dos homens, que é urgente para o problema do diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa. Kant nos oferece uma reflexão sobre o estabelecimento de um princípio de moralidade à luz do qual se possa julgar a validade das normas que levantam a pretensão de reger as ações humanas, fundamental para o pós-secularismo de Habermas. Kant preocupa-se em estabelecer um critério de moralidade, um princípio de justificação das máximas, algo presente também em Habermas.

³⁴ Um dos problemas do utilitarismo é o fato de sua valoração orientar-se nas preferências subjetivas fáticas de seres passionais, além da dificuldade estrutural de determinar o conceito de utilidade, algo extremamente heterogêneo. Além disso, o utilitarismo tem um déficit de fundamentação, pois considera o princípio de utilidade uma sentença fundante que, como tal, não pode ser demonstrada, já que se pressupõe que a única forma de demonstração é a dedução a partir de sentenças primeiras, o que torna a demonstração das sentenças primeiras uma contradição e exige sua aceitação como uma evidência originária que é intuída (OLIVEIRA, 2010b).

A reflexão de Kant, apesar de eliminar o contexto histórico das ações, pode oferecer-nos um princípio de discernimento que seja capaz de detectar a racionalidade das máximas, tornando possível uma ação que se gere autonomamente a partir dos motivos legitimados pela razão. Como afirma Manfredo Oliveira (1995, p. 45-46):

O caráter ético das ações humanas significa, portanto, um apelo à transcendência e a possibilidade da autonomia da pessoa. Esta transcendência nega os contingentes como fundamento da ação humana e é precisamente a distância que torna possível a liberdade enquanto auto-posição [*sic*] do sujeito em suas determinações. Neste sentido, a reflexão transcendental pode ser dita ela mesma uma emancipação formal, que pretende possibilitar uma ação verdadeiramente livre no agir histórico dos homens.

Nesse sentido, segundo Hösle (apud OLIVEIRA, 2015a), a contraposição “ser/dever-ser” é inadequada, quando se pressupõe que o “dever-ser” não pertence ao ser, como vimos antes. É preciso, portanto, levar em consideração as consequências da ação e, ao mesmo tempo, as formas do agir. Em Hösle, é impossível fundamentar uma ética sem metafísica e filosofia transcendental, ou seja, sem afirmações sobre a estrutura do ser como tal, algo inexistente em Habermas, assim como sem tematizar as questões da validade. Por isso, haveria uma terceira posição entre o utilitarismo e o formalismo estrito, combinando o “dever-ser” com o ser e o consequencialismo nas ações éticas, afirmando, assim, a universalidade do bem.

Sobre isso, uma postura interessante é a de Braga (2011). Ele questiona esquemas interpretativos rigidamente estabelecidos acerca da incompatibilidade da ética utilitarista com o princípio kantiano do “dever-ser”.

Como há uma longa tradição de confronto entre deontologismo e consequencialismo, a identificação entre o primeiro e a concepção imperativa como um todo acaba reforçando a inclinação para expulsar o consequencialismo do âmbito da concepção imperativa e por confundi-lo com a concepção atrativa – tendência já alimentada pelo fato de tanto consequencialismo quanto concepção atrativa concederem certa prioridade aos conceitos de bem e fim. (BRAGA, 2011, p. 62).

Aqui há uma interpretação não rigorista do deontologismo, superando a tradicional oposição entre as posturas deontológicas e consequencialistas. Braga (2011, p. 25) critica o que chama de “visão rigorista do deontologismo”. Trata-se da tese de que, para contrapor-se ao consequencialismo, o deontologismo deveria priorizar regras rígidas e inflexíveis, cuja validade não depende de qualquer consideração sobre bondade, em termos de conteúdo.

Além disso, ele critica várias interpretações da ética das virtudes, como as de MacIntyre, por esvaziarem qualquer possibilidade de validade universal das normas. Algumas leituras da ética aristotélica defendem que o fim da ação é o bem do próprio agente, sua própria realização cultural, definida por um ideal a ser alcançado. Nesse caso, o conceito primordial da

deliberação moral é de ação boa para o próprio agente, e sua explicação exige uma teoria da realização humana com pretensões de validade objetiva, mas restrita a um determinado contexto. Esse uso corresponde à concepção atrativa da ética.

Porém, o conceito de bem pode ser empregado para marcar ações globalmente boas, que maximizam os benefícios para todos os envolvidos. Portanto, o bem, em vez de equivaler à qualidade que caracteriza a atratividade da ação para o próprio agente, corresponde à qualidade que caracteriza a correção de uma ação, haja vista a universalidade. Nesse sentido, o bem não se refere apenas a um determinado contexto, mas, ao contrário, revela-se nele seu caráter universal. “Em outras palavras, aqui, o conceito primordial da deliberação moral é o de ação obrigatória, a qual possui a marca da correção, e é apenas para explicar a correção da ação que se introduz a ideia de ‘globalmente bom’” (BRAGA, 2011, p. 38).

O fim da ação não deve ser compreendido em termos subjetivos, mas sociais e globais: ele refere-se à totalidade das consequências sociais da ação, ao conjunto de consequências que a ação provavelmente irá acarretar para todos os sujeitos que serão afetados por ela. O fim da ação seria o bem global, a maximização de benefícios no conjunto dos afetados; a ação correta seria aquela globalmente boa, a que maximiza o bem entre todos aqueles por ela atingidos. Essa interpretação do bem é conceituada por Braga (2011, p. 126) de concepção “imperativo-consequencialista”:

Ao decidir praticar ações que maximizem consequências em termos gerais boas no conjunto dos indivíduos sob seu alcance, o agente consequencialista pode concordar com a ideia de que as ações que ele pratica só têm pleno valor moral caso sua motivação última resida na pura consciência do dever, de que esse tipo de ato é obrigatório.

A particularização do bem não pode mais servir como princípio de determinação de regras e atos moralmente recomendáveis em sociedades pluralistas; esse princípio só pode agora consistir na noção de obrigação universal, entendida como aquela que, por ser igualmente exigível de todos, deve ser racionalmente aceitável por todos. Consoante Braga (2011, p. 14), o imperativo categórico, quando não interpretado de forma rigorista e fechada, é compatível com o princípio contudístico consequencialista, a saber, o da maximização de consequências em termos gerais boas para o conjunto de sujeitos afetados:

[...] o princípio de universalização não é uma propriedade exclusiva do deontologismo, mas que uma moral consequencialista não pode deixar de lançar mão também de um princípio de universalização, isto é, da ideia de que as decisões morais não são válidas somente para tal ou qual indivíduo singular, mas devem valer para (todos) os outros, ou pelo menos para qualquer outro que estivesse na mesma situação que esse indivíduo.

Portanto, haveria, mesmo na noção de bem utilitarista, uma ideia de correção da ação, haja vista a maximização do bem-estar, por exemplo, para o maior número de pessoas em termos globais e universais. Dessa forma, o imperativo categórico e a noção de “agir por dever” seriam compatíveis com o consequencialismo, tal qual igualmente vimos com Höhle, em direção a uma terceira posição entre o utilitarismo e o deontologismo estrito. Além disso, em Aristóteles, como vimos antes, há uma unidade originária entre um fato e uma exigência moral, havendo um “dever-ser” que é historicamente situado, que se pergunta sempre pela validade racional das normas. Então, ser e “dever-ser” não podem ser tidos como excludentes um do outro.

A partir da reflexão posta neste tópico, podemos tematizar o caráter universal do bem, uma vez que este não é algo particularista, indo de encontro à interpretação comunitarista do bem. Mesmo em Habermas (2004d, p. 315), torna-se impossível defender o bem numa perspectiva universal, à medida que ele não tematiza a ontologia: “[...] a ética deve se limitar a pontos de vista formais”.

Como veremos no próximo capítulo, sobretudo com Puntel (2008, p. 400), ignora-se, por exemplo, o ser humano como “*fator ontológico* a ser levado a sério”. Quando muito, o ser humano é visto apenas como “fator social”, “fator psicológico” ou “fator histórico”, sem que se pergunte que *status* ontológico essa dimensão “social-psicológico-histórica” de fato possui. “Tenta-se reduzi-lo a entidades ou processos puramente físico-materiais” (PUNTEL, 2008, p. 401).

Puntel, por exemplo, fala em *status ontológico de primeira ordem* e de *segunda ordem*. O primeiro diz respeito às estruturas do ser humano que fazem parte de sua constitutividade como ser espiritual-corporal. Já o *status ontológico de segunda ordem* designa tudo que se origina de ações do ser humano, produzidas por ele. “Isso abrange, entre outras coisas, o âmbito que Hegel denomina ‘espírito objetivo’, ou seja, fatos sociais, o âmbito do direito, da moralidade, das instituições” (PUNTEL, 2008, p. 404). Normas morais possuem, por isso, esse *status* ontológico de segunda ordem. “Está claro que, sem a existência do ser humano, tais entidades não existiriam. Porém, dada a existência do ser humano, elas são componentes do mundo ou do universo” (PUNTEL, 2008, p. 404).

Posto isso, em que o déficit ontológico de Habermas, que analisamos em seu quadro referencial teórico (segundo capítulo) e também na própria forma problemática como Habermas defende a prioridade do justo sobre o bem, ignorando a tematização da ontologia e a sua universalidade, pode refletir-se em seu entendimento limitado do fenômeno religioso? É o que veremos no próximo capítulo.

4 RELIGIÃO, SECULARISMO E DEMOCRACIA

4.1 Autocompreensão secular do Estado democrático de direito

Como contextualiza Armstrong (2009, p. 8-9), em meados do século XX, “[...] acreditava-se que o secularismo era uma tendência irreversível e que nunca mais a fé desempenharia um papel importante nos acontecimentos mundiais”. Nesse contexto, Habermas considerava a religião ainda como questão privada, reduzida à esfera dos indivíduos, sem espaço nas sociedades racionalizadas, com pouca ou nenhuma capacidade de orientar a conduta dos indivíduos. Como crença privada, a religião não poderia desempenhar qualquer papel na esfera pública secularizada, pois, “[...] no ateísmo das massas, os conteúdos utópicos da tradição encontram-se ameaçados” (HABERMAS, 1980, p. 105).

Habermas não reconhecia que formas de pensamento míticas e religiosas possuíam ainda influência numa modernidade secularizada. Dizia ele: “[...] não se pode negar – do ponto de vista empírico – a presença de um desenvolvimento no sentido de um ateísmo de massa” (HABERMAS, 1983c, p. 90).

Nos textos mais atuais³⁵, Habermas defende que as religiões possuem intuições morais que podem colaborar no debate público acerca das mais diversas questões, havendo, inclusive, uma virada *pós-secular* em sua filosofia, que veremos neste capítulo, numa tentativa de propor um diálogo entre religião e secularismo na democracia deliberativa.

Ora, Habermas parece assim retirar ‘oficialmente’ o diagnóstico do colapso da religião na sociedade contemporânea ou pelo menos não só admitir a sua sobrevivência factual, como também o seu direito a existir ao lado da filosofia e de outras formas do pensamento e da prática racional, bem como (implicitamente) até a deseabilidade dessa sobrevivência para suprir a lacunas e incapacidades (pelo menos temporárias) das linguagens e das práticas puramente racionais. (CUNICO, 2002, p. 514).

Habermas (2007) argumenta que, numa teoria política que trabalha com fundamentos normativos e com as condições de funcionamento de Estados de direito democrático, a oposição unilateral entre secularismo e religião coloca em risco a coesão de uma sociedade multicultural e pluralista. O Estado democrático alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política.

³⁵ Seguem aqui algumas das obras mais recentes de Habermas que refletem seu posicionamento atual em relação à religião: *Entre naturalismo e religião* (2007), *Era das transições* (2003), *Fragmentos filosóficos-teológicos* (1999a), *Israel o Atenas* (2001a), *O futuro da natureza humana* (2004c), *Pensamento pós-metafísico* (1990), *Textos e contextos* (2001c) e *Transcendence from within, transcendence in this world* (1992c), bem como relacionadas especificamente ao debate com Joseph Ratzinger, como: *An awareness of what is missing* (2010), *Dialética da secularização* (2007) e *Nachmetaphysisches denken II* (2012a).

Habermas destaca que é preciso encontrar uma forma de colocar o privilégio cognitivo das ciências institucionalizadas socialmente, bem como a precedência do Estado secular e da moral social universalista, em consonância com os religiosos, numa sociedade pluralista que se autodetermina. Ele diz que não pretende apenas colocar em pauta o fenômeno da persistência da religião nas sociedades contemporâneas, como se fosse um mero fato social. A filosofia, diz ele, tem de levar a sério tal fenômeno a partir de dentro, isto é, como um desafio cognitivo.

Numa sociedade pluralista, a oposição entre naturalismo cientificista e religião deixa transparecer uma cumplicidade secreta: quando nenhuma das duas tendências está disposta à autorreflexão, suas respectivas polarizações das imagens de mundo colocam em risco a coesão da comunidade política. O *ethos* do cidadão exige de ambos os lados um reconhecimento atinente a limites tanto para a fé como para o saber.

Habermas (2007) enfatiza, seguindo o conceito de democracia deliberativa, que a constituição do Estado liberal obtém sua legitimação de modo autossuficiente, através de argumentos não dependentes das tradições religiosas nem metafísicas. O direito não mais se subordinará à moral, como nas sociedades tradicionais, a fim de que as matérias passíveis de julgamento objetivo sejam dadas pelo direito secularizado, e não pela moral. Isso não significa, porém, que as religiões sejam deixadas de lado nos debates públicos. Habermas propõe o conceito de pós-secularismo à medida que a religião e o secularismo devem participar de um processo de aprendizagem complementar nos debates públicos.

Como vimos no capítulo anterior, o direito não poderá mais procurar um fundamento na tradição, na religião e na moral. Habermas defende uma fundamentação discursiva do direito. Este, numa sociedade secularizada e pluralista, preencherá as deficiências da moral, assumindo a função da integração social, outrora exercida pela moral. O direito, na perspectiva habermasiana, não representa apenas uma forma do saber cultural, como a moral, pois forma, simultaneamente, um componente importante do sistema, em termos de ação e de eficácia nas soluções dos problemas, interligando-se com a comunicação dos sujeitos.

O direito moderno não pode mais procurar um fundamento na tradição, na religião e na moral. Esse aspecto é determinante para o debate sobre o diálogo entre religião e secularismo na democracia, quando as intuições religiosas da esfera pública e da sociedade civil devem ser traduzidas para um idioma secular no parlamento. Habermas rompe com a ideia de que o direito se subordina à moral. Segundo ele, as normas jurídicas e morais se complementam entre si, mas não podem ser vistas como subordinadas umas à outras.

O liberalismo político, na forma de um republicanismo kantiano, o qual Habermas (2007) defende, autointerpreta-se como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático. Tal teoria pertence à tradição de um direito da razão que renuncia às assunções cosmológicas e salvíficas, fortes, dos jusnaturalistas clássicos ou religiosos.

É certo, pondera Habermas (2007), que o direito racional possui raízes religiosas. Porém, a legitimação do direito alimenta-se de fontes que há muito tempo se tornaram profanas. Ele explica que, diante da religião, o senso comum insiste em fundamentos que são aceitáveis não apenas para os membros de uma comunidade religiosa. Não é à toa que o Estado liberal ainda “[...] desperta nos fiéis a suspeita de que a secularização ocidental poderia ser uma via de mão única, que deixaria a religião à margem” (HABERMAS, 2004c, p. 145).

Habermas (2007) argumenta que os fundamentos da legitimação do poder do Estado, neutros em termos de visões de mundo, nasceram de fontes profanas da filosofia nos séculos XVII e XVIII. Contudo, mesmo sob tal premissa, persiste uma dúvida, diz ele, a nível motivacional. A partir do papel de cidadãos do Estado que se autoentendem como autores do direito, e não apenas como destinatários, as pressuposições normativas de integridade do Estado constitucional são mais pretensiosas.

De cidadãos do Estado que se autoentendem como colegisladores, e não apenas destinatários do direito, as motivações que se esperam não podem ser tratadas da mesma maneira que a obediência a leis coativas: os colegisladores devem assumir seus direitos de comunicação e de participação de modo ativo, não somente no sentido dos interesses próprios, mas também orientados pelo interesse comum. Isso exige uma taxa elevada de motivação que não pode ser imposta apenas legalmente, havendo fatores motivacionais importantes para a democracia que estão para além da instrumentalidade política e da obrigação institucional do voto. Isto é, a ordem liberal depende da solidariedade de seus cidadãos. Seria a religião, nesse sentido, uma esfera de valores indispensáveis, mesmo para uma modernidade secularizada?

Em comunidades liberais, a disposição de ajudar concidadãos estranhos e anônimos, bem como de se sacrificar pelos interesses comuns, pode apenas ser recomendada. Por isso, as virtudes políticas são tão importantes para a sobrevivência de uma democracia, como as motivações dos sujeitos. Para Habermas (2007), isso não quer dizer, no entanto, que o Estado liberal seja incapaz de reproduzir seus pressupostos motivacionais a partir de recursos seculares.

A autocompreensão do Estado de direito democrático formou-se numa tradição filosófica que apela para argumentos públicos e acessíveis a todos. “Ora, a assunção de uma

razão humana comum constitui a base epistêmica para a justificação de um poder do Estado secular que independe de legitimações religiosas” (HABERMAS, 2007, p. 135). Dessa forma, o Estado constitucional democrático não apresenta, na perspectiva habermasiana, qualquer fraqueza interna que possa constituir uma ameaça à autoestabilização motivacional democrática.

Gauchet (1998), por exemplo, argumenta que a emergência da democracia no Ocidente só pode ser compreendida no quadro de um processo de saída da religião. Isso seria algo irreversível, uma vez que não há como voltar aos fundamentos incondicionais das religiões em sociedades democráticas e pluralistas: “Deus está separado. Ele não intervém nos assuntos políticos dos homens³⁶” (GAUCHET, 1998, p. 61, tradução nossa). Não podemos falar, porém, no desaparecimento das religiões nas sociedades modernas. “Isso não significa que o religioso deva parar de falar aos indivíduos³⁷” (GAUCHET, 1985, p. 292, tradução nossa). A religião não perdeu, apesar da secularização, sua condição de reserva de sentido para vários sujeitos.

Nesse contexto, Habermas defende um diálogo entre tradições religiosas e seculares, naquilo que denomina de processo de aprendizagem complementar entre secularismo e religião. Ele explica que não devemos colocar de lado as religiões, menosprezando-as nos debates públicos, mesmo tendo como referência uma fundamentação pós-metafísica, além de uma prioridade do justo em relação ao bem. Habermas afirma que a genealogia do pensamento pós-metafísico engloba, ao mesmo tempo, as tradições religiosas, como veremos a seguir.

4.2 A religião como pertencente à genealogia do pensamento pós-metafísico

O secularismo insiste na ideia de que as formas de pensamento arcaicas, contidas nas doutrinas religiosas, foram superadas e desvalorizadas com o processo de secularização do Ocidente. Entretanto, o pensamento pós-metafísico estabelece relações falibilistas com os dois lados (secular e religioso), por meio de uma reflexão sobre os limites de cada um: o pensamento pós-metafísico desconfia “[...] tanto das sínteses das ciências naturais como das verdades reveladas” (HABERMAS, 2007, p. 13).

Por isso, Habermas evita leituras reducionistas que esvaziem qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com doutrinas religiosas. Ele reconhece as dívidas de sua teoria em relação às tradições religiosas, sobretudo a judaico-cristã, principalmente no que

³⁶ “*Dieu est le séparé. Il ne se mêle pas des affaires politiques des hommes*” (GAUCHET, 1998, p. 61).

³⁷ “*Cela ne signifie pas que le religieux doive cesser de parler aux individus*” (GAUCHET, 1985, p. 292).

concerne a uma ética universalista da fraternidade, de uma utopia da comunidade solidária, de uma dignidade igual entre todos os homens.

O cristianismo não é apenas uma figura precursora para a autocompreensão normativa da modernidade ou um simples catalisador, pois o universalismo igualitário, do qual surgiram as idéias [*sic*] de liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações. E, hoje, inclusive, não temos alternativas com relação a essa tradição, pois, mesmo quando confrontados com os desafios atuais de uma constelação pós-nacional, continuamos a nos alimentar dessa substância. (HABERMAS, 2003, p. 199).

Habermas explica que a interpenetração histórica entre cristianismo e metafísica grega não produziu apenas a figura da dogmática teológica, ela promoveu também uma apropriação, por parte da filosofia, de conteúdos genuinamente cristãos, a saber: responsabilidade, autonomia, justificação, história, recordação, recomeço, inovação, retorno, emancipação, completude, renúncia, incorporação, internalização, individualidade e comunidade. Habermas (2007) fala acerca de conceitos bíblicos que foram traduzidos, ao longo do tempo, para um público em geral de crentes de outras religiões e também de não crentes, ultrapassando os limites de uma comunidade religiosa particular.

Ele cita como exemplo a tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia da “dignidade do homem”, de todos os homens, a ser respeitada de modo igual e incondicionado. Outro exemplo é o conceito religioso de tolerância, que, no decorrer dos séculos XVI e XVII, “[...] passa a ser um conceito do direito” (HABERMAS, 2007, p. 279). Em Kant, afirma Habermas (2007), a tradução da ideia do Reino de Deus sobre a Terra para o conceito de uma república de leis virtuosas diz respeito a uma relevância cognitiva de conteúdos conservados nas tradições religiosas.

A filosofia moral kantiana, segundo Habermas, pode ser interpretada como uma tentativa de reconstruir o “*dever-ser*” (*Sollen*) categórico dos mandamentos divinos por um caminho discursivo. Ao tornar-se autorreflexão transcendental, o pensamento filosófico configura-se como pós-metafísico, o que não significa que ele deva ser necessariamente anticristão ou pós-religioso. Além de Kant, Habermas cita Hegel como exemplo bem-sucedido no trabalho de tradução do idioma religioso para o secular.

Na perspectiva hegeliana (OLIVEIRA, 2013), coube ao cristianismo, na história da humanidade, o papel de proclamar que o homem é livre como homem e que a liberdade é, portanto, uma característica específica do ser humano. O acontecimento de Cristo é, em Hegel, de significação universal, porque nele o ser humano toma consciência de que seu ser se

identifica com a liberdade, haja vista que a liberdade subjetiva, como consciência de sua transcendência sobre as condições externas em que o ser humano está inserido, fundamenta-se na unidade entre Deus e o ser humano, que se revelou em Cristo. Este representa a superação da separação entre Deus e o homem, sendo a reconciliação entre ambos. A liberdade do homem revela-se possibilitada pela participação na liberdade absoluta.

Porém, o princípio da liberdade cristã permaneceu interior, não chegando a se tornar uma liberdade mundana. Como diz Hegel (2010, p. 98) no parágrafo 62 da *Filosofia do direito*: “Há cerca de mil e quinhentos anos que a liberdade da pessoa começou a florescer graças ao cristianismo e tornou-se princípio universal entre uma parte, aliás, pequena do gênero humano”. Entretanto, só os tempos modernos começaram a tornar efetiva a significação do cristianismo na história da humanidade, à medida que a liberdade se fez o grande programa da modernidade em consequência da Reforma Protestante.

Por isso, Hegel vê uma passagem coerente entre o princípio cristão da liberdade pela Reforma Protestante e os movimentos emancipatórios da modernidade, como o Iluminismo e a Revolução Francesa. Para Löwith (2014, p. 41), por exemplo, a secularização do cristianismo original não significa, em Hegel, uma condenável traição de seu sentido original, mas, ao contrário, a verdadeira explicação dessa origem “[...] mediante sua realização positiva”.

Habermas, então, enfatiza que o pensamento pós-metafísico deve incluir as tradições religiosas e metafísicas em sua genealogia. Seria irracional, diz ele, colocar de lado tais tradições por considerá-las um resíduo arcaico. Que razão, pergunta ele, impediria as religiões de continuar mantendo potenciais semânticos inspiradores? Habermas defende que as tradições religiosas não são simplesmente irracionais e absurdas. Pelo contrário, as grandes religiões mundiais carregam consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exigências legítimas. Habermas (2001a) fala de uma síntese entre a *fé de Israel* e a *razão grega*, que se constituiu ao longo da história.

Ele (2007) também cita Kierkegaard como um escritor religioso que pensa de modo pós-metafísico, porém não pós-cristão. Kierkegaard foi o primeiro, diz Habermas, a exigir da filosofia que aceitasse a religião como uma parceira a ser situada no mesmo nível. Além disso, na tradição do marxismo ocidental, Habermas destaca uma apropriação ateísta de conteúdos religiosos, seja na filosofia da esperança de Bloch, seja nos esforços de salvação de Benjamin, seja no negativismo e nas esperanças mais secretas de Adorno, tal qual argumenta também Löwy.

Que podem ter em comum, pergunta Löwy, o messianismo judaico e as utopias libertárias? Uma tradição religiosa indiferente à esfera do político, voltada para o sobrenatural e o sagrado, e um imaginário social revolucionário, geralmente ateu e materialista? “[...] a utopia revolucionária é acompanhada sempre de uma profunda nostalgia de formas do passado pré-capitalista, da comunidade camponesa tradicional” (LÖWY, 1989, p. 21). Segundo Löwy (1989), o messianismo judaico é, em sua origem, uma teoria da catástrofe, que pode ser interpretada como um elemento revolucionário, na transição do presente histórico para o porvir messiânico. Este é incorporado como expressão milenar das esperanças, sonhos e aspirações dos párias e excluídos da história, “[...] como uma tradição dos oprimidos, utópica e subversiva” (LÖWY, 1989, p. 172). Eliade (2001)³⁸, por sua vez, aponta essa mesma questão na filosofia de Marx.

O pensamento pós-metafísico de Habermas (2007, p. 162) assume, portanto, uma dupla atitude perante a religião: “[...] ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender”. Ele busca um lugar intermediário entre o cientificismo e a religião, numa perspectiva crítica em relação a um caminho unilateral tanto da ciência como da religião, seguindo a ideia da razão comunicativa. “A consciência secular que se tem de viver em uma sociedade pós-secular reflete-se filosoficamente na figura do pensamento pós-metafísico” (HABERMAS, 2007, p. 159). Dessa forma, Habermas (2007) coloca-se entre a religião e o cientificismo.

Ele reconhece que o secularismo tem algo a aprender com as religiões, não podendo menosprezá-las. O que propriamente seria isso? Por que o secularismo teria algo a aprender com as religiões, mesmo em tempos pós-metafísicos, como o próprio Habermas afirma? Isso não comprometeria a autocompreensão secular do Estado democrático de direito? O que significa ser pós-metafísico e, ao mesmo tempo, reconhecer a importância das religiões? Como conciliar a relevância das vozes religiosas na democracia deliberativa com a necessária fundamentação pós-metafísica e pós-tradicional do justo? Numa palavra, “O que Habermas quer dizer exatamente com tudo isso?”³⁹ (LALONDE, 1999, p. 29, tradução nossa).

³⁸ Marx retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático-mediterrâneo, a saber, o papel redentor do Justo (o “eleito”, o ungido”, o “inocente”, o “mensageiro”; nos nossos dias, o proletariado), cujos sofrimentos são chamados a mudar o estatuto ontológico do mundo. Eliade (2001) explica que a sociedade sem classes de Marx e a conseqüente desaparecimento das tensões históricas encontram seu precedente no mito da Idade do Ouro. Marx, para Eliade (2001), enriqueceu esse mito de toda uma ideologia messiânica judaico-cristã: por um lado, o papel profético e a função soteriológica que ele atribuiu ao proletariado; por outro lado, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode aproximar-se facilmente do conflito apocalíptico entre o Cristo e o Anticristo, seguido da vitória decisiva do primeiro.

³⁹ “*What exactly does Habermas mean by all this?*” (LALONDE, 1999, p. 29).

4.3 A sensibilidade da voz da religião

Para Habermas (2007), as religiões mantêm viva a sensibilidade para o que falhou no mundo secular, preservando, na memória, dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os processos de racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Habermas (2007, p. 116) destaca que as ordens liberais dependem da solidariedade de seus cidadãos e que suas fontes podem “[...] secar no caso de uma secularização descarrilhadora da sociedade em seu todo”.

De acordo com Estrada (2004), há, nesse sentido, um conteúdo humanístico e um núcleo ético presentes nas religiões que ainda alimentam a solidariedade humana. Fiorenza (1992, p. 87, tradução nossa), por sua vez, enfatiza que as religiões também fornecem um local para a discussão das esferas afetivas e expressivas da vida humana: “Neste contexto, a igreja mantém viva a dimensão utópica que tem sido fundamental para a teoria crítica⁴⁰”.

Já Metz (2013, p. 17) afirma que os textos apocalípticos da Bíblia são, acima de tudo, documentos literários de uma percepção de mundo em que se revelam as faces das vítimas: “O apocalipse bíblico ‘desvela’ a trilha dos sofrendores na história da humanidade”. Habermas concorda, portanto, que as religiões possuem conteúdos éticos determinantes que a razão secular não pode desprezar, constituindo um patrimônio ético que podemos encontrar nas diversas tradições de fé. O problema, porém, consiste em como tais intuições religiosas podem aparecer na formulação de critérios de justiça num mundo de crentes e não crentes. De um lado, Habermas critica o fundamentalismo religioso, que despreza o caráter secular das instituições; de outro, ele critica um tipo de secularismo que vê na religião apenas algo irracional e sem valor.

Sobre isso, podemos fazer uma analogia entre as análises de Habermas sobre o secularismo e as de Hegel (OLIVEIRA, 2013) quando elogia e critica dialeticamente a Revolução Francesa e o Iluminismo. Para que o princípio cristão da liberdade pudesse perpassar a realidade sociopolítica, foi necessário que o Estado se libertasse das igrejas cristãs particulares. Tal cisão permitiu a realização da verdade do cristianismo. Hegel aceita, por um lado, a necessária emancipação do homem através da Revolução Francesa.

Todavia, a Ilustração criticou também as representações cristãs, reduzindo seu conteúdo a objetos finitos. A Ilustração não percebeu, segundo Hegel, que a negação do absoluto implica a negação da subjetividade. O elemento positivo da Ilustração foi ter feito morrer

⁴⁰ “*In this regard the church keeps alive the utopian dimension that has been central to critical theory*” (FIORENZA, 1992, p. 87).

uma certa concepção de Deus, manifestando a verdade do cristianismo para além do cristianismo. Porém, a Ilustração não percebeu que a pura negação do absoluto significa a negação da subjetividade, pois implica seu aprisionamento ao finito.

Hegel (2010, p. 244), no parágrafo 270 da *Filosofia do direito*, fala não apenas do caráter negativo do fanatismo religioso, mas também do fanatismo político, no contexto da Revolução Francesa: “[...] surge então o fanatismo religioso, que, como o fanatismo político, bane todas as instituições do Estado”. Em Hegel (2010), a liberdade é explicitada como síntese entre individualidade e sociabilidade, entendida como institucionalidade. A forma de configuração dessas instituições é que decide se elas são ou não expressão da autoconsciência dos indivíduos como seres livres.

Dessa forma, Hegel conserva o elemento positivo da Ilustração, recuperando o conteúdo central do cristianismo, a Encarnação do Verbo, que significa a superação do dualismo abstrato entre Deus e o homem livre. Do contrário, Hegel alerta que a sociedade estará sempre sujeita à tirania semelhante ao Terror Jacobino na Revolução Francesa, haja vista uma concepção estreita de liberdade, relacionada apenas com a interioridade.

Hegel, como destaca Habermas (2002c, p. 62), “[...] não é o primeiro filósofo que pertence aos tempos modernos, mas o primeiro para o qual a modernidade se tornou um problema”. Hegel foi um dos pensadores da modernidade que reagiu contra os ataques da Ilustração ao cristianismo, ressaltando o grande valor da doutrina cristã.

Em Hegel, carece de fundamento uma secularização que pretenda superar pura e simplesmente o cristianismo. Habermas, tal qual Hegel, desenvolve um conceito crítico de modernidade, partindo de uma análise imanente ao próprio sentido de secularismo, evitando tanto um dogmatismo da religião como também uma visão secularista ou laicista de mundo. Ele chega a falar em limites da razão secular, criticando um tipo de secularismo (uma visão secularista ou laicista de mundo) que consideraria as religiões como algo irracional e sem valor. Como ressalta Siebert (1985, p. 8, tradução nossa), “Habermas abre novas possibilidades para a ética e indiretamente para a religião. [...] Ele abre uma nova oportunidade social para a religião e a teologia⁴¹”.

Segundo Habermas (2007), as Escrituras Sagradas e as tradições religiosas possuíam intuições sobre a falta moral e a salvação, sobre a superação salvadora de uma vida tida como sem salvação, as quais são mantidas e interpretadas durante milênios. Portanto, a formação da opinião e da vontade não pode censurar a linguagem religiosa, mesmo havendo a

⁴¹ “Habermas opens up new social possibilities for ethics and indirectly also for religion. [...] He opens up a new social chance for religion and theology” (SIEBERT, 1985, p. 8).

necessidade de uma fundamentação pós-metafísica e discursiva das normas, como defende Habermas.

Para ele (1990), enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião; enquanto não se encontrar no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar aquilo que as religiões sabem dizer, a existência delas será legítima, mesmo no contexto de um pensamento pós-metafísico.

Habermas insiste, no que diz respeito à política institucional, na distinção entre a fala discursiva secular, a qual pretende ser acessível a todos, e a fala discursiva religiosa, dependente das verdades reveladas. As religiões precisam, no parlamento, traduzir para uma linguagem acessível suas contribuições sobre as questões da vida. Sem essa tradução, o conteúdo das vozes religiosas não consegue entrar nas agendas das instituições. E como ocorre isso na democracia deliberativa? A sensibilidade da religião não perderia sua força ao ser traduzida para uma linguagem secular? Não haveria, ainda, um privilégio da visão de mundo secularista na filosofia de Habermas?

Antes, contudo, faz-se necessário explicitar como John Rawls também analisa essa questão n' *O liberalismo político*, à luz de uma *razão pública*, uma vez que Habermas debaterá com ele algumas das questões sugeridas aqui. Como sabemos, apesar de Habermas e Rawls pertencerem à mesma família kantiana do justo, haverá divergências entre eles, bem como igualmente semelhanças. Nossa análise se concentrará, neste capítulo, especificamente na relação entre religião e secularismo, pressupondo, entretanto, a discussão já iniciada com Rawls no capítulo anterior.

4.4 As críticas de Habermas a Rawls na problemática da religião e do secularismo

Em Rawls (2011), devemos distinguir a razão pública da razão secular (como doutrina abrangente). Ele, n' *O liberalismo político*, define razão secular como a argumentação que se baseia em doutrinas não religiosas abrangentes, que, embora seculares, são muito amplas para servirem aos propósitos da razão pública. Rawls defende que os cidadãos devem votar com base na ordenação de valores políticos, e não metafísicos.

Rawls (2011) exemplifica que os católicos podem rejeitar uma decisão que garanta o direito ao aborto. Eles podem apresentar uma argumentação fundada na razão pública para rejeitar tal direito e não conseguir conquistar uma maioria. Mas eles não são obrigados a exercer o direito ao aborto no caso deles próprios. Podem reconhecer que o direito integra a

lei legítima e, então, não lhe devem opor resistência através da força. Do contrário, significaria uma tentativa de impor uma doutrina abrangente específica que uma maioria dos demais cidadãos não segue nem aceita.

É possível, contudo, aos católicos, diz Rawls (2011), em conformidade com a razão pública, continuar argumentando contra o direito ao aborto. Que a razão não pública da Igreja Católica requeira que seus membros sigam sua doutrina é plenamente compatível com a razão pública.

Quando, diz ele, os cidadãos se convertem a outra religião ou não professam mais uma fé religiosa, não deixam de ser, no que diz respeito a questões de justiça política, as mesmas pessoas de antes. Segundo Rawls (2011), não há nenhuma perda de suas identidades públicas ou institucionais. Eles continuam conservando os mesmos direitos e deveres, podendo fazer as mesmas demandas de antes.

Sobre isso, Rawls (2011) cita o seguinte exemplo: no caminho para Damasco, Saulo de Tarso transforma-se em Paulo, o Apóstolo. No entanto, tal conversão não implica nenhuma mudança na identidade pública ou institucional. De acordo com Rawls (2011, p. 38), para os propósitos de uma vida pública, Saulo de Tarso e o Apóstolo São Paulo são a mesma pessoa: “A conversão é irrelevante para nossa identidade pública ou institucional”.

Ele destaca que os próprios cidadãos, voltando-se para suas doutrinas abrangentes, podem relacionar a concepção política como derivada de outros valores seus, ou congruentes com eles, ou pelo menos não contraditórios com tais valores. Contudo, ele esclarece que uma concepção política de justiça é formulada como uma visão que se sustenta por si própria, o que não significa que uma concepção política não possa coincidir com doutrinas abrangentes ou mesmo não contradizê-las, como vimos antes.

Rawls (2011) destaca que, na razão pública, é possível permitir que se introduza na discussão política nossa doutrina abrangente, religiosa ou não, contanto que ofereçamos razões adequadamente públicas para apoiar os princípios e as políticas que se acredita que nossa doutrina abrangente sustente. Embora a visão ampla da cultura política pública permita introduzir, por exemplo, uma parábola do Evangelho, a razão pública exige que justifiquemos nossa proposta com base em valores políticos adequados.

Num primeiro momento, Rawls, n’*O liberalismo político*, fala que, diante de impasses na ordem do político, os cidadãos não podem recorrer às razões mais fundamentais de suas doutrinas abrangentes. Ele destaca que os cidadãos deveriam votar com base numa ordenação de valores políticos, e não metafísicos. Rawls enfatiza ser desejável que as diversas doutrinas abrangentes sejam deixadas de lado na razão pública.

A tese rawlsiana ressalta sempre o seguinte aspecto: os cidadãos possuem uma identidade pública e outra privada. Na razão pública, as justificações devem ser guiadas por argumentos da ordem da identidade pública. Por outro lado, Rawls afirma que os valores políticos não são totalmente separados de outros valores ou que estejam em descontinuidade com eles. É possível, diz ele, que os cidadãos possam relacionar a concepção política como derivada de outros valores seus e de suas doutrinas abrangentes, mesmo que haja a defesa de uma concepção política de justiça sustentada por si própria.

Rawls (2011) mais uma vez afirma que é possível permitir que se introduzam na razão pública nossas doutrinas abrangentes, desde que ofereçamos razões adequadamente públicas para apoiar uma concepção política de justiça. No entanto, podemos identificar algo não esclarecido em Rawls. Ele nem sempre é claro em diferenciar o uso comum que os indivíduos fazem a partir de suas doutrinas abrangentes e o contexto onde efetivamente podem tomar decisões de caráter público que atinja a todos os cidadãos.

Habermas (2007) concorda que seja possível introduzir na razão pública nossas doutrinas abrangentes, desde que traduzidas para uma linguagem secular no parlamento. Porém, ele discorda de Rawls (2011) quando este defende a estratégia de separar rigidamente nossa identidade pública da privada. Habermas considera que a necessária exigência da separação entre religião e política não deve resultar, como em Rawls, num fardo adicional indevido que exige uma partição da identidade num aspecto público e noutro privado, em relação aos crentes.

Segundo Habermas (2007), essa assimetria impõe custos desigualmente distribuídos para os crentes, prejudicando as condições simétricas de participação na democracia deliberativa. Portanto, haveria um fardo injusto para os crentes, ao terem que separar suas identidades entre religiosa e não religiosa, algo inconcebível para Habermas.

De acordo com ele, assim como Rawls, merecem apenas o predicado *razoáveis* as comunidades religiosas que renunciam à imposição violenta de suas verdades de fé. Esse discernimento se deve a uma tríplice reflexão dos fiéis sobre suas posições numa sociedade pluralista. Primeiramente, a consciência religiosa tem de assimilar o encontro cognitivamente dissonante com outras confissões e religiões. Em segundo lugar, ela tem de adaptar-se à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do saber humano. Por fim, ela tem de adequar-se às premissas do Estado constitucional, baseadas numa moral profana.

Entretanto, na esfera pública, seguindo o quadro conceitual da democracia deliberativa, de uma esfera pública fragmentada e plural, cidadãos, organizações sociais, igrejas e comunidades religiosas ainda não estão submetidos a uma tradução do idioma religioso. O Estado não pode, no nível ainda da esfera pública e da sociedade civil, transformar a separação

institucional entre religião e Estado numa sobrecarga mental e psicológica insuportável para os cidadãos religiosos, como em Rawls.

Sem essa liberdade das vozes religiosas na esfera pública, poder-se-ia objetar que muitos cidadãos religiosos colocariam em jogo suas existências piedosas. Habermas argumenta que temos que levar em conta a posição que a religião assume na vida das pessoas crentes: o sujeito piedoso encara sua existência a partir da fé. Esta não é apenas uma doutrina ou conteúdo no qual se crê, mas, igualmente, uma fonte de energia da qual um crente se alimenta a vida inteira.

Para Habermas (2007, p. 146), a ideia segundo a qual todos os cidadãos devem deixar-se conduzir por considerações seculares “[...] não tem nada a ver, em última instância, com a realidade de uma existência conduzida pela fé”. O Estado liberal, que protege de igual modo todas as formas religiosas de vida, não pode obrigar os cidadãos religiosos, na esfera pública, a separar estritamente argumentos religiosos e não religiosos. Aos olhos dos crentes, isso pode constituir um ataque às suas identidades pessoais.

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

A concepção de justiça dos crentes lhes ensina o que é politicamente correto ou incorreto. Dessa forma, o Estado liberal, que protege as formas de vida dos religiosos mediante a garantia da liberdade de religião, não pode exigir, ao mesmo tempo, que os crentes fundamentem seus posicionamentos políticos, deixando inteiramente de lado suas convicções religiosas ou metafísicas sobre o mundo, como muitas vezes sugere Rawls. Para Habermas, haveria nisso uma sobrecarga mental psicológica insuportável para os religiosos, prejudicando as necessárias condições simétricas de participação na democracia deliberativa entre crentes e não crentes.

Ao participarem das discussões públicas, cidadãos religiosos podem reconhecer que a reserva da tradução do idioma religioso para o secular não constitui uma divisão de suas identidades em partes privadas e públicas. O Estado liberal não pode obrigar os cidadãos religiosos, ainda na esfera pública, a separarem estritamente entre argumentos religiosos e não religiosos.

Tal exigência apenas poderá ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou pretendem assumir. Eles “[...] são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo” (HABERMAS, 2007, p. 145). Portanto, os religiosos devem reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Eles precisam saber e aceitar que, nas instituições, parlamentos, tribunais e ministérios, apenas contam argumentos seculares.

No parlamento, diz Habermas (2007), seguindo o conceito de democracia deliberativa, deve-se retirar da ordem do dia posicionamentos ou justificativas religiosas. Isso não significa que a religião não possa orientar os indivíduos. Entretanto, deve-se traduzir, como explicitamos antes, as intuições religiosas para argumentações seculares no parlamento. Diferentemente de Rawls, Habermas defende que a tradução do idioma religioso para o secular não implica uma separação rígida entre identidade religiosa e não religiosa, privada e pública.

Rawls, como vimos no terceiro capítulo, sempre tem em mente a *posição original* como referência, pensando um sujeito anterior à intersubjetividade, ou seja, aos contextos formadores das identidades dos sujeitos. Não por acaso, Rawls postula uma separação estrita entre a identidade privada e a pública.

Já para Habermas, faz parte das convicções religiosas dos crentes o fato de que eles devem basear suas decisões de acordo com suas convicções religiosas. Eles não podem ver isso como uma opção qualquer entre fazer ou não fazer certas coisas. Do ponto de vista do crente, há um esforço para atingir a completude e a integridade em suas vidas, através da palavra de Deus, do ensino da Torá, dos mandamentos e exemplos de Jesus etc. Isso configura a existência dos crentes, tal qual um todo incluído, bem como a existência social e política.

Seguindo a democracia deliberativa e a síntese proposta entre autonomia privada e pública, Habermas (2013) argumenta que o conflito sobre a autocompreensão secular da sociedade não pode ser deslocado apenas para os religiosos. O senso comum não é singular, uma vez que se estabelece numa esfera pública plural. Portanto, os seculares não devem chegar a conclusões nos diversos temas, “[...] antes de dar ouvidos à objeção dos oponentes que se sentem lesados em suas convicções religiosas” (HABERMAS, 2013, p. 16).

Os cidadãos religiosos, na esfera pública, como vimos antes, podem manifestar-se em sua própria linguagem. Do contrário, os concidadãos religiosos, nas deliberações públicas, seriam sobrecarregados de modo assimétrico em relação aos secularizados, como há em Rawls. Entretanto, no parlamento, há a ressalva da tradução do idioma religioso para o secular. O fardo da tradução é compensado pela expectativa normativa, segundo a qual os cidadãos seculares se abrem a um possível conteúdo de validade vindo das religiões. Apesar de

não passarem por uma censura na esfera pública, as contribuições religiosas dependem de trabalhos cooperativos de tradução para poderem entrar na pauta de discussão do parlamento.

Nesse sentido, a razão profana, mas não derrotista, mantém, por sua parte e com grande respeito, a brasa sempre suscetível de se tornar chama, quando se coloca a questão da teodicéia [*sic*] para se aproximar da religião. Ela sabe que a passagem do sagrado para o profano começou com as grandes religiões universais, que desencantaram a magia, superaram o mito, sublimaram o sacrifício e revelaram o segredo. Essa ambivalência também pode conduzir à atitude razoável de manter uma certa distância da religião, sem se fechar totalmente às suas perspectivas. (HABERMAS, 2004c, p. 151-152).

Contudo, Habermas reforça a ideia de um Estado de direito neutro do ponto de vista das imagens de mundo, pois somente este está preparado para garantir a convivência tolerante entre crentes das mais diversas religiões e não crentes: a crítica ao secularismo não deve “[...] abrir as portas para revisões que venham a anular a separação entre Igreja e Estado” (HABERMAS, 2007, p. 140). Cidadãos justificam, uns perante os outros, seus posicionamentos políticos. Rawls, por exemplo, refere-se a valores da razão pública e a premissas que aceitamos e pensamos que os outros também podem aceitar razoavelmente. Habermas, através de seu *pós-secularismo*, irá propor um diálogo entre tradições seculares e religiosas na democracia deliberativa.

4.5 A reviravolta pós-secular: uma dialética da secularização?

4.5.1 O conceito de pós-secularismo

Primeiramente, Habermas (2015, p. 1) ressalta que, para definir-se como *pós-secular*, “[...] uma sociedade deve primeiro ter sido secular”. Para ele, começa a prevalecer na sociedade *pós-secular*, e não mais apenas *secular*, a ideia de que tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares precisam modificar-se de forma reflexiva, aprendendo as contribuições de uma e de outra para os diversos temas. Nesse sentido, Habermas (2007, p. 126) explica o porquê do termo pós-secular:

A expressão ‘pós-secular’ foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera conseqüências [*sic*] no trato político entre cidadãos crentes e não crentes⁴².

⁴² “Der Ausdruck >>postsäkular<< zollt den Religionsgemeinschaften auch nicht nur öffentliche Anerkennung für den funktionalen Beitrag, den sie für die Reproduktion erwünschter Motive und Einstellungen leisten.

No pós-secularismo, impõe-se a ideia de que a modernização da consciência pública abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Habermas (2004c) argumenta que a secularização cultural e social deve ser entendida como um processo de aprendizagem complementar, que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites. A consciência religiosa, por sua vez, precisa assimilar cognitivamente o contato com outras visões de vida: ela deve abrir-se às premissas do Estado constitucional, que se fundamenta numa moral profana.

A compreensão pluralista da tolerância em sociedades pós-seculares exige dos crentes e não crentes a compreensão razoável de que eles têm de contar com a permanência de um dissenso. A neutralidade, em termos de visões de mundo do Estado secular, garantidora de iguais liberdades éticas para cada cidadão, não diz respeito, contudo, à generalização política de uma visão de mundo secularista. Esse é um aspecto novo no pensamento de Habermas. Ele defende que, embora o caráter secular do Estado seja uma condição necessária, ainda não é algo suficiente.

A expressão *pós-secular*, tal qual explica Araújo (2013), não é uma alternativa ao horizonte pós-metafísico da modernidade. O pós-secularismo permanece *secular* a despeito do prefixo *pós*, correspondendo a uma mudança de mentalidade ou a uma alteração crítica do autoentendimento secularista de sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião, de sua relevante contribuição para a vida política.

A tradução cooperativa de conteúdos religiosos remete a uma ética da cidadania cuja realização depende de enfoques epistêmicos mediante os quais as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre todas as partes engajadas em processos de aprendizagem complementares. Segundo Habermas, o pensamento pós-metafísico deve adotar uma atitude simultaneamente agnóstica e receptiva diante da religião, que se oponha a uma determinação estritamente secularista das razões publicamente aceitáveis, sem comprometer, entretanto, sua autocompreensão secular.

Habermas (2007) não abdica, como mostramos antes, da autocompreensão secular da modernidade, a qual é derivada da reconstrução racional de uma lógica do desenvolvimento, na qual a racionalização das imagens religiosas de mundo, como processo de aprendizagem, desempenha um papel de considerável relevância. Ele, por outro lado, questiona, sem

Im öffentlichen Bewusstsein einer postsäkularen Gesellschaft spiegelt sich vielmehr eine normative Einsicht, die für den politischen Umgang von ungläubigen mit gläubigen Bürgern Konsequenzen hat” (HABERMAS, 2005, p. 116).

deixar de estar em consonância com seu projeto teórico, a leitura secularista do processo de modernização. Isso lhe permite salvaguardar a acentuação crítica da posição universalista da razão comunicativa.

O pensamento pós-secular reconhece a importância das tradições religiosas no trato de intuições morais profundas e na articulação daquilo que *falta* ou que se *perdeu*, não pretendendo despi-las de possíveis conteúdos racionais nem desvalorizá-las como resíduos arcaicos de uma figura do espírito superada pelas ciências. Cabe indagar a Habermas: o que ele quer dizer com *aquilo* que *falta* ou que se *perdeu*? Que dimensão é essa a que os discursos religiosos se relacionam? Como veremos na última seção desta tese, nossa hipótese é a de que há, em Habermas, um déficit ontológico e metafísico, que o impede de uma análise mais abrangente dos discursos religiosos.

Habermas propõe uma reavaliação da tese tradicional da *secularização* a partir do questionamento do *secularismo* ou *laicismo* como visão de mundo. Habermas (2015, p. 2-3), assim, diferencia o conceito de *secular/laico* de *secularista/laicista*, em recente artigo publicado no jornal *La Repubblica*:

Aqui eu gostaria de fazer uma distinção entre laico e laicista, entre secular e secularista. A pessoa laica, ou não crente, se [*sic*] comporta com agnóstica indiferença em relação às pretensões religiosas de validade. Os laicistas, ao contrário, assumem uma atitude polêmica em relação àquelas doutrinas religiosas que (embora cientificamente infundadas) têm grande relevância na opinião pública. Hoje, o secularismo se apoia frequentemente em um naturalismo *hard*, justificado em termos cientificistas. Pergunto-me se – para os fins da autocompreensão normativa de uma sociedade pós-secular – uma mentalidade laicista hipoteticamente generalizada não acabaria sendo igualmente pouco desejável em comparação com um desvio fundamentalista dos crentes. Na realidade, o processo de aprendizagem deveria ser prescrito não só para o tradicionalismo religioso, mas também para a sua contrapartida secularizada. [...] é preciso que o Estado não reduza preventivamente a complexidade polifônica das diversas vozes públicas. Se, em relação aos seus concidadãos religiosos, as pessoas laicas tivessem que pensar que não podem levá-los a sério como autênticos contemporâneos da modernidade – por causa da sua atitude religiosa, então se deslizaria de volta para o plano do mero *modus vivendi* e se perderia aquela ‘base do reconhecimento’ que é constitutiva da cidadania.

Habermas (2015), porém, preserva o ganho histórico da secularização das instituições e da separação entre Igreja e Estado, sendo algo, para ele, inegociável e de absoluta importância. No pós-secularismo, o Estado continua sendo neutro em termos de concepção de mundo, mas não seria *secularista* ou *laicista*, no sentido de defender uma ideologia que excluísse a religião (ROUANET, 2010). Habermas (2012a, p. 324) critica o que denomina de “*Aufklärungsfundamentalismus*”. Ou seja, um tipo de visão secularista ou laicista de mundo que coloca as religiões em segundo plano ou as trata como algo puramente irracional e sem valor.

A palavra *secularização* teve, a princípio, explica Habermas (2013), o significado jurídico de uma transferência dos bens da Igreja para o poder público secular. Esse significado foi transmutado para o surgimento da modernidade cultural e social como um todo. Desde então, diz ele, apreciações opostas têm sido associadas à secularização, a saber: uma de caráter plenamente otimista, com o modelo progressista de uma modernidade desencantada; e outra pessimista, vinda de religiões fundamentalistas, que consideram a modernidade como uma época desamparada.

Para Habermas, as duas explicações cometem o mesmo erro. Elas consideram um jogo de soma zero entre, de um lado, as forças produtivistas da ciência e da técnica, liberadas pelo capitalismo, e, de outro, os poderes conservadores da religião. Essa imagem não é adequada para uma sociedade pós-secular e pluralista que se ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante.

Habermas (2002a, p. 324) fala que, para proteger o princípio da tolerância contra a suspeita de uma determinação repressiva e para definir aquilo que ainda pode ser tolerado ou não, é preciso que todas as partes participem das deliberações:

Por isso, a exigência de tolerância carece de justificção normativa – e isso em proporção crescente. Essa justificção, por sua vez, precisa atender à reivindicação de que a coexistência das formas de vida protegidas em sua integridade sejam também regulamentadas de maneira justa e honesta, ou seja, de acordo com regras que possam ser aceitas por todas as partes, de maneira racional.

Mas o que, de fato, para Habermas (2002a), significa *tolerância*, à medida que esta possui diversos significados e interpretações, podendo ser, inclusive, sinônimo de algo negativo, no sentido de uma aceitação sem inclusão ou de uma permissão do poder sem a participação das partes envolvidas, como questiona Derrida (2004)? Este enfatiza a matriz marcadamente cristã da noção de tolerância, o que a tornaria um conceito político e ético menos neutro do que pretende ser.

Dessa forma, estaria relacionado à tolerância um significado paternalista, em que o outro não é aceito como um parceiro igual, sendo, na verdade, um subordinado. “A tolerância está sempre do lado da ‘razão dos mais fortes’, onde o ‘poder está certo’; [...] estou deixando que você exista, você não é inaceitável, estou lhe deixando um lugar em meu lar, mas não se esqueça de que este é o meu lar” (DERRIDA, 2004, p. 137). Na tolerância, afirma Derrida (2004), nós aceitamos o estrangeiro, o outro, o corpo estranho até um certo ponto, mas sempre com restrições. A tolerância seria, então, algo condicional, circunspecto, cauteloso e vigilante.

A tolerância seria, por exemplo, o oposto da *hospitalidade*, termo que Derrida (2004) sugere como alternativa à ideia de tolerância. Vale destacar que Derrida (2004) busca o conceito de hospitalidade em Kant (2009)⁴³. Para este, hospitalidade significa o direito de um estrangeiro de não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro. Segundo ele, a distinção entre tais termos não é apenas uma distinção semântica, mas aponta para a obrigação única que cada um de nós tem com o outro.

Em Derrida (2004), a hospitalidade não consiste em algo sob a condição de que você se adapte às leis e normas do meu território, de acordo com minha linguagem, tradição, memória etc. A hospitalidade abre-se para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um visitante absolutamente estranho, como um recém-chegado, não identificável, um totalmente outro, como destaca Derrida (2004).

Se, de um lado, a concepção tradicional de tolerância é inviável para sociedades pluralistas, de outro, a desconstrução de seu conceito, idealizada por Derrida (2004), não consegue solucionar as demandas normativas carentes sempre de justificação. Que sentido específico a tolerância possui no pós-secularismo de Habermas nas deliberações entre crentes e não crentes? Como a tolerância deve ser constituída numa democracia deliberativa e pluralista no âmbito de uma era pós-secular? Em Habermas, não há o abandono do conceito de tolerância, mas sim sua reconstrução, como veremos a seguir.

4.5.2 A reconstrução da tolerância no pós-secularismo

Desde a *Carta acerca da tolerância*, de Locke (1978a, p. 22)⁴⁴, que a filosofia debate a possível convivência respeitosa entre as diversas doutrinas de fé numa sociedade civil: “[...] não devem ser tolerados pelo magistrado quaisquer doutrinas incompatíveis com a sociedade humana e contrárias aos bons costumes que são necessários para a preservação da sociedade civil”.

Para Habermas, as concepções tradicionais de tolerância são fundadas na perspectiva unilateral da filosofia do sujeito (individual ou coletivo). Seria preciso um novo sentido de tolerância, com base na intersubjetividade, à medida que os cidadãos especificam consensualmente a fronteira de uma tolerância exigida reciprocamente.

⁴³ O próprio Kant considerava a tolerância uma ideia arrogante, trabalhando, em vez disso, com o conceito de hospitalidade, tal qual Derrida (2004) utilizaria depois (KANT, 1985).

⁴⁴ Para Locke (1978a), todo o poder do governo civil diz respeito apenas aos bens civis dos homens, estando confinado para cuidar das coisas deste mundo, e não de outro. Segundo ele, nenhum indivíduo deve atacar alguém porque professa outra religião. “Todos os direitos que lhe pertencem como indivíduo, ou como cidadãos, são invioláveis e devem ser-lhe preservados. Estas não são as funções da religião” (LOCKE, 1978a, p. 9).

A tolerância que Habermas propõe deve ser capaz de uma inclusão não niveladora e não apropriadora do outro em sua alteridade. Como afirma Araújo (2014), a versão habermasiana de tolerância assume uma conotação distinta daquela predominante nos séculos XVI e XVII e ainda hoje, em que o caráter paternalista se faz presente, porque a tolerância não passaria de uma permissão.

Dessa forma, como explicita Forst (2009), é preciso reconstruir o conceito de tolerância, e não apenas desconstruí-lo. Habermas afirma que seu conceito de tolerância é o mesmo de Forst e de Rawls, ou seja, a *concepção do respeito*, que se contrapõe à ideia de tolerância relacionada à *concepção de permissão*. Esta tem a ver com uma relação entre uma autoridade ou uma maioria com uma minoria dissidente ou “diferente”. Na tolerância como permissão, há um fardo a ser suportado, tal qual um ato de clemência ou uma demonstração de favor. Um lado permitiria ao outro alguns deveres da “normalidade”, sob uma condição: que a minoria tolerada não ultrapasse o “limite do suportável”.

A tolerância como permissão significa que a autoridade ou a maioria concederiam uma permissão aos membros da minoria para viverem de acordo com suas crenças, na condição de que a minoria aceite a posição dominante da autoridade (ou maioria), sem o direito de reivindicar um *status* público e político igual ao da autoridade ou maioria.

Essa concepção como permissão é aquela clássica, que encontramos em muitos documentos históricos e precedentes ilustrativos da política de tolerância (tais como o Edito de Nantes de 1598) e que – de modo considerável – ainda informa nossa compreensão do termo. Tolerância significa aqui que a autoridade ou maioria que detém o poder de dificultar as práticas de uma minoria não obstante a ‘tolera’, ao passo que a minoria aceita sua posição de dependência. A situação ou os ‘termos de tolerância’ são não-recíprocos [*sic*]: um grupo permite ao outro certas coisas sob as condições que ele especifica de acordo com suas próprias crenças e interesses. Ele define sozinho os ‘limites do tolerável’. (FORST, 2009, p. 20).

Já outra concepção de tolerância, como *coexistência*, equivale a uma espécie de *modus vivendi* entre grupos rivais, que, similares em força e poder, preferem a coexistência pacífica ao conflito, enxergando no regime de mútua tolerância a melhor alternativa possível para a paz social, diferindo da concepção de tolerância como *permissão*, pois não se trata, na *coexistência*, de uma concessão outorgada por uma autoridade ou maioria em relação a uma minoria, mas de um acordo estratégico mutuamente vantajoso para grupos diferentes.

Entretanto, de acordo com Habermas (2007), a tolerância, no pós-secularismo, relaciona-se com a ideia de que os próprios sujeitos, nas deliberações, estabelecem o que deve ser aceito ou não, já que isso não pode ser determinado por uma autoridade em particular ou grupo social nem apenas ser algo de puro artifício estratégico.

Em contraste com as concepções de tolerância como *permissão* e *coexistência*, a terceira concepção, como *respeito*, apresentada por Forst e adotada por Habermas, é aquela na qual as partes tolerantes reconhecem umas às outras como sujeitos pertencentes a uma intersubjetividade: embora difiram em suas convicções éticas a respeito do bem e do modo de vida legítimo e em suas práticas culturais, sustentando em muitos aspectos visões incompatíveis, elas se respeitam mutuamente como moral e politicamente iguais.

É necessário haver tolerância, caso se pretenda que permaneça intacto o fundamento do respeito recíproco das pessoas do direito uma pelas outras. O preço por ‘suportar’ diferenças éticas desse tipo também é juridicamente exigível, desde que se assegure o direito a uma coexistência de diferentes formas de vida. (HABERMAS, 2002a, p. 312).

Em Habermas, a tolerância como respeito relaciona-se com a prática discursiva dos sujeitos que deliberam acerca do que pode ou não ser aceito conjuntamente. No pós-secularismo, a tolerância não pode ser concedida exclusivamente por uma autoridade religiosa nem por uma secular em particular. Em realidade, crentes e não crentes devem participar conjuntamente das deliberações no Estado democrático de direito, seguindo as premissas da razão comunicativa.

Não é à toa que Goethe e Kant, como demonstra Forst (2009), rejeitavam uma determinada concepção de tolerância, no sentido de uma benevolência desdenhosa. O primeiro considerava a tolerância um insulto; o segundo, uma ideia arrogante. Para Habermas, que entende a tolerância como *respeito*, os sujeitos têm de levar em conta a perspectiva de todos os outros caso pretendam chegar a um acordo razoável que contemple crentes e não crentes.

Habermas tem, como pano de fundo, a síntese das liberdades republicanas e liberais, isto é, a síntese entre direitos humanos e soberania popular, que vimos no capítulo anterior, construindo, a partir da ideia de Forst, seu sentido específico de tolerância no pós-secularismo, com base no respeito moral pelos outros. Nesse contexto, diz Forst (2009, p. 21):

[...] a concepção como respeito é aquela na qual as partes tolerantes reconhecem uma à outra em um sentido recíproco: embora difiram notavelmente em suas convicções éticas a respeito do bem e do modo de vida legítimo e em suas práticas culturais, e sustentem em muitos aspectos visões incompatíveis, elas se respeitam mutuamente como moral e politicamente iguais, no sentido de que sua estrutura comum de vida social deve – na medida em que questões fundamentais de reconhecimento de direitos e liberdades e de distribuição de recursos estejam envolvidos – ser guiada por normas que todos possam igualmente aceitar e que não favoreçam uma ‘comunidade ética’ específica, por assim dizer.

Para Habermas, os sujeitos (crentes ou não) são livres à medida que participam das construções das normas, bem como obedecem às mesmas, através do princípio das liberdades individuais, que, na democracia deliberativa, relaciona-se com a liberdade da comunidade.

Desta maneira, é possível solucionar o aparente paradoxo há pouco mencionado: pelo direito ao livre exercício da própria religião e pela correspondente liberdade negativa de não ser molestado pela religião dos outros. Na visão de um legislador democrático que eleva os destinatários do direito à condição de autores desse mesmo direito, o ato jurídico que impõe a todos uma tolerância recíproca funde-se com a auto-obrigação [*sic*] virtuosa a um comportamento tolerante⁴⁵. (HABERMAS, 2007, p. 282).

Há ainda uma quarta concepção de tolerância, relacionada com a *estima*, que implica uma ideia de reconhecimento mútuo entre cidadãos, mais completa e exigente que a anterior (*respeito*), à medida que a tolerância, no sentido da estima, não apenas significaria o respeito pelos membros de outras formas de vida cultural, mas levaria em consideração algum tipo de estima ética, total ou parcial, por aquelas formas de vida como opções sociais valiosas. Tal concepção permite a Charles Taylor (1994) afirmar que o não reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos e formas de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora, de modo que o devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É, em realidade, uma necessidade humana vital.

A mesma concepção de tolerância, como *estima*, é também a de Honneth (2003), que situa a falta de reconhecimento na base dos conflitos interpessoais, distinguindo três formas irredutíveis de reconhecimento (amor, respeito e solidariedade), respectivamente estruturantes para as modalidades fundamentais das identidades individuais (autoconfiança, autorrespeito e autoestima). Ele identifica na busca pela estima social uma luta permanente em que os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida.

No entanto, para Habermas (2002a) e Forst (2009), a tolerância não deve ser confundida com *estima* por uma cultura e forma de vida alheias ou por convicções e práticas rejeitadas. A base do reconhecimento não deve ser a estima, e sim uma consciência de pertencer a uma comunidade inclusiva de cidadãos com direitos iguais, pois cada um é responsável perante os outros. Crenças ou práticas que devem ser “[...] toleradas continuam sendo vistas pelo tolerante como eticamente erradas. Tolerá-las por respeito não é compreendê-las ou nutrir

⁴⁵ “Auf diese Weise findet mit dem Recht auf die frei Ausübung der eigenen Religion und der entsprechenden negativen Freiheit, von der Religion der anderen nicht belästigt zu werden, das vermeintliche Paradox seine Auflösung. Aus der Sicht eines demokratischen Gesetzgebers, der die Adressaten des Rechts zu dessen Autoren erhebt, verschmilzt auch der Rechtsakt, der gegenseitige Tolerierung gebietet, mit der tugendhaften Selbstverpflichtung zu tolerantem Verhalten” (HABERMAS, 2005, p. 261).

algum tipo de estima por elas” (FORST, 2009, p. 25). Nesse sentido, Habermas (2004b, p. 53) destaca que devemos tolerar as crenças de outras pessoas “[...] sem aceitar a sua verdade, e tolerar outros modos de vida sem apreciar o seu valor intrínseco”.

A tolerância como respeito, em Habermas e Forst, deve ser entendida como a expressão do sentido de inclusão simétrica de todos os cidadãos. Assim, o secular não necessariamente tem obrigação de ter estima pela visão religiosa do crente, e sim respeito. O reconhecimento tem de ser pressuposto, caso se pretenda institucionalizar corretamente a tolerância com pessoas que seguem outras crenças ou que pensam de modo diferente. Na tolerância habermasiana, devemos continuar respeitando o outro, mesmo quando avaliamos a sua fé ou seu pensamento como falsos ou rejeitamos a correspondente conduta de vida como ruim.

Inclusão não significa aqui confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio. Antes a ‘inclusão do outro’ significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos. (HABERMAS, 2002a, p. 8).

A tolerância, em Habermas (2002a), deve preservar uma comunidade política de se dilacerar em meio a conflitos oriundos de visões de mundo diferentes. Por isso, para ele, a tolerância não tem a ver com a indiferença, uma vez que há sempre a perspectiva de se colocar no lugar do outro, mesmo mantendo-se o dissenso em termos de visões de mundo. A tolerância, segundo ele, é apenas possível quando os participantes das deliberações apoiam uma não concordância que possa ser prosseguida de modo razoável, numa perspectiva de justiça procedimental ou, como diz Forst (2010), no princípio de justificação da justiça.

Como lembra Habermas (2002a), a unidade da razão fundamenta-se na pluralidade de suas vozes, na inclusão de todos no debate público, sejam crentes ou não. Para ele, é intrínseca a ideia de uma razão que una, sem reduzir o que é distinto ao denominador comum, que entre estranhos torne reconhecível o que é comum, mas deixe ao outro a sua particularidade.

Em sociedades multiculturais, a constituição jurídico-estatal só pode tolerar formas de vida que se articulem no *medium* de tradições não-fundamentalistas [*sic*], já que a coexistência equitativa [*sic*] dessas formas de vida exige o reconhecimento recíproco das diversas condições culturais de concernência ao grupo: também é preciso reconhecer cada pessoa como membro de uma comunidade integrada em torno de outra concepção diversa do que seja o bem, segundo cada caso em particular. (HABERMAS, 2002a, p. 253).

Os procedimentos deliberativos e inclusivos da formação democrática da vontade tornam possível a aplicação imparcial de direitos fundamentais reciprocamente reclamáveis por todos os cidadãos como membros de uma única e mesma comunidade política, porém diversa. A tese habermasiana da relação entre Estado de direito e democracia, entre direitos

humanos e soberania popular, entre autonomia privada e pública, é a chave para uma interpretação adequada da tolerância, fundamentada na complementaridade entre igual cidadania e diferença cultural.

A ideia rawlsiana de razão pública, norteadada pelo princípio da igualdade cívica, de um lado, e a teoria forstiana da tolerância reflexiva, apoiada no direito recíproco à justificação, de outro, bastam a Habermas para superar os paradoxos da arbitrariedade e da assimetria comumente associados ao próprio funcionamento de um Estado de direito democrático. É com base na tolerância como *respeito* que devemos pensar a relação entre secularismo e religião no pós-secularismo e na democracia deliberativa.

Contudo, diversas críticas aparecem aqui acerca da tentativa habermasiana de uma fundamentação discursiva do justo. Nesse contexto, as críticas de Apel (2004b) nos servirão como guia para a análise crítica da abordagem habermasiana no interior da tradição transcendental. As críticas de Apel a Habermas serão debatidas a partir das seguintes problemáticas: primeiramente, a defesa de Habermas da neutralidade do princípio do discurso frente à moral e ao direito. Em Habermas, o princípio do discurso refere-se a normas de ação como tais, exprimindo unicamente o ponto de vista de que normas de ação podem ser imparcialmente fundamentadas. Segundo Apel (2004b), entretanto, o fundamento normativo do discurso não pode provir, como em Habermas, das relações fáticas de reconhecimento das formas de vida comunicativamente estruturadas.

Para Apel, diferentemente de Habermas, o fundamento normativo do discurso deve ser obtido por meio de uma reflexão estrita sobre os pressupostos moralmente relevantes do discurso filosófico irrecusável, ou seja, a fundamentação última, não existindo nenhuma neutralidade do discurso, como Habermas defende. Posto isso, o tema da fundamentação última será, no próximo tópico, discutido num confronto entre Habermas e Apel.

Em Habermas, o princípio do discurso refere-se a normas de ação como tais, exprimindo unicamente o ponto de vista de que normas de ação podem ser imparcialmente fundamentadas. Para Apel, a posição de Habermas é ambígua, à medida que ele pretende, por um lado, salvaguardar a universalidade das pretensões de validade inerentes ao discurso humano, como igualmente o caráter de incondicionalidade e idealidade pertencentes ao pressuposto contratual e à antecipação efetiva de um consenso possível de todos os participantes imagináveis implicados na argumentação sobre a legitimidade das pretensões de validade.

Dessa forma, podemos perguntar-nos: uma fundamentação, como Habermas propõe, pode provir apenas das relações fáticas de reconhecimento das formas de vida comunicativamente estruturadas? Que implicações isso tem para sua filosofia política? Além disso, que

consequências, para sua análise da religião, podemos tirar do fato de Habermas equiparar o discurso filosófico ao sociológico, algo criticado por Apel? Trata-se aqui de questões fundamentais para a tese como um todo.

Outra crítica relevante de Apel a Habermas, que veremos no tópico a seguir, fundamenta-se na necessária dimensão teleológica (*parte B*) na ética do discurso, relacionada com uma obrigação permanente, voltada para o futuro, de transformação das condições institucionais de ação para a aplicação do discurso. O próprio princípio ideal do discurso serve como ponto de orientação teleológico para a complementaridade estratégica do princípio deontológico de universalização da ética do discurso, algo inexistente na ética do discurso habermasiana, mas determinante para uma teoria crítica da sociedade.

Em outros termos: é possível uma teoria crítica da sociedade, como Habermas propõe, sem uma necessária dimensão teleológica? Uma ética puramente procedimental bastaria para uma teoria crítica da sociedade? Faz-se essencial, portanto, conhecermos o debate entre Habermas e Apel, avançando, assim, para os limites da tradição transcendental de filosofia, mesmo reconhecendo a importância das críticas de Apel a Habermas. Iremos caminhar, no decorrer da tese, em direção à proposta de Puntel, que, por sua vez, ressalta os limites do pensamento transcendental. Como veremos, Habermas sofre de um déficit ontológico e metafísico na sua análise da religião, que tem a ver com a centralidade da pragmática em seu quadro referencial teórico, como vimos no segundo capítulo.

Assim, abre-se um novo horizonte, que vai para além da própria tradição transcendental de filosofia, numa perspectiva *pós-habermasiana*. A análise de Habermas, embora importante, mostra-se limitada quando pensamos o problema do diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa, principalmente no que tange ao entendimento restrito de Habermas sobre os discursos religiosos, uma vez que há questões relevantes que ele mesmo aponta, mas sem aprofundar. Puntel (2013), como ainda veremos, suscita o seguinte questionamento: se a metafísica é simplesmente excluída em Habermas, que possibilidades restariam de traduzir o conteúdo semântico religioso essencial das religiões?

Puntel (2013) coloca um problema teórico que o leva a afirmar, com razão, que a metafísica é a instância em que se traduz o conteúdo da religião. Como o problema de Habermas é puramente pragmático, isto é, como tornar possível um diálogo entre crentes e não crentes, ele não leva em consideração aqui a dimensão metafísica da religião, mas apenas seu conteúdo ético. Em Habermas, o que deve ser traduzido são as intuições éticas que constituem um patrimônio da humanidade e podem ser fonte de inspiração para as ações num mundo

pluralista. Porém, o que nos permite aceitar que a metafísica ficou para trás, e não a religião, uma vez que Habermas equipara as duas dimensões, como enfatiza Puntel (2013)?

Habermas, por um lado, tal qual veremos no próximo tópico, articula uma crítica interessante tanto a teólogos, a exemplo de Metz e Mendieta, como também a comunitaristas, como Taylor, uma vez que estes não conseguem sistematizar uma proposta normativa diante do fato do pluralismo moderno acerca do diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa. Aqui novamente veremos a defesa de Habermas da prioridade do justo sobre o bem, que anunciamos no capítulo anterior, mas que agora reaparece à luz do problema do diálogo entre secularismo e religião.

Para vários teólogos e comunitaristas, a ética do discurso habermasiana desvincularia os indivíduos de suas motivações, abstraindo-se de sua formação cultural. Além disso, os conteúdos originários das religiões perderiam suas referências ao serem traduzidos para uma linguagem secular. Contudo, Metz, Mendieta e Taylor não conseguem propor uma saída para as questões de fundamentação normativa numa sociedade pluralista.

Apesar de Habermas articular uma crítica consistente a Taylor, a Metz e a Mendieta, ele ainda vê a religião de forma limitada, por não considerar a dimensão ontológica dos discursos religiosos e também a metafísica, em termos de tematização do Ser, como ainda veremos. Além disso, tal qual vimos no capítulo anterior, Habermas tem uma concepção muito limitada da ética do bem, por desconsiderar sua dimensão universal.

Dessa forma, a proposta de Habermas sempre fica no meio do caminho, mesmo sendo suas intuições extremamente relevantes acerca do pós-secularismo. Ele não avança para além de uma análise sociológica da religião como funcionalidade para as sociedades contemporâneas, enfatizando igualmente apenas o papel retórico dos discursos religiosos, uma vez que a religião é avaliada somente a partir da centralidade da pragmática, constituindo um déficit metafísico e ontológico em sua teoria. Seria o quadro referencial teórico habermasiano limitado para pensar a religião de uma forma mais abrangente?

4.6 Análises críticas ao pós-secularismo e à ética do discurso

4.6.1 Há ainda intuições religiosas no pós-secularismo?

Uma crítica muito comum a Habermas é a suposta diluição das intuições e experiências religiosas, quando estas são traduzidas para o idioma secular, mesmo Habermas reconhecendo a importância das religiões. Aqui nos encontramos num outro debate de Habermas,

tendo como pano de fundo sua defesa da prioridade do justo frente ao bem, como mostramos no capítulo anterior, mas que agora ressurge a partir da reflexão propriamente dita do diálogo entre secularismo e religião.

Para alguns críticos de Habermas, a ética do discurso, ao estabelecer a prioridade do justo sobre o bem, estaria desvinculando os indivíduos de suas motivações, abstraindo-se de sua formação cultural. Esta é uma forte crítica que alguns teólogos farão a Habermas, como Metz, além de comunitaristas, como Taylor, no problema do diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa.

Haveria ainda, em Habermas, uma prioridade de uma visão secularista de mundo, mesmo reconhecendo a importância das motivações religiosas? É possível traduzir as intuições religiosas para uma linguagem secular, sem perder de vista seus significados essenciais? Ou a análise habermasiana da religião se mostraria limitada, por não considerar sua dimensão ontológica e metafísica?

Mendieta (2001), num debate com o próprio Habermas, afirma que a religião se dilui quando traduzida para uma linguagem secular, tal qual Habermas propõe. Mendieta enfatiza que não há possibilidade de salvar os conteúdos originários das religiões, ou seja, suas intuições fundamentais, porque o sentido original do religioso se perderia na tradução proposta por Habermas. O mesmo aponta Zabatiero (2008, p. 157):

Afirmar sobre os conteúdos das crenças religiosas que eles somente podem entrar no espaço público após tradução para linguagem secular, pública e universalmente acessível, é afirmar que esses conteúdos são *a priori* inferiores aos conteúdos das crenças não religiosas, retornando ao ultrapassado esquema de mito *versus* verdade (ou fé *versus* razão) e recolocando, contra o próprio pensamento de Habermas, a dimensão instrumental da racionalidade humana como primordial e como fundamento das demais dimensões e de todos os saberes racionalmente produzíveis.

Vale lembrar, entretanto, que Habermas defende apenas a tradução do idioma religioso para o secular no parlamento, e não na esfera pública, ao contrário do que afirma Zabatiero (2008) na citação acima. Tal qual vimos antes na discussão entre Rawls e Habermas, haveria nisso um peso psicológico nos crentes, que seriam obrigados a separar suas identidades entre religiosas e não religiosas.

Já Estrada (2004) afirma que Habermas se limita a desconstruir as verdades da fé, enfatizando apenas aquilo que pode ser transformado de forma argumentativa numa linguagem secular. Segundo Estrada (2004), Habermas não reflete acerca das motivações não argumentativas presentes nos sujeitos religiosos, ou seja, suas inspirações últimas, sendo tais aspectos ausentes na reflexão habermasiana. Estrada (2004) fala de experiências religiosas que

não podem ser assumidas na forma de uma razão comunicativa. O mesmo ressalta Metz (2013, p. 270), ao defender que as intuições religiosas se perdem quando traduzidas para o idioma secular: “Não podemos simplesmente ‘traduzi-las’, na verdade só podemos protegê-las, permanecer fiéis a elas e impedir a sua dissolução na linguagem vazia de mistérios dos nossos conceitos e argumentações”.

Zabatiero (2008, p. 147), por seu turno, critica Habermas no seguinte aspecto: “[...] se o estado é neutro no tocante às cosmovisões, por que ele deve ser secular, na medida em que o secularismo é uma cosmovisão?”. Ele, então, pergunta: “[...] o que faz da linguagem secular uma linguagem universalmente acessível, se ela é apenas uma das linguagens disponíveis no mundo da vida?” (ZABATIERO, 2008, p. 155).

Entrementes, é essencial ressaltar que Habermas situa-se no âmbito do pensamento político. Ou seja, quando falamos em *secular*, significa que as normas e instituições não se radicam em raízes religiosas. Isso, por exemplo, é algo que muitas vezes os teólogos e comunitaristas não consideram em suas críticas a Habermas. O que está em jogo é como normas razoáveis podem ser estabelecidas numa sociedade pluralista de crentes e não crentes. O Estado secular não é apenas uma visão de mundo, mas, sobretudo, a garantia de convivência entre crentes e não crentes, que, em Habermas, desdobra-se no *pós-secularismo*, como vimos antes.

O que temos aqui, como já destacamos no capítulo anterior, é a polêmica entre o justo e o bem. Tal discussão retorna, neste quarto capítulo, por meio do debate específico concernente à possibilidade de um diálogo entre tradições seculares e religiosas na democracia deliberativa, através também da divergência entre a postura comunitarista de Taylor e a pragmático-universalista de Habermas. Este reconhece a importância da motivação religiosa para os sujeitos, o que não significa que se defenda uma fundamentação normativa única e exclusivamente baseada em alguma doutrina abrangente, seja religiosa ou secular. Não por acaso, Habermas se utiliza do termo *pós-secular*, pelas razões já demonstradas antes, não adotando propriamente uma visão secularista ou laicista de mundo, mas sim a defesa de uma postura dialógica entre secularismo e religião, mantendo, entretanto, o caráter secular das instituições.

4.6.2 A querela entre Habermas e Taylor: pós-secularismo e comunitarismo

Apesar de Habermas reconhecer a importância das intuições religiosas nos debates públicos, desde que traduzidas para uma linguagem secular, ele preserva o não nivelamento entre fé e saber, distinguindo entre discursos particularistas, como específicos das diferentes confissões religiosas, que pressupõem apenas uma determinada visão de mundo, de

discursos válidos para todos, à luz de argumentos seculares ou traduzidos para uma linguagem secular. “A filosofia não pode apoderar-se daquilo que é tratado no discurso religioso enquanto experiência religiosa” (HABERMAS, 2001c, p. 127).

Habermas (2001c) insiste na diferença entre fé e saber, uma vez que o discurso teológico é dependente das verdades reveladas, ao passo que o filosófico é fundamentalmente de caráter argumentativo. Essa é a principal divergência que há entre Habermas e Taylor sobre o tema da religião e do secularismo, claramente exposta num debate entre os dois (MENDIETA; VANANTWERPEN, 2011).

Habermas reforça a ideia de que o pensamento pós-metafísico não necessita recorrer a um Deus ou a um absoluto. Já para Taylor (2011), seria ilusória a tentativa de estabelecer uma prioridade de um discurso (secular, por exemplo) frente a algum outro, mesmo Habermas destacando o papel positivo que as religiões podem desempenhar na democracia deliberativa, quando traduzem suas intuições fundamentais para uma linguagem secular e pública. “Concorda-se geralmente que as democracias modernas devem ser ‘seculares’. [...] um certo etnocentrismo está entrelaçado a esse termo” (TAYLOR, 2012, p. 166).

Sobre o secularismo, Taylor (2012, p. 160) argumenta que a maneira secular de ver o mundo, separando algo *terreno* e *deste mundo* de algo *transcendente*, é parte apenas do nosso modo de ver as coisas como ocidentais: “Tendemos a aplicá-la universalmente, embora nenhuma distinção tão rígida tenha existido em qualquer outra cultura humana na história”.

Já para Eliade (2001, p. 18), a era pré-moderna, ao contrário da secular, tinha o sagrado como uma realidade por excelência: “O sagrado está saturado de ser”. Segundo ele, a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo, revelando a realidade absoluta. Contudo, diz Eliade (2001), o homem moderno sente um profundo mal-estar diante das inúmeras manifestações do sagrado. A dessacralização, na perspectiva de Eliade (2001), caracteriza a experiência total do homem não religioso das sociedades modernas.

Nesse sentido, como explica Taylor (2012), o secular tem a ver com o “século”, isto é, com o tempo profano, contrastando com o eterno e o sagrado. Há um significado de secularização que data da sequência da Reforma, a partir do momento em que certas funções, propriedades e instituições foram transferidas do controle eclesiástico para o dos leigos. Do século XVII em diante, consoante Taylor (2012), uma nova possibilidade aparece gradualmente, a saber: uma concepção de vida social na qual o secular era tudo o que havia, sem qualquer referência ao sagrado. Na era secular, diz Taylor (2010, p. 33), torna-se inaceitável qualquer forma de religião pública:

[...] a chegada da secularidade moderna, a meu ver, foi coincidente com o surgimento de uma sociedade na qual, pela primeira vez na história, um humanismo puramente autossuficiente tornou-se uma opção amplamente disponível. Quero dizer com isso um humanismo que não aceita quaisquer objetivos finais além do próprio florescimento humano, nem qualquer lealdade a nada além desse florescimento. Isto não ocorreu com nenhuma outra sociedade.

A fé passa a ser relegada à esfera privada, havendo, de acordo com a visão secular de mundo, uma moral independente de qualquer referência transcendente, bem como a defesa de uma razão sem auxílio a fontes transcendentais, derivadas da Revelação. Essa é a principal crítica de Taylor (2010) a uma determinada concepção do secular, à qual ele se opõe, por supostamente não levar em conta as identidades formadoras dos sujeitos, isto é, as possíveis referências de sentido do agir humano na formulação das normas.

Com isso, Taylor (2011, p. 62, tradução nossa) critica a exigência de argumentações secularizadas nos debates públicos, pois nem todas as sociedades passaram por processos de secularização, em que as identidades de tais sujeitos não foram formadas à luz de uma visão de mundo secular: “Eu não concordo, particularmente, com a distinção entre ética e religião⁴⁶”. Em sua crítica também a Rawls, Taylor defende que não se pode exigir que todos deliberem numa linguagem secular, deixando suas visões religiosas de fora, tal qual Rawls afirma, como vimos antes, ao propor a separação entre identidades religiosas das não religiosas na razão pública.

A questão de Rawls ao sugerir essa restrição era a de que todos deveriam usar uma linguagem com a qual poderiam razoavelmente esperar que seus concidadãos concordassem. A ideia parece ser algo assim: a razão secular é uma linguagem que todos falam e podem argumentar a ser convencidos. As linguagens religiosas operam fora desse discurso, introduzindo premissas irrelevantes que só os crentes podem aceitar. Então, vamos falar a linguagem comum. (TAYLOR, 2012, p. 184).

O que está subjacente a Rawls e também a Habermas, critica Taylor (2012, p. 185), é algo como uma distinção epistêmica, havendo supostamente, nas éticas do justo, uma razão secular que todos pudessem usar e tirar conclusões, tal qual uma esfera neutra: “Portanto, a razão religiosa ou chega às mesmas conclusões da razão secular, mas então é supérflua, ou chega a conclusões contrárias, e então é perigosa e perturbadora. É por isso que ela precisa ser deixada de lado”. Porém, Taylor não destaca que as éticas modernas do bem também não necessariamente têm fundamentação religiosa, como vimos no capítulo anterior, por exemplo, o utilitarismo.

Quanto a Habermas especificamente, Taylor diz que, apesar de ele reconhecer o papel e a importância das intuições religiosas nos debates públicos, sendo uma mudança

⁴⁶ “*I don't agree, particular, about the distinction between ethics and religion*” (TAYLOR, 2011, p. 62).

significativa na obra de Habermas, este ainda conferiria vantagem ao modelo secular de ética, na sua forma de argumentação e justificação pública. Dessa forma, o modelo pós-secular de Habermas seria, para Taylor, tão secular como qualquer outro.

Segundo Taylor, a democracia requer que todo cidadão utilize, no debate público, a linguagem que seja mais significativa para todos. Já para Habermas, é essencial a tradução do idioma religioso para o secular, em busca de uma forma de justificação pública e deliberativa. Isso, para Taylor (2010, p. 626), constitui uma “[...] imposição intolerável à fala cidadã”. Em alguns casos, argumenta ele, é inevitável a formulação nos parâmetros da religião: “Os compatriotas seculares de Martin Luther King foram incapazes de compreender o que ele estava defendendo quando expressou a questão da igualdade em termos bíblicos? Mais pessoas teriam entendido a questão se ele tivesse invocado Kant?” (TAYLOR, 2012, p. 187).

Taylor (2012, p. 191) destaca que Habermas reserva uma posição especial para a razão secular, como se apenas em tal esfera fosse possível resolver problemas de legitimidade normativa entre culturas e visões de mundo diversas: “Ele [Habermas] encontra esse fundamento seguro em uma ética do discurso, que infelizmente considero pouco convincente”.

Para Taylor (2012), a ética do discurso, ao escolher um determinado conjunto de condições a serem preenchidas para a validade das normas morais, estaria se vinculando, ela mesma, a um *ethos* particular. A ética do discurso estaria permeada de valores constituídos historicamente por um tipo de sociedade cujas práticas não seriam, de fato, universais, mas sim resultado também de uma determinada cultura. Taylor afirma que o contexto de justiça deve ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições, forma um horizonte constitutivo para a identidade de seus membros.

Em Taylor (2012), somente no interior desse horizonte de valores seria possível colocar as questões da justiça e, assim, responder sobre o que é bom e o que deve valer para a comunidade, considerando o pano de fundo de suas avaliações e de sua autocompreensão. Dessa forma, princípios de justiça resultariam de um dado contexto comunitário, como uma religião que forma as identidades e valores dos sujeitos. Todas as tentativas de fundamentação deontológica de normas fundadas em procedimentos formais, como em Habermas, diz Taylor, permaneceriam externas e estranhas aos contextos, sendo uma imposição do modo de vida secular, violentando a autocompreensão de sujeitos que se formaram a partir de um horizonte religioso.

Taylor defende uma ontologia moral, isto é, uma teoria do bem, a fim de que haja uma conexão entre sentidos do eu e visões morais, ou seja, entre identidade e bem. Assim, a distinção entre questões morais e de boa vida, como igualmente a prioridade do justo sobre o

bem, destinadas a estabelecer os limites entre as exigências de validade universal e os bens variáveis segundo as culturas, tornam-se, para Taylor, distinções contraditórias, pois elas seriam motivadas por fortes ideais, como liberdade, altruísmo e universalismo, que estão entre as aspirações morais modernas e seculares, portanto também contextuais, como o próprio Taylor (2010, p. 502) explicita em *Uma era secular*:

Não estou defendendo nenhuma tese ‘pós-moderna’ no sentido de que cada um de nós está aprisionado em seu próprio ponto de vista e nada pode fazer para convencer racionalmente o outro. Pelo contrário, penso que podemos apresentar argumentos para induzir outros a modificar seus juízos e (o que está estritamente ligado a isso) a ampliar suas simpatias. Porém, essa tarefa é muito difícil e, o que é mais importante, jamais estará completa. Nós não nos decidimos de uma vez por todas deixar nossos valores. Eles não contam apenas como premissas conscientes que podemos descontinuar. Eles continuam a moldar nosso pensamento em um nível mais profundo, e somente um intercâmbio franco continuado com quem tem pontos de vista diferentes nos ajudará a corrigir algumas distorções que eles engendram.

Nessa perspectiva, qualquer tentativa de apelar para princípios universais seria algo sem sentido, assim como defender uma prioridade do justo sobre o bem, tal qual Habermas o faz. Para Taylor, o projeto do secularismo de justificar uma moralidade independente fracassou. O que está em jogo, contudo, para Habermas, é a questão de como justificar normas a partir do fato do pluralismo moderno e simbólico.

A teoria de Taylor, porém, não oferece nenhuma saída para o problema colocado por Habermas, a saber: como fundamentar normas numa modernidade pluralista e diferenciada? Além disso, apesar das críticas de Taylor, Habermas leva sempre em conta os contextos formadores dos sujeitos, através de uma categoria fundamental em seu pensamento, vista no segundo capítulo: o mundo vivido.

Taylor, apesar de apontar para uma dimensão determinante, qual seja, os contextos intersubjetivos formadores das identidades coletivas (as religiões, inclusive), não consegue propor uma saída para os dilemas do relativismo cultural, ou seja, como fundamentar normas num mundo plural. Ele não explica como seria o procedimento de definição da concepção de bem mais valiosa para uma sociedade caracterizada pelo pluralismo de valores e crenças.

A nosso ver, não há, em Taylor, uma resposta satisfatória que mostre como uma determinada visão de bem seria capaz de abrigar o pluralismo de nosso tempo. A crítica a posturas como a de Taylor é a de que esta legitima a ideia de que todas nossas valorações são fundamentalmente dependentes de uma tradição cultural determinada. Como, então, estabelecer critérios de julgamento para sociedades pluralistas e diferenciadas na perspectiva de Taylor? Ou como comparar as diferentes tradições culturais? São indagações a que Taylor não responde.

Habermas defende que são fundamentais os procedimentos deliberativos, e não propriamente um determinado conceito de vida boa ou conteúdos valorativos de uma determinada tradição ou religião. Para Benhabib (2006), há, em Taylor, uma ideia de cultura como algo fixo e homogeneizado a partir da perspectiva de uma unidade no interior das culturas. Habermas aponta que seria injusto privilegiar uma ou outra noção ontológica de bem, tendo como horizonte o fato do pluralismo moderno e a necessária construção de normas validadas por todos (crentes e não crentes). Segundo ele, a concessão de iguais liberdades éticas exige a secularização do poder do Estado em termos de secularização das instituições. Entretanto, isso não significa, como vimos antes, uma generalização política de uma visão de mundo secularista, tal qual uma ideologia.

Habermas (2015), num artigo publicado no jornal *La Repubblica*, afirma que o universalismo do Iluminismo não deve estar em contradição com as sensibilidades particulares de um multiculturalismo bem entendido. Para ele, a igualdade política e a diferença cultural podem se harmonizar entre si.

Os chamados multiculturalistas gostariam de desenvolver e de diferenciar o sistema jurídico para adequá-lo às exigências de ‘igualdade de tratamento’ propostos pelas minorias religiosas. Eles denunciam o risco da assimilação forçada e do desenraizamento. No lado oposto, os secularistas lutam por uma inclusão de todos os cidadãos, independentemente da sua origem cultural e do seu pertencimento religioso. A partir desta perspectiva laicista, a religião deveria permanecer como uma questão exclusivamente privada. A versão radical do multiculturalismo muitas vezes se apoia na convicção – totalmente equivocada – de que visões de mundo, ‘discursos’ e sistemas teóricos são incomensuráveis entre si. (HABERMAS, 2015, p. 2).

Na perspectiva habermasiana, é preciso garantir o tratamento imparcial, formal e pós-metafísico das questões morais, sem vinculá-las a concepções de vida boa ou às ideias de felicidade das éticas teleológicas. Segundo ele, as formas tradicionais de legitimação das normas morais, geralmente associadas à autoridade da tradição e às convicções religiosas, perderam sua validade absoluta e passaram a exigir formas pós-metafísicas e pós-tradicionais de fundamentação de normas. Isso não quer dizer, entretanto, que se neguem os contextos formadores das identidades dos sujeitos.

Ora, vimos no segundo capítulo o peso teórico que o mundo vivido possui na teoria de Habermas em relação à formação dos sujeitos constituídos intersubjetivamente. A razão é historicamente situada através da linguagem e do mundo da vida. Porém, para Habermas, uma fundamentação normativa não pode ter como única orientação um determinado contexto situado, e sim todos os contextos, algo que Taylor não aprofunda.

A ética do discurso habermasiana recupera a intenção fundamental de Hegel para redimi-la, como diz o próprio Habermas (1991a), por processos kantianos. Habermas pretende que seu formalismo não exclua os contextos particulares e os mundos vividos. Ele defende, como vimos ao longo deste trabalho, a importância das intuições religiosas nos debates públicos, desde que traduzidas para uma linguagem secular.

Tal qual vimos na análise de *Verdade e justificação*, no segundo capítulo, Habermas explicita que enquanto a ideia da verdade tem referência ao mundo objetivo, a validade de uma norma no mundo social consiste na perspectiva de ser reconhecida à luz de todos, por meio das justificações trazidas à tona no mundo vivido. Sabemos que a ausência de conotações ontológicas na correção normativa não pode prejudicar a pretensão de validade universal, que diz respeito às relações de reconhecimento aceitas como justas por todos os envolvidos.

As pretensões de validade normativa são levantadas para relações interpessoais de um mundo social, que não é independente de ‘nossa intervenção’ da mesma maneira que o mundo objetivo o é. O tratamento discursivo é, porém, ‘análogo à verdade’, na medida em que os envolvidos se orientam no discurso prático buscando uma ‘única resposta correta’ – exigida, permitida ou proibida. O mundo social é intrinsecamente histórico, ou seja, tem uma condição ontológica diferente da do mundo objetivo. [...] No caso de uma pretensão de validade normativa, o acordo alcançado pelo discurso justifica o fato de a norma correspondente merecer reconhecimento – e nesse sentido contribui para o preenchimento de suas condições de validade. (HABERMAS, 2004d, p. 315).

Como não podemos assimilar o mundo social ao objetivo, a solução proposta por Habermas é uma analogia entre o mundo objetivo e o sentido deontológico das normas construídas universalmente, através de um critério deliberativo de fundamentação normativa, entre, por exemplo, religiosos e não religiosos. Enquanto cada conceito de justiça permanecer impregnado de uma respectiva concepção do bem, então, nós, ao julgarmos questões de justiça, permaneceremos confinados ao horizonte exclusivo de nossa autocompreensão e compreensão de mundo, algo inviável para uma sociedade diferenciada e pluralista.

Finalmente, a teoria do discurso introduz a distinção entre questões éticas e morais de maneira que a lógica das questões relativas à justiça passe a exigir a dinâmica de uma ampliação progressiva do horizonte, e afirma nesse sentido uma precedência do que é justo em relação ao que é bom. A partir do horizonte de sua respectiva autocompreensão e compreensão de mundo, as diversas partes referem-se a um ponto de vista moral pretensamente partilhado, que induz a uma descentralização sempre crescente das diversas perspectivas, sob as condições simétricas do discurso (e do aprender-um-com-o-outro)⁴⁷. (HABERMAS, 2002a, p. 306).

⁴⁷ “Die Diskurstheorie führt schließlich die Unterscheidung zwischen moralischen und ethischen Fragen in der Weise ein und behauptet einen Vorrang des Gerechten vor dem Guten in dem Sinne, daß die Logik von Gerechtigkeitsfragen die Dynamik einer fortschreitenden Erweiterung des Horizonts verlangt. Aus dem Horizont ihrer jeweiligen Selbst – und Weltdeutungen heraus beziehen sich die verschiedenen Parteien auf einen präsumtiv gemeinsamen moralischen Gesichtspunkt, der unter den symmetrischen Bedingungen des Diskurses

A nosso ver, as éticas do bem, tal qual vimos em Taylor, apesar de apontarem para uma dimensão determinante, a saber, os contextos intersubjetivos formadores das identidades coletivas, não conseguem conferir normas imparciais dos conflitos morais que transcendam um determinado contexto específico (religioso, por exemplo) nem propor uma saída para os impasses do relativismo cultural.

Porém, a ética do discurso habermasiana é aqui confrontada a partir de Apel, como já anunciamos antes, quando pensamos numa fundamentação normativa frente ao pluralismo moderno no interior da teoria crítica. Habermas, ao mesmo tempo, dentro da própria ética do discurso e da tradição transcendental de filosofia, não consegue resolver os déficits de fundamentação de sua ética do discurso, principalmente se pensarmos nas críticas de Apel.

Dessa forma, a proposta de Habermas fica sempre no meio do caminho. Seria preciso repensar o modelo habermasiano de filosofia política, sobretudo levando-se em consideração as críticas de Apel, seja no aspecto da fundamentação última, da relação entre filosofia e ciência, seja na necessária fundamentação moral da coerção do direito (inexistente em Habermas), seja ainda na proposta de um momento teleológico na ética do discurso, isto é, a *parte B* da ética do discurso de Apel, determinante para uma proposta de teoria crítica da sociedade.

Habermas, em *Direito e democracia*, apresenta o princípio do discurso como moralmente neutro, interligando-o com as questões da filosofia política, o que fez com que Apel (2004b) enfatizasse que seu projeto de ética do discurso não pode mais ser colocado ao lado do de Habermas. Nesse contexto, questões e problemas determinantes surgem na ética do discurso de Habermas, que terão consequências no modelo habermasiano de filosofia política.

4.6.3 Limites da ética do discurso habermasiana na tradição transcendental de filosofia prática

De acordo com Apel (2004b), nenhuma corrente filosófica pode considerar-se suficientemente legitimada, se na sua justificação não forem incluídas as condições de possibilidade do próprio discurso. É a descoberta deste ponto arquimédico, o discurso, que possibilitará a Apel realizar o programa de uma filosofia transcendental de acordo com o paradigma da linguagem, sem precisar de pressupostos metafísicos, como em Kant. Tal qual demonstra Puntel (2008), a estratégia de Apel consiste na tentativa de mostrar que a rejeição da possibilidade

(*und des Voneinander – Lernens*) zu einer immer weiter gehenden Dezentrierung der verschiedenen Perspektiven nötig? (HABERMAS, 1996, p. 316).

de uma fundamentação última (e isso em todos os domínios do saber) comporta uma autocontradição performativa. Essa estratégia se baseia em três elementos.

Primeiro, afirma-se que “fundamentação” não consiste necessariamente em derivar algo (uma proposição verdadeira) de algo diferente (uma proposição basal verdadeira como premissa); segundo, presume-se que haja um determinado plano além do qual absolutamente não se pode recuar; este é o plano do ato de argumentar e suas pressuposições necessárias e, de modo geral, o plano da linguagem pressuposta, que deve ser compreendido a partir da síntese transcendental da interpretação de símbolos; por último, os dois fatores mencionados antes não podem ser interpretados corretamente no quadro de algum solipsismo filosófico, mas apenas no quadro da intersubjetividade, porque a linguagem implica sempre a dimensão intersubjetiva.

Em Apel (2004b), a afirmação de uma proposição é parte de um discurso público que contém pressuposições. Ele enfatiza que todo participante racional desse discurso público sempre já fez e aceitou suposições fundamentais; se ele as negasse, cometeria uma autocontradição performativa. Dessa forma, para Apel, uma fundamentação última não apenas é possível, mas absolutamente inevitável, ao contrário de Habermas.

Por uma autorreflexão comunicativa, cada um de nós poderá descobrir não apenas as condições de possibilidade do discurso, mas igualmente que essas condições são transcendentais, melhor dizendo, intransponíveis e incontestáveis, portanto necessárias, universais e últimas. Do contrário, cairemos em contradição performativa, pois as condições de possibilidade estarão sempre presentes em qualquer tentativa de negá-las, como condição transcendental do sentido dessa negação. O critério último de toda fundamentação pragmático-transcendental é a necessidade de se evitar a autocontradição performativa, isto é, a contradição entre o “conteúdo” (dimensão proposicional) afirmado e o “ato” (dimensão performativa) de afirmar a sentença.

Em Habermas, como vimos antes, o princípio do discurso refere-se a normas de ação como tais, exprimindo unicamente o ponto de vista de que normas de ação podem ser imparcialmente fundamentadas. Segundo Apel (2004b), entretanto, o fundamento normativo do discurso não pode provir, como em Habermas, das relações fáticas de reconhecimento das formas de vida comunicativamente estruturadas. Para Apel, diferentemente de Habermas, trata-se de tematizar via reflexão os pressupostos irrecusáveis do discurso como tal, entre os quais está o princípio de moralidade. Trata-se de pressupostos irrecusáveis do discurso filosófico, ou seja, a fundamentação última, não existindo nenhuma neutralidade do discurso.

Enquanto Habermas entende o *a priori* do discurso numa perspectiva falibilista, devendo ser submetido a uma crítica permanente, Apel insiste na diferença entre proposições das ciências empírico-analíticas e as filosóficas. O falibilismo é critério das ciências; na filosofia, o critério é o da autocontradição performativa, que deve ser evitada. Já para Habermas, como vimos no segundo capítulo, é impossível uma fundamentação última, de modo que a filosofia perde o lugar de tribunal da razão.

Apel (2004b), todavia, entende o *a priori* na linha de Kant, defendendo a especificidade do saber filosófico. Posto isso, é possível mostrar que os pressupostos da argumentação são proposições que se fundamentam a si mesmas, por meio de uma fundamentação última. Apel considera o específico da filosofia como uma reflexão transcendental, isto é, uma demonstração filosófica como explicitação das condições irrecusáveis de possibilidade e validade daquilo que o homem faz quando age linguisticamente.

Em Apel (2004b), a tarefa da filosofia consiste em explicitar as condições, por nós sempre pressupostas, portanto irrecusáveis, de possibilidade e validade de toda e qualquer argumentação. A filosofia iria além da prova crítica que o racionalismo crítico propõe como substituição da fundamentação: ela pretende reconstruir as condições necessárias da prova crítica como argumentação. O engano do racionalismo crítico de Popper está na identificação entre fundamentação filosófica e dedução. Segundo Apel, a fundamentação filosófica, porém, explicita os pressupostos de qualquer dedução. Toda a filosofia de Apel concentrou-se no aprofundamento dessa estrutura lógica da reflexão transcendental própria da filosofia.

Para Apel, a posição de Habermas é ambígua, à medida que ele pretende, por um lado, salvaguardar a universalidade das pretensões de validade inerentes ao discurso humano, como igualmente o caráter de incondicionalidade e idealidade pertencentes ao pressuposto contratual e à antecipação efetiva de um consenso possível de todos os participantes imagináveis implicados na argumentação sobre a legitimidade das pretensões de validade. Por outro lado, Habermas rejeita, como impossível e inútil, a exigência de uma fundamentação última da validade dos pressupostos necessários à discussão argumentativa.

Não há, para ele, diferença, do ponto de vista epistemológico e metodológico, entre filosofia e ciências empíricas reconstrutivas. Habermas aplica o princípio do falibilismo também aos enunciados da pragmática filosófica universal. Isso resulta na exigência de uma verificação empírica dos pressupostos de qualquer argumentação, desaparecendo a diferença entre hipóteses empiricamente verificáveis e os enunciados sobre os pressupostos de qualquer argumentação.

Tal qual vimos no segundo capítulo, Habermas não considera mais que haja um tipo de conhecimento filosófico diverso da racionalidade das ciências. Ele equipara o discurso filosófico ao sociológico, recusando-se, como demonstra Manfredo Oliveira (2004, p. 149), “[...] a distinguir epistemológica e metodologicamente entre as possíveis sentenças das ciências sociais reconstrutivo-empíricas e as sentenças universais de validade *a priori* da filosofia”.

Isso tem, como implicação imediata, a aplicação do princípio do falibilismo às próprias sentenças da pragmática universal filosófica, portanto também às sentenças sobre o princípio do falibilismo e das pressuposições necessárias da linguagem humana. Trata-se da incapacidade de Habermas em ver uma diferença estrutural entre o quadro teórico da filosofia e o quadro teórico específico das ciências, o que é o resultado de sua reformulação do pensamento transcendental, a saber: o deflacionismo de Kant.

Habermas considera as condições necessárias da comunicação também contextuais, históricas e contingentes, consequentemente falíveis e sujeitas a uma acareação empírica, como as sentenças das ciências empíricas. O que caracteriza a intenção de Habermas é a substituição de argumentos de fundamentação autenticamente normativos por argumentos da sociologia. Isso tem sérias consequências na análise habermasiana acerca do fenômeno religioso, haja vista que Habermas analisa a religião do ponto de vista sociológico, isto é, como explicitação funcional.

Apesar de uma leitura muito correta de Habermas da religião na contemporaneidade, trata-se de um argumento sociológico, e não propriamente de uma investigação filosófica concernente ao fenômeno religioso ou àquilo que as religiões denominam de *Deus*, como seu ponto de referência fundamental (uma postura teórica propriamente dita). Posto isso, o discurso de Habermas sobre a religião é sempre ambíguo, uma vez que ele eliminou as diferenças fundamentais entre o tipo de discurso filosófico e o sociológico em seu quadro referencial teórico.

Além disso, para Apel (2004c, p. 55), Habermas considera as pressuposições relativas à formação de consenso do discurso argumentativo como hipóteses empiricamente comprováveis: “Nesse caso, a sua concepção não seria, em princípio, diferente da de Max Weber, entendida, em última análise, como neutra em relação ao valor”. De acordo com Apel, se o princípio do discurso é neutro, tal qual defende Habermas, não há nenhum motivo para justificarmos, no caso de conflitos de interesses, a necessidade dos discursos morais.

Portanto, não haveria nenhum motivo para não apelarmos para a violência ou para negociações puramente estratégicas. Em outros termos, por que agir moralmente? De acordo com Apel, não é fundamental a especificação de normas para o ponto de vista moral, mas o

reconhecimento mútuo dos parceiros do discurso que a própria especificação pressupõe como sua fundamentação normativa. Segundo ele, a moral e o direito teriam um fundamento comum e moralmente normativo, a saber, o princípio do discurso que necessariamente contém, em si mesmo, o princípio moral primordial.

A ambiguidade da posição de Habermas mostra-se, segundo Apel, quando ele afirma que não pretende legitimar a forma do direito por meio de uma fundamentação normativa, mas na perspectiva de uma explicitação funcional. Por isso, o direito emerge, em Habermas, como um mecanismo de compensação para a moral, a fim de compensar as deficiências que surgem hoje com a derrocada da eticidade tradicional: o direito, para Habermas, assume a função de integração social, antes exercida pela moral, como vimos no capítulo anterior.

Apel (2004a) aceita a tese geral de que uma moral racional pós-convencional necessita de uma complementação por meio das instituições. A questão principal posta está propriamente nos motivos com que Habermas tenta justificar isso. Para Apel, tanto a eficiência maior de ação do direito quanto a função de desobrigar as pessoas em relação à fundamentação racional das normas de ação provêm, acima de tudo, do fato de que o seguimento de regras jurídicas pode ser forçado, mediante o monopólio da violência, pelo Estado de direito.

No entanto, essa característica do direito, segundo Apel, precisaria de uma justificação moral. A suspeita levantada por Apel é a de que Habermas substitui por uma estratégica quase descritiva a fundamentação ética do discurso pós-convencional, que deveria ocorrer, afirma Apel, no interior de uma ética da responsabilidade.

Habermas, diz Apel (2004a), equivoca-se, pois, se o princípio do discurso é moralmente neutro, como, então, podemos fundamentar normativamente o princípio moral e o princípio jurídico e democrático? Para Apel, o princípio do discurso só pode fundar o Estado de direito como princípio moralmente consistente, como princípio de uma ética da responsabilidade relativa à história. Em outras palavras, o princípio do discurso não seria moralmente neutro, uma vez que ele diz respeito ao reconhecimento da igualdade de direito e da responsabilidade de todos os participantes das deliberações.

Essa pressuposição baseia-se, em Apel, na fundamentação transcendental-pragmática da ética do discurso. Dessa forma, o princípio do discurso possuiria um conteúdo moral normativo. Consoante Apel, há um princípio moral fundamental, que não é neutro, isto é, o princípio do reconhecimento recíproco dos sujeitos do discurso como portadores de direitos iguais e igualmente corresponsáveis. É nessa pressuposição que se radica a fundamentação transcendental-pragmática da ética do discurso.

Tal tarefa filosófica, para Habermas, no entanto, torna-se desnecessária e inútil, porque, na concepção habermasiana, o fundamento normativo do discurso surge das relações fáticas de reconhecimento das formas de vida comunicativamente estruturadas. A ética do discurso, em Habermas, tem como referência os pressupostos da comunicação que todo sujeito tem de fazer sempre que pretender participar de uma argumentação, assumindo uma interpretação fraca do transcendental.

Segundo Habermas, a ação comunicativa substitui o modelo apriorista da dedução transcendental de Kant. Para ele, a tentativa de Apel em buscar uma fundamentação é por demais normativista, havendo ainda um caráter de razão prática nessa tentativa. “Receio que a última fundamentação reclamada por Apel acabe por resumir-se precisamente a isto: à fundamentação de uma supernorma que estabelece que a justiça em geral deva existir” (HABERMAS, 1991a, p. 182). Ele afirma que Apel concede um lugar de destaque ao discurso filosófico-explicativo, que se distingue pela sua autorreferencialidade.

No final das contas, Apel confia, apesar de tudo, nas evidências infalíveis de um acesso direto, pré-analítico, às intuições de um participante da argumentação, já treinado na reflexão. Porquanto o argumento pragmático-transcendental ao qual se atribui o papel de uma ‘fundamentação última’ possui, na verdade, o valor posicional de uma certificação que se presume ‘infalível’ ou que, em todo caso, não pode ser revista. Se ele fosse realmente um argumento, encontrar-se-ia em um contexto lingüístico [*sic*], o qual possui tantos flancos abertos quantas são suas faces⁴⁸. (HABERMAS, 2007, p. 114).

De acordo com Habermas, Apel paga o preço da equiparação da razão comunicativa à razão prática. A razão comunicativa, explica ele, possui um teor normativo no sentido de que um sujeito tem que admitir pressupostos pragmáticos de tipo contrafactual. Ele tem que fazer idealizações, a saber: atribuir significados idênticos a diferentes expressões, reclamar para as suas formulações pretensões de validade que transcendem o contexto específico, imputar responsabilidade ao destinatário etc.

Então, o agente comunicativo está sujeito a uma obrigação em razão de uma necessidade transcendental fraca, sem que se submeta à obrigação prescritiva de uma regra de ação. Além disso, Habermas argumenta que Apel faz da filosofia um último refúgio das certezas que não se podem mais alcançar. Como mostramos no segundo capítulo, Habermas defende que a filosofia, depois do desenvolvimento das ciências empíricas, perdeu seu lugar de juiz, pelo fato

⁴⁸ “Apel vertraut am Ende doch den infalliblen Gewissheiten eines direkten, also voranalytisch vergewärtigenden Zugriffs auf die sprachlichen Intuitionen eines besonnen-reflexionsgeübten Argumentationsteilnehmers. Denn das transzendentalpragmatische Argument, dem die Rolle einer >>Letztbegründung<< zgedacht ist, hat in Wahrheit den Stellenwert einer präsumtiv unbeirrbar, jedenfalls diskursiv nicht nachprüfbar Vergewisserung. Wäre es Argument, dann stünde es in einem sprachlichen Kontext, der so viele Angriffsflächen bietet wie er Facetten hat” (HABERMAS, 2005, p. 105).

de não existir mais, segundo ele, uma hierarquia de discursos. Nas palavras de Habermas (1991a, p. 188), “[...] uma última fundamentação da ética não é possível nem necessária”.

Interessante é percebermos que Habermas utiliza-se justamente de argumentos estritamente filosóficos, com referência na contradição performativa, contra filósofos como Rorty. Ele faz uso do mesmo procedimento teórico de Apel, embora não assuma isso, a fim de que não caia, segundo ele, num tipo de filosofia da consciência que privilegie ainda o discurso filosófico. Porém, os argumentos de Habermas não são de ordem empírica contra seus adversários, mas sim com base na contradição performativa, algo especificamente filosófico. “[...] ele [Habermas] não recorre a argumentos empíricos ou quase-empíricos [*sic*], mas ao procedimento – por mim anteriormente destacado como alternativa no sentido de comprovação argumentativa genuinamente filosófica – de tentar derivar uma autocontradição performativa” (APEL, 2004c, p. 60).

Portanto, o problema da fundamentação ainda persiste na ética do discurso de Habermas. Diante disso, Apel (2004a) cita também uma crítica a Habermas feita por Höffe. Para este, a ética do discurso habermasiana, partindo de sua própria abordagem, nem sequer poderia formular o problema da justificação da coerção jurídica. Ela não teria em sua própria teoria, segundo Höffe, espaço para a questão da necessidade moral de coerção, de obrigatoriedades providas da força jurídica e, com isso, de uma imposição de tais obrigatoriedades que fossem organizadas de modo jurídico-formal ou estatal-formal.

É verdade que a ética do discurso pode, diz Höffe, mencionar procedimentos para examinar pleitos de validade de normas quanto à sua justificativa. Entretanto, ela não conseguiria solucionar o problema de que, se entre a multidão de normas legitimamente fundamentáveis, também poderá haver aquelas cuja validade possa ser forçada legitimamente. A orientação ético-teórica pela “coação do melhor argumento”, que constitui legitimidade e não é coativa, e pela motivação de reconhecimento racionalmente produzida excluiria, para Höffe, de antemão, a questão da legitimação da fundamentabilidade moral de prerrogativas de coação.

Por isso, os problemas tradicionais de legitimação de dominação e de fundamentação do Estado não teriam chance, segundo Höffe, de ingressar no âmbito da teoria ético-comunicativa. Ou seja, a ética do discurso habermasiana, para ele, entra em contradição no momento em que defende a coação e a imposição, como no caso do direito em Habermas. Segundo Apel (2004a), Habermas, até hoje, não respondeu de maneira convincente às questões postas por Höffe, principalmente no que dizem respeito à ideia de um direito com força de coerção, não fundamentado moralmente. “Como é que o princípio do discurso da fundamentação de validade conseguirá restringir-se a si mesmo em favor de um princípio do

reconhecimento da coação? Parece que é esse o grau de quão paradoxal se apresenta o problema no âmbito da ética do discurso” (APEL, 2004a, p. 121).

Habermas sempre enfatiza que a coerção do direito, no entanto, deve também vir acompanhada de uma legitimidade comunicativamente estabelecida. A nosso ver, o grande problema, em Habermas, é que toda sua ênfase no direito ocorre apenas à luz de sua importância funcional. A filosofia política habermasiana não consegue solucionar os impasses colocados por Apel e Höffe, sendo justamente um dos pontos mais problemáticos da teoria de Habermas, principalmente a partir de *Direito e democracia*. Apel (2004a) afirma que Habermas não deu ainda uma justificativa normativa do caráter coercitivo das normas jurídicas e, respectivamente, da obrigatoriedade de tais normas a partir da perspectiva de fundamentação da ética do discurso.

Para Apel, ao contrário de Habermas, reduzir a tarefa da filosofia ao retorno aos pressupostos histórico-contingentes das formas fáticas de vida, como faz a filosofia neopragmática de Rorty, é incompatível com a pretensão do próprio Habermas de uma fundamentação normativa da teoria crítica.

Os atos de fala da comunicação do mundo vivido estão vinculados a pretensões universais de validade, cujo procedimento de fundamentação não consiste em um teste empírico de uma teoria histórico-sociológica, mas em um procedimento autorreflexivo, uma reflexão estritamente transcendental sobre os pressupostos necessários de qualquer debate argumentativo. Para Apel (2004a), a pergunta transcendental de Kant não só não perdeu validade com a reviravolta pragmática, mas se tornou urgente.

A pragmática transcendental de Apel entende o *a priori* do discurso como condição de possibilidade do conhecimento universalmente válido, portanto não historicamente relativizável, mesmo em relação ao *a priori* da contingência. Esse *a priori* é a base irrecusável de todas as pretensões universais de validade da argumentação e de sua possível acareação. Dessa forma, os discursos fáticos, como Habermas faz, nunca podem ser postos em pé de igualdade com o consenso ideal sobre as pretensões de validade. Ou seja, uma fundamentação não pode provir apenas das relações fáticas de reconhecimento das formas de vida comunicativamente estruturadas, sendo um dos déficits da ética do discurso habermasiana no âmbito da própria tradição transcendental de filosofia.

Há, na ética do discurso de Apel, ao contrário da de Habermas, uma dimensão teleológica (*parte B*), acerca de uma obrigação permanente, voltada para o futuro, de transformação das condições institucionais de ação, para a aplicação do discurso. A validade do princípio do discurso, na *parte B*, não pode ser anulada. O próprio princípio ideal do discurso

serve como ponto de orientação teleológico para a complementaridade estratégica do princípio deontológico de universalização da ética do discurso.

A ética do discurso, que na *parte A* é meramente *deontológico-normativa*, assume, portanto, na *parte B*, um caráter de ética da responsabilidade, um caráter *teleológico* – tal como só o possui uma ética aristotélica da vida boa, respectivamente, de auto-realização [*sic*] de indivíduos ou de grupos. É que simplesmente não pode existir ética do discurso como ética referida à história que fosse politicamente relevante sem dimensão teleológica – simplesmente porque a comunidade ideal de comunicação, à qual o princípio de universalização da ética do discurso se refere contrafactualmente, na realidade está sempre por se concretizar. (APEL, 2004a, p. 114-115, grifos do autor).

Segundo Apel, não se estabelece, com essa teleologia de um princípio regulador, uma concorrência utópica à teleologia aristotélico-comunitarista da autorrealização de formas concretas de vida. Trata-se, na *parte B* teleológica da ética do discurso, não de uma utopia social concreta, mas apenas de uma realização progressiva, embora nunca completa, das condições comunicativas de um contexto de igualdade de direitos e de igual corresponsabilidade de convivência das diferentes formas socioculturais de vida.

Em Apel, a coação do direito positivo pode ser justificada moralmente, algo inexistente na ética do discurso de Habermas. A ética do discurso traz em sua base teórica a ideia de um discurso isento de dominação. Então, como justificar moralmente a coação do direito positivo? Apel (2004b, p. 317) nos sugere a seguinte saída: “Necessita-se de um postulado moral de complementaridade – fundamentado como necessário justamente em nome da ética do discurso e do seu postulado da formação ideal de consenso a respeito de normas – a fim de justificar a necessidade do Direito positivo”.

Habermas apenas trabalha com a *parte A* da ética do discurso, limitando-se a defender o caráter deontológico da ética, justificando a coação do direito meramente a partir de um viés sociológico, mas não avança para além disso. Em Apel, ao contrário, mantém-se a prioridade da forma universalista-formal em relação à forma substancial da ética. Para Apel, não pode existir uma ética do discurso, como ética da responsabilidade, referida à história, politicamente relevante, sem dimensão teleológica. É preciso criar condições históricas para sua aplicação. A justificativa moral da coação do direito, em Apel, relaciona-se com a *parte B* de sua ética do discurso.

Isso não há na ética do discurso de Habermas, que, por ser estritamente procedimental, não traz consigo, como em Apel, um momento teleológico determinante para pensarmos a aplicação da ética do discurso nos contextos históricos e sociais, bem como a justificação moral da coação do direito positivo. Esse é um aspecto que falta na ética do discurso

habermasiana, algo determinante para uma teoria crítica da sociedade, como o próprio Habermas se propõe a fazer.

Em suma, a filosofia política de Habermas é passível de várias críticas que são articuladas no interior da própria tradição transcendental de filosofia. Mas nós ainda podemos ir adiante, o que vai implicar ir além da postura transcendental que ainda mantém o esquema dualista da modernidade, isto é, a separação entre sujeito (ou sujeitos) e mundo. Evidentemente que, no caso de Apel e do próprio Habermas, já não estamos mais falando do sujeito kantiano pré-linguístico. Porém, em ambos, o esquema transcendental clássico ainda está presente na categoria da intersubjetividade, uma vez que tudo é pensado a partir dos sujeitos.

A passagem da subjetividade para a intersubjetividade não implicou a superação do caráter central da subjetividade na filosofia, ou seja, da postura em que a subjetividade é a instância teórica que determina tudo. Puntel entra aqui como uma possibilidade de superação do dualismo moderno, que, a nosso ver, ainda está presente no quadro referencial teórico habermasiano, tendo consequências em sua leitura do fenômeno religioso.

Mesmo considerando as críticas de Apel a Habermas em seus aspectos fundamentais para a tese em questão (relação entre filosofia e ciência, o caráter neutro do discurso, a relação entre moral e direito, entre outras), a tradição transcendental de filosofia, oriunda de Kant, mostra ser limitada para pensarmos o problema da ontologia e da metafísica, ou, melhor dizendo, o entendimento dos discursos religiosos que se relacionam, em Puntel, com a dimensão do *Ser primordial*, como veremos no tópico a seguir. Trata-se, para falarmos com Puntel, de um limite do quadro referencial teórico transcendental de filosofia e, no caso aqui em questão, do quadro referencial teórico habermasiano.

Puntel (2008, p. 72), por exemplo, critica Apel, uma vez que, segundo ele, a fundamentação última e a contradição performativa se referem apenas a um determinado quadro teórico: “[...] a autocontradição é relativa ao quadro teórico pressuposto”. Segundo Puntel, o fato de a fundamentação última valer apenas para o contexto de um determinado quadro teórico, isto é, relativamente a ele, desmontaria a concepção apeliana da fundamentação última. Para Puntel (2008, p. 639), há diversos quadros teóricos, sendo impossível defender um quadro teórico que englobe todos os outros, tal qual um quadro teórico absoluto: “[...] não sendo possível alcançar o ‘quadro teórico absoluto, definitivo’, também não é possível chegar a uma fundamentação última”.

Nosso interesse acerca da filosofia de Puntel é explicitar, em linhas gerais, sua proposta teórica sobre o Ser e a tematização da ontologia, algo ignorado pela tradição transcendental de filosofia. Não é nossa intenção refletir o pensamento de Puntel em sua totalidade

ou sistematicidade, pois seria necessário um trabalho específico para isso, haja vista seu profundo diálogo com a tradição da filosofia do Ser (Tomás de Aquino e Heidegger, por exemplo), o que ultrapassaria o objetivo desta tese.

Como nossa pesquisa parte da hipótese de que há um déficit ontológico e metafísico em Habermas, tal qual analisamos em *Verdade e justificação*, tendo consequências em sua leitura insuficiente da religião, podemos dizer que Puntel nos aponta para uma dimensão não debatida ou aprofundada por Habermas e mesmo pela tradição transcendental: a ontologia (esfera dos entes e suas conexões) e a metafísica (dimensão estrita do Ser).

Puntel, com sua filosofia *sistemático-estrutural*, destaca que a filosofia é uma atividade humana que se diferencia de outras atividades, porque seu propósito consiste na elaboração e na apresentação de teorias. A filosofia emerge, assim, como um empreendimento estritamente teórico.

A pretensão de qualquer teoria é compreender um setor do mundo, ou o mundo como tal, no caso de uma teoria filosófica. Puntel pretende retomar o caráter sistemático da filosofia, articulando a teoria filosófica como uma teoria da totalidade do Ser, como uma concepção global da realidade. Isso é feito, contudo, não através de um simples retorno a uma das formas em que o saber abrangente se articulou em nossa tradição de pensamento, mas a partir de uma posição estritamente sistemática, no sentido de que enfrenta as questões em si mesmas, e não simplesmente através de referências à história do pensamento.

4.7 Déficit ontológico e metafísico nos discursos religiosos

4.7.1 Puntel e a crítica a Habermas a partir do entendimento da religião como dimensão do ente (ontologia) e de Deus como dimensão do Ser (metafísica)

Em Puntel (apud OLIVEIRA, 2014), o objetivo de um projeto teórico é exprimir a compreensão de algo, do conteúdo, da coisa que, na história do pensamento, recebeu diversas denominações: ser, realidade, natureza, universo, mundo, entre outras. A proposta de uma filosofia *estrutural*, como enfatiza Puntel, parte da compreensão de que, no começo do empreendimento teórico, a dimensão da coisa a ser conceituada é vazia, enquanto que nos é disponibilizada em primeiro lugar a dimensão do conceitual, pois tudo o que fazemos em nível teórico já se situa nela, sem o que nada pode ser articulado. Por isso, a investigação dessa dimensão, a tematização de seus momentos constitutivos, como o quadro para a conceituação da coisa em si mesma, é a primeira tarefa da filosofia.

Puntel denomina a dimensão do conceitual de *dimensão estrutural*, entendendo *estrutura* como uma conexão diferenciada e ordenada, conseqüentemente como relação e ação recíproca de elementos de uma entidade, de uma região ou de um processo. A estruturalidade implica a negação do simples ou da falta de conexão, e, nesse contexto, a *estrutura* constitui o conceito originário ou o fator primeiro de qualquer empreendimento teórico.

Por conseguinte, o quadro referencial teórico abrangente é constituído por dois tipos de estruturas: as formais e as de conteúdo. As estruturas constituem o cerne do quadro teórico e são o resultado da tematização dos três componentes essenciais que constituem um quadro teórico: a lógica, a linguagem (a semântica) e a relação à realidade (a ontologia). As estruturas formais são as estruturas lógicas e as matemáticas; e as estruturas de conteúdo são as semânticas e as ontológicas.

As estruturas formais são as mais gerais, ou seja, aquelas irrestritamente universais, já que elas constituem a textura interna de cada discurso e, desse modo, também de cada item ontológico. Na filosofia sistemático-estrutural de Puntel, as estruturas lógico-matemáticas são interpretadas ontologicamente. Elas constituem a camada mais geral do *universo irrestrito do discurso*, daquilo que chamamos de *mundo, realidade e ser*.

Na filosofia sistemático-estrutural, há uma distinção entre níveis estruturais, isto é, entre o nível mais universal – as estruturas lógicas e matemáticas que constituem a textura interna de cada discurso e de cada realidade – e o mais concreto – as estruturas semânticas e ontológicas. A pergunta que podemos fazer é: qual o quadro estrutural fundamental para a conceituação da totalidade do Ser, ou seja, que estruturas uma linguagem filosófica tem de ter? Numa palavra, quais as estruturas fundamentais lógico-matemáticas, semânticas e ontológicas que constituem o quadro de expressão da inteligibilidade da totalidade do Ser?

Os dois tipos de estruturas, as formais (lógicas e matemáticas) e as de conteúdo (semânticas e ontológicas), constituem a dimensão estrutural fundamental e incluem tudo aquilo que na linguagem filosófica usual é designado por conceitos como linguagem, aparato conceitual, aparato teórico e instrumental teórico. As estruturas constituem a dimensão da expressibilidade do universo. Dessa forma, por exemplo, o eixo de uma teoria filosófica é constituído pelas estruturas semânticas, porque sua especificidade é a configuração da relação linguagem-mundo: as expressões linguísticas significam e expressam *algo*. Linguagem é sempre linguagem de algo, e o mundo é sempre mundo que se expressa na linguagem, instância de sua expressabilidade.

Daí o papel que a linguagem tem numa teoria filosófica, competindo à filosofia esclarecer as implicações da linguagem para o tratamento dos problemas filosóficos. Como

ênfatiza Manfredo Oliveira (2014, p. 254), “[...] entre as implicações mais importantes estão justamente as implicações ontológicas”. As sentenças teóricas, assim, exprimem algo. As estruturas semânticas, por um lado, constituem um nível intermediador: elas possuem um “donde”; elas são o expresso de sentenças; mas, por outro lado, elas têm também um “para onde”; elas expressam um plano a ser determinado: o plano ontológico.

As estruturas semânticas são expressão e resultado do fato de que a linguagem simplesmente é o meio de articulação por excelência: sem ela, nada estaria dado no domínio da teoria, pois não haveria nenhum algo a ser expresso e articulado pela teoria. As estruturas semânticas são as estruturas que configuram a relação “linguagem e mundo”. Ignorar as estruturas semânticas significaria ter uma *pura coisa*, algo que se manifestaria sem a mediação da linguagem; ou significaria ter uma linguagem sem algo que fosse expresso ou articulado por meio dela. “Puras coisas sem qualquer linguagem e pura linguagem sem ‘coisas’ são abstrações absolutas e vazias” (PUNTEL, 2011, p. 158).

As estruturas semânticas expressam, portanto, algo, intermedeiam algo, apontando para além delas mesmas. “Esse *algo*, esse *para-além* é o plano ontológico” (PUNTEL, 2011, p. 159, grifos do autor). A tematização desse algo é que está ausente no quadro referencial teórico de Habermas, tal qual ainda veremos, tornando, como destacamos antes, sua análise da religião restrita à pragmática, sem considerações ontológicas nem metafísicas, o que revela o caráter unilateral de sua análise da linguagem humana e conseqüentemente da teoria.

As estruturas ontológicas são a expressão do ponto final do discurso teórico-filosófico em seu primeiro nível, ou seja, naquilo que Puntel chama de *sistemática estrutural*: sem o plano ontológico da estrutura, o discurso teórico-filosófico ficaria à deriva. A filosofia sistemático-estrutural de Puntel trabalha com a seguinte ideia: quando as estruturas semânticas são plenamente determinadas, elas se revelam idênticas ao plano ontológico. Semântica e ontologia são, portanto, os dois lados de uma mesma medalha. As estruturas semânticas são como estruturas intermediárias entre a linguagem (filosófica) e o plano ontológico.

Para fundamentar essa tese muito geral, pode-se apontar para o fato de que, sem uma conformidade entre linguagem semanticamente estruturada e plano ontológico não seria possível entender como a linguagem poderia de alguma forma ‘articular’ o plano ontológico. Pois a articulação que aqui se tem em mente significa que as sentenças da linguagem ‘atingem’ real e literalmente as ‘coisas’, ‘alcançam’ as mesmas em sentido enfaticamente realista. (PUNTEL, 2011, p. 159).

O vocabulário semântico é absoluto, no sentido de que ele não comporta nenhuma referência, nenhum tipo de relatividade frente a quaisquer fatores externos à linguagem. “Através do vocabulário semântico, a linguagem fala sobre si mesma, qualifica, determina a si

própria” (PUNTEL, 2011, p. 170). A semântica é o que constitui o mais específico da linguagem, ou seja, a instância de expressabilidade de tudo. Podemos falar, por isso, numa referência ao mundo, à dimensão ontológica, que, em Habermas, é apenas pressuposta nos atos de linguagem, mas nunca tematizada.

A virada radicalmente epistêmica de toda a filosofia moderna, como no esquema transcendental, deslocou o sujeito para o centro de toda a empresa teórica e, desse modo, também da filosofia. Fala-se, como sabemos, no âmbito da modernidade, de uma filosofia do sujeito. No caso de Habermas e de seu kantismo pragmático, revirado linguisticamente, podemos falar de uma filosofia centralizada na *intersubjetividade*, no mundo vivido e na pragmática, mas que mantém ainda a dicotomia entre sujeitos e mundo.

Como vimos no segundo capítulo, na análise de *Verdade e justificação*, os sujeitos supõem, em comum, um mundo objetivo como totalidade dos objetos que podem ser tratados e apreciados. É justamente o conceito de fracasso performativo que nos conduz, em Habermas, a uma pressuposição formal de nossas ações linguísticas e de nossas intervenções no mundo objetivo, entendido como sistema de possíveis referências e possíveis manipulações.

Trata-se, em Habermas, de um postulado que inevitavelmente temos de fazer, caso contrário a fala e a intervenção no mundo se tornariam impossíveis. Os participantes do discurso assumem a mesma pressuposição formal de um mundo independente de nós, de nossas descrições, de nossos esquemas conceituais. Nesse sentido, em Habermas, a referência ao mundo não é apresentada como constituindo uma característica componente da semântica da linguagem, mas como um pressuposto acrescentado para que possamos explicar nossas falas e nossas intervenções. Habermas fala de semântica apenas como dimensão da linguagem (*Darstellung der Welt*), mas nunca a analisa.

De acordo com ele, como vimos anteriormente, a conexão interna entre verdade e justificação não é uma questão epistemológica, pois não está em jogo a representação correta da realidade, mas uma *práxis que não pode vir abaixo*. O entendimento mútuo não pode funcionar sem que os envolvidos se refiram a um único mundo objetivo, dentro de um espaço público intersubjetivamente partilhado. No entanto, a concepção realista pragmática de Habermas permanece vaga, uma vez que há uma dicotomia entre mundo da vida e mundo objetivo. Este, em Habermas, permanece sempre intocado e inalterado.

Habermas defende uma concepção realista de mundo, como algo não igual ao mundo vivido, à medida que ele o caracteriza como um mundo de objetos independentes. Ele chega ao mundo objetivo somente através de análises das ações e discursos que os falantes e agentes realizam no processo comunicativo. Mas isso não transcende a dimensão da comunicação.

Segundo Puntel (2013), Habermas sempre privilegia a dimensão pragmática em relação à semântica, embora defenda que são duas dimensões co-originárias.

Ele supõe que o “próprio mundo” é o “próprio mundo” apenas se permanecer completamente intocado pela linguagem. Habermas separa fatos de objetos. Ele não menciona a perspectiva de que nós, ao identificarmos os objetos como elementos do “próprio mundo”, já estamos falando acerca desses objetos pertencentes ao “próprio mundo”. Em Habermas, o mundo é a totalidade de objetos dos quais podemos estabelecer fatos.

Há, em Habermas, um abismo que separa a dimensão pragmática da semântica, embora ele sempre argumente que são duas perspectivas inseparáveis. Esse é um aspecto a ser criticado no pensamento de Habermas, à medida que ele não concilia, de fato, a pragmática com a semântica. Em Habermas, há uma restrição do tema da filosofia à dimensão do mundo da vida e à pragmática.

Dessa forma, como também aponta Puntel (2013), a abordagem pragmática habermasiana considera que as estruturas e práticas da comunicação do mundo da vida são a base única, última e decisiva do pensar filosófico, privilegiando a linguagem natural em sua integralidade. O resultado é que o problema do mundo objetivo, em Habermas, não é explorado suficientemente em sua teoria, aparecendo apenas como pressuposição formal.

Nesse sentido, podemos dizer, em Habermas, que há um déficit ontológico (como tematização da esfera dos entes e suas conexões), pois a ontologia aparece sempre à sombra em seu quadro referencial teórico, mas nunca como algo tematizado, e sim pressuposto formalmente, tal qual o *mundo*. Isto é, há apenas uma postulação da dimensão ontológica, e não propriamente da ontologia, que é a teoria dessa dimensão. A semântica é reduzida à pragmática (ou pelo menos articulada em função da pragmática e a ela submetida), referência central de toda a filosofia de Habermas.

Puntel (2011, p. 153), por sua vez, executa uma virada radical, à medida que ele não encara o sujeito (cognoscente ou atuante), mas a linguagem com tudo o que dela faz parte (semântica, lógica) como o centro da formação de teoria: “[...] desse modo, o sujeito é radicalmente despotencializado”. Despotencialização significa, em Puntel, a superação da posição que o sujeito teve na Era Moderna. Mas despotencialização não significa a eliminação nem “a morte do sujeito”. “A Era Moderna descobriu o sujeito, mas, ao mesmo tempo, o [*sic*] deformou” (PUNTEL, 2015a, p. 30).

Em realidade, o sujeito precisa ser entendido e concebido a partir do *Ser primordial* abrangente, e não o inverso. E o que significa isso em Puntel, já que se trata de uma esfera completamente ausente no pensamento de Habermas?

É determinante, nesse sentido, conceituarmos o que estamos chamando de *ontologia* e de *metafísica*. Esses conceitos sempre se confundem na tradição filosófica. Quando destacamos, por exemplo, as entidades do mundo ou nos perguntamos sobre tais entidades, isso está no âmbito da ontologia, constituindo o que Puntel denomina de *sistemática do mundo*. Nesta, podemos falar de mundo em seus diferentes campos (natureza inorgânica e orgânica, mundo humano, o agir moral, o mundo estético e, inclusive, as religiões). Trata-se, neste momento, de uma *metafísica especial* ou das chamadas *ontologias regionais* (como Husserl as denominou).

A tarefa última da metafísica especial diz respeito à interconexão de todos os campos do universo e suas estruturas específicas. Todos eles são campos de entes, o que significa falarmos que o que há de comum em todos esses campos é que todos “são”; todos são entes. Ser é aqui caracterizado como ser dos entes, mas de qualquer modo pensado como conectividade, algo já não articulado por Habermas, como sabemos.

Puntel denomina ser, nesse sentido, de “ser objetivo”, haja vista que ser significa aqui a interconexão ou a unidade das estruturalidades dos entes. As estruturas, ainda não sendo explicitamente consideradas, de alguma forma permanecem exteriores ao que é por elas estruturado, ou seja, o ser no sentido objetivo, que deve ser rigorosamente diferenciado do *Ser*, no sentido da dimensão originária que abrange os dois polos.

Por conseguinte, uma pergunta que deve ser feita é: como pensar a interconexão entre todos esses campos especificamente estruturados (do ser objetivo) com a dimensão estrutural fundamental? Em outros termos, como pensar a interconexão de todas as estruturas e dimensões do Ser, os dois polos da relação? Isso seria propriamente o tema da *metafísica primordial*, que é, então, uma teoria do Ser estritamente falando, como propõe Puntel, ou seja, da conectividade absolutamente abrangente, que é pressuposta em todas as atividades teóricas e práticas. Esse é o lugar sistemático-metódico em que é introduzida e desenvolvida uma teoria do Ser.

A tematização dessa dimensão é, em seguida, o que Puntel denomina de *sistemática compreensiva*, que é a dimensão mais profunda e fundamental da metafísica. Poder-se-ia dizer que a metafísica prima é, assim, “Teoria do Ser primordial”, isto é, teoria da dimensão fundamental onibrangente. Em suma, a filosofia sistemático-estrutural tematiza toda a dimensão do mundo com todas as suas esferas (natureza inorgânica e orgânica, o mundo dos seres humanos com sua dimensão ontológica, ética e social), a esfera estética e o fenômeno religioso, por exemplo.

Numa etapa posterior, é tratada a grande questão do Ser como tal e em seu todo. Ambas dimensões constituem algo completamente ausente nas reflexões de Habermas, o que manifesta a consequência mais clara da redução da linguagem à sua dimensão pragmática.

[...] começa-se com os dados mais simples ou, caso se prefira, mais primitivos e depois se pergunta de que modo eles estão interconectados. Perguntas cada vez mais amplas levam à elaboração de contextos cada vez mais amplos, até alcançar num primeiro momento a totalidade que habitualmente é designada ‘mundo’. A teoria referente a ela é denominada ‘sistemática do mundo’. Depois disso, é tematizada a interconexão mais elevada entre o mundo (objetivo) entendido dessa maneira e a dimensão das estruturas; nesse momento, é alcançada a dimensão absolutamente abrangente designada ‘Ser primordial’ na filosofia sistemático-estrutural. Desse modo, tem início uma nova grande etapa, a sistemática compreensiva, que tematiza a dimensão do Ser primordial. (PUNTEL, 2015a, p. 34).

Heidegger, nesse sentido, é uma das influências fundamentais na proposta de Puntel. Ele foi o grande pensador que, no século XX, articulou a filosofia como “filosofia do Ser” e através de suas intuições deu um passo decisivo para a rearticulação da *Nova Metafísica*, no sentido específico que aqui se dá, diferindo do uso habitual que identifica metafísica e ontologia. Em Heidegger, não há uma simples destruição da metafísica, mas uma tentativa de se apropriar mais originariamente das possibilidades implícitas na própria pergunta metafísica. Heidegger foi conduzido à filosofia pela pergunta que constitui a metafísica clássica em sua formulação aristotélica: o que é o ente enquanto ente? Isso agora é, em Puntel, a pergunta própria da ontologia geral.

Essa indagação é, para Aristóteles, a tarefa própria da “ciência primeira”, posteriormente denominada de “metafísica”. Essa pergunta, para Heidegger, como esclarece Manoel Oliveira (2012b, p. 56), “[...] manifesta que a metafísica se move em todos os lugares no espaço da verdade do ser, mas o ser mesmo permanece o fundamento desconhecido”.

A tese de Heidegger é a de que toda a metafísica ocidental é uma “onto-teo-logia”, isto é, uma teoria do ente, que busca o ser do ente; o Ser, todavia, ficou sempre no horizonte e nunca foi tematizado. Em vez disso, apela-se para um fundamento do ente: o ente supremo. “A ontologia, porém, e a teologia são ‘logias’ na medida em que exploram o ente enquanto tal e o fundam no todo. Elas prestam conta do ser, enquanto fundamento do ente” (HEIDEGGER, 1973a, p. 394). Isso constitui, em Heidegger (1973c, p. 245), o déficit básico da metafísica: o esquecimento do Ser: “Na entidade do ente pensa a metafísica o ser, sem, contudo, poder considerar, pela sua maneira de pensar, a verdade do ser. A metafísica se move, em toda parte, no âmbito da verdade do ser que lhe permanece o fundamento desconhecido e infundado”.

Para Heidegger, a questão de Deus, por exemplo, na metafísica, é pensada a partir da diferença entre ser e ente, sem que ela tematize essa diferença. Na metafísica articulada numa perspectiva ontoteológica, o ser é pensado como ente supremo, ou seja, como o fundamento, a causa que produz o ente. Essa é a causa, segundo Heidegger, como *causa sui*. Esse é o nome correto para o Deus da filosofia. A esse Deus o ser humano não pode rezar nem oferecer

sacrifícios. Diante da *causa sui*, o ser humano, então, não pode por medo ajoelhar-se nem cantar ou dançar diante desse Deus. Ele veio à filosofia pelo viés da metafísica. Assim, quando esta se põe em questão, põe-se igualmente em questão o Deus metafisicamente pensado.

Seria preciso perguntarmos pelo Ser, trazendo à luz o esquecido, preocupação central de Heidegger, que é agora articulada por Puntel. Vale lembrar que Puntel se contrapõe a Heidegger nos seguintes aspectos: primeiramente, pensando a subjetividade como *Dasein*, Heidegger deixa a subjetividade inteiramente de lado, ao contrário de sua posição, que a considera, mas a “desapodera”, à medida que a ela não é atribuída a função de determinação de todas as coisas. Heidegger deixou de lado tudo que de alguma forma pudesse se relacionar com a subjetividade, algo determinante para a filosofia sistemática de Puntel.

Em segundo lugar, *Dasein*, para Heidegger, é uma instância inteiramente livre de qualquer teoria, que apenas possui uma única coisa: a compreensão do ser. Heidegger não se preocupa com o que implica o compreender. Além disso, Heidegger ignora a dimensão da teoricidade e tudo o que a ela pertence, como a linguagem e suas dimensões constitutivas, a exemplo da lógica/matemática, da semântica e da ontologia. Isso significa dizer, em Puntel, que Heidegger conheceu e trabalhou o pensamento moderno até a reviravolta transcendental, mas não trabalhou mais a “reviravolta pós-transcendental” (OLIVEIRA, 2012b), introduzida pela filosofia analítica e que pôs a linguagem, a lógica etc. no centro da filosofia.

Posto isso, podemos dizer que a metafísica tem dois momentos: a metafísica como teoria dos entes, referente ao ser objetivo, que se pergunta pelo que há de comum entre os entes, suas características fundamentais, ou seja, com quais categorias podemos pensá-los; e, em última instância, uma teoria do Ser propriamente dita, intuída por Heidegger e articulada por Puntel, isto é, o Ser como aquela dimensão abrangente, que possibilita a interconexão de todas as interconexões. Numa palavra, o Ser primordial.

Para Puntel (2008), a filosofia é fundamentalmente uma teoria das estruturas universais do universo ilimitado do discurso. Trata-se de um discurso estruturado com a pretensão de exprimir como as coisas são: as teorias pretendem ser verdadeiras, sendo uma atividade determinada, cujo produto expresso linguisticamente pretende exprimir como o mundo (universo, o Ser) se comporta. Do contrário, uma teoria seria destituída de sentido, porque qualquer empreendimento teórico tem como tarefa primeiramente compreender, conceituar, explicar ou articular algo determinado.

O discurso filosófico é, então, essencialmente teórico, constitui-se de sentenças teóricas formuladas sobre a base do operador teórico “é o caso que”. Como vimos antes, Puntel argumenta que, para Heidegger, era central a diferença entre Ser e ente, da qual ele deriva

a objeção contra a metafísica, de que ela teria esquecido o Ser (esquecimento do Ser pela metafísica), ao pensar o Ser apenas como o “Ser-dos-estes” e como ente, mas não pensar o próprio Ser. “Pelo fato de a metafísica interrogar o ente, enquanto ente, permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser” (HEIDEGGER, 1973c, p. 253).

Tal qual anunciamos antes, podemos diferenciar a *metafísica primordial* proposta por Puntel da chamada *metafísica especial* (ontologias regionais). Esta diz respeito justamente à interconexão de todos os campos do universo e suas estruturas específicas. Todos eles são campos de entes, o que significa falar que o que há de comum em todos esses campos é que todos “são”; todos são entes. Ser é caracterizado como ser dos entes, mas de qualquer modo pensado como conectividade, pois se ser é o que todos os entes têm em comum, ele não pode ser um ente.

Puntel denomina ser, nesse contexto, de “ser objetivo”, no sentido de que aqui ser significa a interconexão ou a unidade das estruturalidades dos entes. Nesse nível, o ser se revela como a conexão ou a unidade de todos os campos dos entes e das estruturas que o constituem. As estruturas, não sendo explicitamente consideradas, de alguma forma permanecem exteriores ao que é por elas estruturado. Assim, o ser, no sentido objetivo, deve ser rigorosamente diferenciado do *Ser*, na perspectiva da dimensão originária que abrange os dois polos, a dimensão mais fundamental e abrangente de todas as dimensões, tal qual propõe Puntel.

Contudo, como vimos no segundo capítulo, na análise de *Verdade e justificação*, Habermas pressupõe erroneamente contra Heidegger uma concepção objetivante de Ser que não corresponde realmente ao que Heidegger entende por Ser, que não é um objeto ou a totalidade dos objetos (dos entes), mas sim a metadimensão (sempre pressuposta), que engloba sujeito e objeto. No caso de Puntel, estruturas e ser objetivo.

Heidegger critica o privilégio absoluto atribuído à subjetividade transcendental, portadora exclusiva da função de constituição. Ele fala de Ser, mas não no sentido objetivo, ou seja, como polo contraposto à subjetividade, mas como aquela dimensão que abrange a ambos. Em Heidegger, é proposta a tematização do Ser no sentido dessa dimensão abrangente e originária, algo que é tomado por Puntel como a dimensão suprema de uma teoria filosófica, o que é essencial em nossa crítica a Habermas.

Como pensar, com isso, a interconexão de todas as estruturas e dimensões do ser objetivo, os dois polos da relação? Essa nova conectividade é o que Puntel denomina de dimensão do *Ser original* ou *primordial*, que designa a conectividade absolutamente abrangente e, portanto, absolutamente universal, que é pressuposta em todas as atividades teóricas e práticas. Esse é o lugar sistemático-metódico em que é introduzida e desenvolvida uma teoria do

Ser. A tematização dessa dimensão é o que Puntel denomina de *sistemática compreensiva*, que é a dimensão mais profunda e fundamental da metafísica como teoria do Ser primordial, isto é, a teoria da dimensão onibrangente.

Quando falamos de Ser em seu todo ou de totalidade do Ser, isso não significa uma soma de entes como partes, mas diz respeito ao todo que tudo abrange, a saber: a interconexão original de tudo, a interconexão de todas as interconexões. Nesse sentido, há uma passagem bastante esclarecedora de Heidegger (1973b, p. 380) acerca da relação entre homem, ente e Ser, essencial para nossa reflexão:

O homem é manifestamente um ente. Como tal, faz parte da totalidade do ser, como a pedra, a árvore e a águia. Pertencer significa aqui ainda: inserido no ser. Mas o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O homem é propriamente esta relação de correspondência, e é somente isto. ‘Somente’ não significa limitação, mas uma plenitude. No homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta ao ser, porque a ele está entregue como propriedade.

A filosofia analítica, por exemplo, trabalha com uma noção de metafísica muito restrita. Ela confere prioridade absoluta à linguagem natural, cujas sentenças têm a forma de “sujeito-predicado”. Ela possibilita apenas uma articulação de entes (“objetos”), mas não do Ser. Entrementes, uma autêntica teoria do Ser tem de basear-se numa linguagem e, logo, numa semântica concebida em outros termos: “[...] em uma linguagem e semântica autenticamente filosóficas” (PUNTEL, 2015a, p. 16). Essa teoria do Ser é denominada por Puntel (2015a, p. 24) de *metafísica primordial*: “Aqui Ser se refere, portanto, à dimensão que abrange todos os entes do mundo, no sentido de que ela é comum a todos os entes: ela é o laço que une todos os entes”.

Muitos, porém, podem perguntar-se se não seria negligenciado o concreto, o real e, por isso, os entes, entre os quais os sujeitos humanos. Contudo, a filosofia de Puntel tematiza toda a dimensão do mundo, com todas as suas esferas: a natureza orgânica e inorgânica, o mundo dos seres humanos com sua dimensão ontológica, ética e social, a esfera estética e, inclusive, o fenômeno religioso.

É precisamente isso que Puntel denomina de ontologia, em diferenciação à *metafísica primordial*, embora haja um déficit em ambas as dimensões no pensamento habermasiano. Essa tematização dos campos do ser (ontologias especiais ou metafísica especial) diz respeito à consideração dos campos determinados do ser em relação à totalidade do ser, que Puntel denomina, como vimos antes, de *sistemática do mundo*. Isso consiste em tematizar o que é comum aos diversos campos, o ser. Eles emergem como campos do ser, porque a todos é

atribuído ser. Nesse nível, o ser se revela como conexão ou como unidade de todos os campos dos entes e das estruturas que os constituem.

O espírito humano pode, no entanto, partir do exame de “coisas (entes)” individuais e progredir para o exame de interconexões cada vez mais amplas e, por fim, “[...] da interconexão de todas as interconexões, sendo essa dimensão denominada, então, a dimensão do próprio Ser” (PUNTEL, 2011, p. 181). Em outros termos, como estão interconectadas a dimensão das estruturas e a dimensão do universo irrestrito do discurso, ou seja, do Ser? “Essa filosofia nada mais é, pois, que a tematização gradativamente desdobrada dessa interconexão” (PUNTEL, 2011, p. 149).

Puntel enfatiza que o Ser é concebido, em sua filosofia, como uma instância universal que abrange tanto a dimensão do *ser objetivo*, do *mundo*, bem como a do intelecto e espírito. Em contraposição às correntes analíticas, a filosofia sistemático-estrutural de Puntel entende o Ser como o tema de uma teoria do Ser como tal e em seu todo, e não como algo apenas do âmbito físico. O mundo deve ser pensado como uma dimensão mais abrangente do que somente como uma esfera física, tal qual encontramos nos analíticos ou mesmo em Habermas. Neste, como vimos no segundo capítulo, o mundo (objetivamente pensado) aparece apenas como pressuposição formal dos sujeitos falantes, mas nunca como dimensão tematizada.

Ora, se Habermas sempre enfatiza que as religiões possuem intuições que a razão secular não pode desprezar, ele teria que refletir profundamente sobre tal instância. Puntel nos aponta, assim, para uma esfera de pensamento ausente em Habermas, a saber: a dimensão ontológica (como teoria da estruturalidade dos entes e da interconexão dos entes) e a metafísica (como Ser primordial ou como esfera da interconexão das interconexões).

Tal qual debatemos no segundo capítulo, Habermas defende uma concepção realista de mundo, como algo não idêntico ao mundo vivido, à medida que ele o caracteriza como um mundo de objetos independentes. Ele chega ao mundo objetivo somente através de análises das ações e discursos que os falantes e agentes realizam no processo comunicativo. Mas isso não transcende a dimensão da comunicação e da pragmática. A abordagem habermasiana considera que as estruturas e práticas da comunicação do mundo da vida são a base única, última e decisiva do pensar filosófico, privilegiando a linguagem natural em sua integralidade.

Segundo Puntel (2013), falta em Habermas um conceito de *Mundo*, como a dimensão que abrange o mundo natural e o mundo da vida, apesar de ele criticar a falácia idealista e naturalista. Habermas deveria designar toda a realidade e assim incluir tanto o mundo natural, como cosmo ou processo evolutivo físico-biológico, quanto o mundo da vida, a dimensão da comunicação e ação. Ele não oferece uma explicação sobre a relação entre os dois

polos distintos ou de sua unidade, que é pressuposta em toda *referência a* e em toda manipulação do mundo objetivo.

O resultado é que o problema do mundo objetivo, em Habermas, não é explorado suficientemente, aparecendo apenas como pressuposição formal. Primeiramente, ele não tematiza o mundo objetivo como esfera dos entes. Além disso, falta, em Habermas, um conceito de *Mundo*, do Ser, tal qual sugere Puntel, como a dimensão que abrange o mundo natural e o mundo da vida. O *Mundo*, por exemplo, em Puntel, e não apenas *mundo*, designa aquilo que abrange a “[...] dimensão estrutural-teórica e a dimensão do mundo objetivo ou que indica a unidade das duas dimensões” (PUNTEL, 2015a, p. 114).

Em suma, o *Mundo* (a dimensão do Ser), e não somente *mundo* (dimensão dos entes), é a dimensão absolutamente universal, aquilo que Puntel (2015a, p. 116) denomina de *Ser primordial*, como vimos antes: “[...] por Ser se entende a interconexão absolutamente universal ou a interconexão de todas as interconexões”. Por isso, o *Mundo*, em Puntel, não se reduz à dimensão física. Habermas, por sua vez, fala de *mundo*, mas apenas no sentido físico-biológico, sem que sua constituição ontológica seja explicitada (teoria ontológica) e muito menos sua relação ao Ser (teoria metafísica). Que significa isso para o problema da compreensão da religião em Habermas?

A ideia central de Habermas é que a religião tenha um lugar na sociedade moderna, implicando a possibilidade de se traduzir o conteúdo semântico religioso para um discurso racional moderno, nos parâmetros da racionalidade comunicativa. “Este é um assunto imensamente complexo, difícil e altamente importante” (PUNTEL, 2013, p. 217). Já Cunico (2002, p. 514) argumenta que a nova postura de Habermas em relação à religião é ainda uma “[...] posição pouco clara e muito problemática”. Tal qual Puntel, Cunico aponta que há, em Habermas, um significado incerto a ser atribuído às tarefas da religião consideradas legítimas e sua compatibilidade com as estruturas da racionalidade processual.

Vimos antes que Habermas defende que a religião continua coexistindo com o pensamento pós-metafísico. Tal coexistência lança luz sobre uma dependência curiosa da filosofia que tem fracassado, segundo Habermas, com seu contato com o extracotidiano. Ele afirma que a religião é ainda indispensável na vida cotidiana no que diz respeito à comunicação com o extracotidiano. A filosofia, mesmo na sua forma pós-metafísica, não será capaz nem de substituir nem de reprimir a religião, à medida que a linguagem religiosa for portadora de um conteúdo inspirador e mesmo indispensável, visto que tal conteúdo escapa, pelo menos por enquanto, à força explicativa da linguagem filosófica.

Em Habermas, enquanto a linguagem religiosa trouxer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião. Ele, portanto, pensa a religião como retórica. Isto é, enquanto não se encontrar no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar *aquilo* que as religiões sabem dizer, a existência delas será legítima, mesmo numa era pós-metafísica. Como Habermas, nesse contexto, vê o lugar e o papel da religião comparados com os da metafísica?

De acordo com Habermas, não há nenhum lugar e papel para a metafísica hoje. Ele destaca que vivemos em tempos *pós-metafísicos*, mas não *pós-religiosos*. “Esta tese ousada é ainda mais surpreendente quando se considera o que Habermas tem a dizer sobre a dimensão histórica deste problema” (PUNTEL, 2013, p. 217). Segundo Puntel, em Habermas, considerações históricas fornecem um suporte essencial para sua tese. Para Habermas, a abordagem histórica revela tanto que a metafísica é algo superado como, ao mesmo tempo, que a religião não pode ser dispensada. Como vimos no segundo capítulo, em seu quadro referencial teórico, ele distingue quatro aspectos do pensamento metafísico, defendendo sua superação.

O primeiro é o “pensamento da identidade”, pelo qual ele significa um modo de pensar que visa à articulação de uma visão do *todo*, da unidade do uno e do múltiplo. No segundo aspecto, ele introduz o termo “idealismo”, com referência às “Ideias” de Platão. Ele também introduz o terceiro aspecto do pensamento metafísico, afirmando que a filosofia idealista (agora no sentido moderno) tentou renovar a teoria da identidade do idealismo (platônico), realizando uma mudança de paradigma da ontologia para o mentalismo, lançando as bases para as teorias da subjetividade e autoconsciência. Sobre o quarto aspecto do pensamento metafísico, Habermas chama-o de *o conceito forte de teoria*. A versão original desse conceito, originado na Grécia antiga, contém três aspectos distintos; seu correspondente moderno retém apenas um deles. A teoria grega era, em primeiro lugar, apresentada como uma via de salvação. Em segundo lugar, como um empreendimento elitista para além do alcance da maioria. Em terceiro lugar, ela exigia uma renúncia à atitude natural para com o mundo e prometia um contato com o extraordinário. Na modernidade, o conceito de teoria se liberta da ligação com o sagrado e cessa de ser apenas para a elite, mas retém a renúncia à atitude natural.

Segundo Puntel (2013), dos muitos aspectos da metafísica que Habermas deixa de considerar, o mais significativo, como mostramos antes, é o da tradição da filosofia do ente/Ser. Puntel distingue dois aspectos: primeiramente, Habermas ignora a filosofia do Ser antiga e medieval, por ela ter um caráter puramente objetivo, não levando em conta a subjetividade e a linguagem; em segundo lugar, Habermas não faz justiça a Heidegger, que tentou

renovar a questão do Ser, partindo de uma base fenomenológico-transcendental, levando em consideração a virada moderna para a subjetividade.

Em Puntel (2013), deve tornar-se claro que o termo *pós-metafísico*, como Habermas o usa, significa apenas *para além daquilo que Habermas chama metafísica*. Portanto, não pode significar *para além de tudo que, na história da filosofia, foi chamado metafísica*. Habermas, por sua vez, fundamenta sua tese introduzindo e descrevendo duas épocas históricas. Na primeira delas (a era axial), por volta do primeiro milênio antes de Cristo, Habermas explicita a passagem do *mythos* ao *logos*, situando a metafísica no mesmo nível de todas as mundivisões que emergiram naquele tempo, incluindo o monoteísmo de Moisés. Cada uma dessas visões, segundo ele, fez o possível para alcançar uma visão de mundo como um todo.

A segunda época descrita por Habermas é a moderna, na qual emerge a ciência moderna. Esta fez com que a razão filosófica rompesse com as construções metafísicas da totalidade, da natureza e da história. Tal qual vimos no segundo capítulo, a filosofia, em Habermas, passa a ter como parâmetro a racionalidade procedimental das ciências empíricas: racional é apenas o método. Puntel (2013, p. 217-218), com razão, critica Habermas, uma vez que este coloca as mundivisões metafísicas e religiosas no mesmo plano, ignorando a diferença entre elas:

Metafísica é uma articulação teórica de uma mundivisão, ao passo que as religiões (ao menos, as maiores) são em certo sentido baseadas e em certo sentido implicam uma visão do mundo que elas não articulam teoricamente. Habermas parece não perceber que incorre numa incoerência: na verdade, se as mundivisões metafísica e religiosa estão no mesmo nível e se ele assume que a ciência moderna compeliu a razão filosófica a romper com construções metafísicas da totalidade da natureza e da história, por que ele não afirma ou conclui que a ciência moderna tem um efeito semelhante em relação à religião? Em vez disso, ele simplesmente declara que a metafísica é *passé*, mas não a religião.

Essa crítica de Puntel mostra a contradição que há na defesa das intuições religiosas de Habermas, se pensarmos a partir do quadro referencial teórico habermasiano. Ou seja, se a religião e a metafísica estão no mesmo plano, tal qual Habermas sempre justifica, por que a metafísica deve ser deixada para trás, e não a religião? Nos escritos mais recentes, não há uma discussão específica ou aprofundada sobre isso em Habermas, sendo uma lacuna em seu pensamento.

A concessão à religião da competência no campo da ‘consolação’ pode significar atribuir-lhe especificamente uma competência (provisória, pelo menos) num âmbito afetivo-existencial que, ao contrário dos âmbitos cognitivos e éticos, não é diretamente (ou não facilmente) influenciável pelos discursos racionais. Mas justamente aqui Habermas deixa aberta uma grande interrogação. (CUNICO, 2002, p. 516).

Já Zabatiero (2008, p. 154) explicita também que Habermas “[...] acaba por confundir religião com pensamento metafísico”. Puntel, por sua vez, questiona que, se a metafísica, sob qualquer forma, é simplesmente excluída, em Habermas, que possibilidades restariam de traduzir o conteúdo semântico religioso fundamental das religiões? Habermas não aprofunda o tema da religião em si, limitando-se a dizer que as religiões possuem intuições fundamentais e conteúdos indispensáveis que a razão secular não pode desprezar. Ora, ele deveria aprofundar afirmações tão significativas.

Podemos perguntar-nos: que intuições são essas? Haveria, portanto, um limite da estrutura da racionalidade procedimental que não abarca a dimensão do homem como um todo? Mas que dimensão é essa? Ela simplesmente não é articulada ou tematizada no quadro referencial teórico do pensamento pós-metafísico. E isso, a nosso ver, pela seguinte razão: há um déficit ontológico e metafísico no pensamento de Habermas, que o impossibilita de levar adiante sua proposta teórica e filosófica, relacionada com a compreensão da religião.

Além disso, a análise habermasiana da religião centra-se, sobretudo, em argumentos sociológicos. Como vimos antes, Habermas eliminou a diferença fundamental entre as tarefas da filosofia e da sociologia. O resultado disso é que a análise habermasiana da religião elimina perguntas que estariam no âmbito da filosofia como tal, que dizem respeito ao Ser propriamente dito.

Isso significa aqui uma crítica fundamental a Habermas em relação à sua concepção de religião, que é fruto de um quadro teórico unilateral e de uma confusão entre a tarefa específica de uma teoria filosófica e a de uma teoria científica. Nossa crítica, então, não se dirige diretamente a um confronto com ele no que diz respeito a seu problema fundamental: o lugar e o papel da religião no mundo contemporâneo, pois do contrário passaríamos igualmente para análises sociológicas, mas se situa no questionamento de sua compreensão unilateral da religião em decorrência da unilateralidade de seu quadro referencial teórico.

Segundo Puntel, Habermas parece apontar para uma dimensão misteriosa que ele caracteriza apenas em termos vagos, como “*através de algo objetivo que eles (os seres humanos) mesmos não são*” e “*uma consciência do que está faltando*”. Por que Habermas, pergunta Puntel (2013), não articula este “*algo objetivo*” e este “*o que está faltando*”? “Parece inegável que Habermas no caso da religião caminha por uma via que ele não pode seguir até o fim” (PUNTEL, 2013, p. 219). Siebert (1985) também enfatiza que há uma completa ausência de temas existenciais na reflexão habermasiana acerca da religião, como podemos encontrar em autores como Hegel, Kierkegaard, Benjamin e Adorno.

O espírito humano, como enfatizamos antes, é coextensivo ao Ser como tal e em seu todo. Ele pode partir do exame de coisas (entes) individuais e progredir para o exame de interconexão de todas as interconexões, sendo essa esfera a própria dimensão do Ser, como articula Puntel.

A nosso ver, a reflexão proposta por Puntel nos leva ao seguinte diagnóstico: há uma limitação da análise da religião no quadro referencial teórico habermasiano, à medida que a racionalidade é apenas articulada como instância procedimental e formal, reduzida à pragmática. Nesse sentido, Valadier (2013, p. 295) afirma que Habermas, embora mencione certas questões, não as aprofunda, como o sentido da vida ou a questão do Ser: “Ora, é hoje, em uma sociedade pluralista, que se necessita pôr em prática, de maneira refletida, tal discussão, a propósito da qual a referência ao puramente formal ou ao puramente procedimental permanece demasiado insuficiente”.

Por querer ser fiel ao seu quadro referencial teórico, Habermas, apesar das considerações positivas da religião, é incapaz de avançar para além daquilo que denomina de *pensamento pós-metafísico*:

Em outras palavras: no seu pensamento pós-metafísico não há qualquer espaço para as assim chamadas grandes questões (‘O que tudo significa?’, ‘Por que há algo antes do nada?’, a questão do Ser...). Espantosamente, Habermas nem mesmo reconhece estas questões; não as reconhece, ele naturalmente não pode abordá-las. [...]. Mas é extremamente significativo que afirme que seu pensamento pós-metafísico ‘pode enfrentar por sua própria conta o derrotismo relativo à razão que encontramos hoje’. (PUNTEL, 2013, p. 220).

Metz (2013, p. 35), por seu turno, diz que conceitos habermasianos como *pós-tradicional* e *pós-metafísico* são utilizados como se *tradição* e *metafísica* “[...] não tivessem mais nenhum tipo de atuação na atualidade”. Falta, em Habermas, uma reflexão sobre a compreensão da religião como espaço de articulação do sentido da vida e sua relação com outras esferas (dimensão dos entes), bem como uma leitura do fenômeno religioso a partir de uma teoria do Ser em si mesmo e em seu todo, como propõe Puntel, isto é, a dimensão oniabrangente. Não há, por exemplo, uma reflexão acerca de uma teoria do ser humano em sua integralidade. O ser humano emerge como o ente da pergunta pela totalidade do Ser, como a esfera de expressão da inteligibilidade universal. A totalidade do Ser é dada, por isso, com o estatuto ontológico do espírito humano. “Se os seres humanos fazem parte do mundo (da natureza ou do Ser) tudo e cada coisa que eles fazem, realizam, etc. faz parte também do mundo. A dimensão teórica é, pois, um palco ontológico” (HERRERO, 2012, p. 217).

A filosofia, como vimos com Puntel (2008), deve levantar a questão de como interpretar o fenômeno religioso com base num quadro teórico-filosófico. A religião deveria ser refletida no âmbito de uma teoria abrangente da realidade, de uma teoria do Ser:

O religioso ou a religião é a expressão dessa experiência abrangente que se manifesta na vida inteira do ser humano. A expressão assume as formas mais diversificadas possíveis, que em parte são constantes em todas as religiões e em parte variam consideravelmente de uma religião para outra. (PUNTEL, 2008, p. 437).

Habermas não tematiza o fato de que a racionalidade autenticamente universal possui também um fundamento na estruturalidade das próprias coisas, como argumenta Puntel (2008, p. 437): “O religioso sempre tem a ver com o universo, com o Ser em seu todo”. Não é a dimensão universal que é vista e determinada a partir da perspectiva do homem, mas o inverso: “[...] o homem só pode ser determinado como aquilo que ele de fato é a partir da perspectiva universal” (PUNTEL, 2015a, p. 110).

A filosofia precisaria, então, esclarecer, a partir de si mesma, a dimensão que, para as religiões, representa o ponto de referência central, isto é, “[...] aquilo que as religiões denominam ‘Deus’” (PUNTEL, 2008, p. 438). Em Puntel, Deus não é tematizado por qualquer motivo. O que chamamos de *Deus* na religião é, do ponto de vista filosófico, o Ser mesmo como Ser plenamente explicitado: Deus é pensado, nesse contexto, no âmbito de uma teoria do Ser primordial.

No entanto, Puntel rejeita uma rápida identificação de Ser e de Deus. Somente uma explicação paciente, metódica e rigorosa do Ser – entendendo este inicialmente no sentido da dimensão universal originária do Ser – possibilita aclarar a questão de como se inter-relacionam Ser e Deus. Apenas num estágio avançado da (auto)explicação do Ser aparece, então, Deus, como Ser plenamente explicitado.

4.7.2 O que significa Deus no âmbito da metafísica primordial?

Segundo Puntel, a chamada *questão de Deus* constitui um tema marginal da filosofia, de tal maneira que seu lugar mais próprio seria na filosofia da religião. Porém, atingimos um ponto em que emerge a pergunta se existe ou não certa afinidade entre o resultado ao qual a filosofia sistemática chega e o fenômeno que, na religião (mais exatamente nas três grandes religiões monoteístas), é indicado com a expressão *Deus*.

O ponto filosófico sistemático é atingido quando a teoria do Ser, como tal e em seu todo, é desenvolvida, conforme vimos ao longo deste capítulo, de modo a explicitar a

dimensão primordial do Ser como Ser absolutamente necessário espiritual e livre que criou a dimensão contingente do Ser (o mundo). Aqui, evidencia-se como “[...] filosoficamente significativo prestar atenção, por assim dizer, ao fenômeno religioso ‘Deus’ e introduzir a expressão ‘Deus’ na concepção filosófico-sistemática global” (PUNTEL, 2015a, p. 147). A pergunta de Heidegger – *Como entra o Deus na filosofia, não apenas na filosofia moderna, mas na filosofia enquanto tal?* – pode ser reformulada para: “Como a filosofia chega ao tema Deus?” (PUNTEL, 2015a, p. 147).

Em Puntel, uma tematização adequada da chamada *questão de Deus* só pode efetivar-se na base ou no quadro de uma concepção da realidade, de um plano ontológico, dos entes e do Ser. Nesse sentido, afirmar que o espírito humano é coextensivo ao Ser, como vimos antes, é dizer que ele já sempre atingiu o ponto de chegada desse processo, ou seja, que ele é em si mesmo essa transcendência ao Ser em seu todo e como tal (OLIVEIRA, 2015b).

Assim, perguntar por Deus, ou seja, tratar efetivamente essa questão e dar-lhe uma resposta racional sob todos os aspectos, só tem filosoficamente um sentido inteligível e adequado no contexto de uma concepção abrangente da realidade, isto é, uma concepção do Ser como tal e em seu todo. “Se Deus pode ou deve ser pensado de uma maneira filosoficamente consistente e significativa, isso só pode acontecer se ele abrange absolutamente tudo, todas as coisas, todos os entes” (PUNTEL, 2015b, p. 369). Deus deve ser pensado como o Ser plenamente explicitado, que assim se diferencia de todo ente, mas abrange e, por isso, inclui em si todos os entes.

A partir da diferença entre Ser e ente, que enfatizamos ao longo deste capítulo, é possível estabelecer a diferença entre “[...] mundo-como-o-Ser-dos entes e Deus-mesmo-como-o-Ser-em-si-completamente-explicitado” (PUNTEL, 2015a, p. 104). Deus é o Ser em si completamente explicitado, o qual é necessário e absoluto. Em comparação com ele, todos os entes são contingentes; e o mundo é a totalidade de todos os entes contingentes.

Justamente por ser contingente, a dimensão contingente do Ser é totalmente dependente da dimensão absolutamente necessária do Ser. Afinal, a dimensão contingente não pode ser o que é a partir de si mesma; ela deve a si mesma “[...] à dimensão absolutamente que é o que é a partir de si mesma, a saber, a dimensão absolutamente necessária” (PUNTEL, 2015a, p. 142).

Faz parte da definição dos entes contingentes que eles são, mas poderiam não ser. Portanto, eles não são necessariamente: eles não são a partir de si mesmos. Ou seja, a circunstância de serem não é explicável a partir deles mesmos. Se os entes contingentes poderiam não ter sido, emerge a pergunta referente a como eles “chegaram ao Ser”. Eles chegaram ao Ser a

partir de outro fator, a saber, o Ser absolutamente necessário. “A dimensão contingente do Ser chegou ao Ser por meio da liberdade absoluta do Ser absolutamente necessário” (PUNTEL, 2015a, p. 144). O Ser absolutamente necessário, livre, pôs no Ser a dimensão contingente do Ser, e isso de modo absoluto. A criação, por exemplo, como um *pôr* (no sentido ativo) refere-se à dimensão contingente do Ser como um todo, numa palavra, à totalidade dos entes.

Vale lembrar que o absolutamente necessário livre não é um ente. Somente a partir desse ponto é que a filosofia sistemático-estrutural introduz a palavra *Deus* na exposição filosófica. Nesse sentido, “Deus não é um ente, mas o próprio Ser completamente explicitado” (PUNTEL, 2015a, p. 150).

Quando a metafísica, por exemplo, representa o ente como ente, podemos interpretar isso a partir de um sentido geral e supremo. “De acordo com sua essência, ela é, simultaneamente, ontologia no sentido mais restrito e teologia” (HEIDEGGER, 1973c, p. 259). O caráter teológico da ontologia se fundamenta, desde a Antiguidade, na forma como o ente chega ao desvelamento como ente. “Este desvelamento do ente foi que propiciou a possibilidade de a teologia cristã se apoderar da filosofia grega” (HEIDEGGER, 1973c, p. 259).

Puntel (2015b, p. 393) critica, por isso, a concepção de Deus como articulada no quadro da ontoteologia, como ente, ainda que como o ente primeiro e supremo: “Nesta base é absolutamente impossível compreender a relação unitária entre Deus e o ‘universo finito’”. Por outro lado, ele explica que os pós-modernos fazem de Deus um outro absolutamente distante, inacessível e incompreensível, contraposto ao “mundo finito”, com a consequência que entre ambos há um abismo absoluto.

É inexplicável que estes autores não notem que deste modo fazem de Deus um estranho X, que tem fora de si um outro, a saber, o mundo finito, e assim é relativizado por esse outro. O conceito de alteridade não permite de modo algum explicar adequadamente a relação unitária entre Ser e ente, entre Deus como o Ser plenamente explicitado e o ente, que constitui a dimensão contingente do Ser. (PUNTEL, 2015b, p. 393).

Portanto, em Puntel, Deus não pode ser considerado um ente. Ele propõe, por isso, uma concepção abrangente da realidade. Deus, que se relaciona com os discursos religiosos, vai emergir, em Puntel, ao contrário de Habermas, no contexto de uma teoria filosófica do Ser em si mesmo e em seu todo. Afinal, a filosofia é um empreendimento estritamente teórico. A dimensão expositiva é o específico da atividade filosófica. O problema é que Habermas não levanta a questão de Deus; ele só fala da religião como uma atividade humana e, portanto, de seu conteúdo ético. Deus, considerado um tema metafísico, não tem lugar em seu pensamento.

Com isso, a visão habermasiana da religião é extremamente estreita, pois a religião tudo fala a partir da referência a Deus, que, em Puntel, é pensado como dimensão do Ser

primordial, do *Mundo*, uma esfera de pensamento ausente em Habermas. Uma concepção sobre Deus que se relaciona com os discursos religiosos diz respeito a “[...] *algo* qualquer, sobre um *X* que existe de algum modo” (PUNTEL, 2011, p. 27, grifo do autor). Esse *algo* nunca é tematizado por Habermas, como vimos ao longo da tese.

Eikrem (2013, p. 8, tradução nossa), inspirado por Puntel, também propõe uma reflexão muito interessante, com o propósito de entender a relação entre pragmática, semântica e ontologia, repensando tais esferas, como interligadas entre si, na dimensão dos discursos religiosos: “Como podemos entender a relação entre pragmática, semântica e ontologia na vida religiosa?⁴⁹”.

Não se trata de negarmos as contribuições de Habermas, à luz da pragmática, na proposta de um diálogo entre secularismo e religião na democracia deliberativa, mas de avançarmos para além de uma concepção estritamente pragmática dos discursos religiosos, considerando tanto os planos dos entes, com suas interconexões, como o do Ser.

4.7.3 Ontologia, semântica e pragmática como dimensões inseparáveis nos discursos religiosos

Eikrem (2013), apesar de enfatizar que a pragmática tem um lugar determinante nos discursos religiosos, afirma igualmente que ela não pode ser o único lugar onde o significado do religioso ocorre. Ele critica Habermas, “[...] que restringe os discursos à troca de argumentos racionais⁵⁰” (EIKREM, 2013, p. 101). Em Habermas, como destaca Eikrem, a religião é pensada somente à luz da pragmática, o que torna a reflexão da religião, na filosofia habermasiana, muito limitada. Para Eikrem, a questão principal que orienta toda sua pesquisa é: como compreender a relação entre a dimensão pragmática, semântica e ontológica da vida religiosa?

Ele reconhece, na obra de Puntel, os recursos conceituais determinantes para a elaboração de sua reflexão. Eikrem (2013) parte da tese de Puntel de que a expressabilidade é uma característica imanente do Ser, uma vez que esta é a condição ontológica de possibilidade do discurso como tal: a linguagem não pode expressar *algo* que não é expressável. As estruturas dos discursos (incluindo os religiosos) podem ser entendidas como características

⁴⁹ “How are we to understand the relation between the pragmatic, semantic and ontological dimension of religious living?” (EIKREM, 2013, p. 8).

⁵⁰ “Habermas restricts discourses to the exchange of rational arguments” (EIKREM, 2013, p. 101).

estruturais do universo ilimitado do discurso, tal qual denomina Puntel, que são constitutivas de qualquer coisa que é expressa pela linguagem humana.

Portanto, os discursos religiosos não tematizam uma dimensão da realidade peculiar à estrutura interna da religião, mas exprimem uma dimensão ontológica a que todo discurso é implicitamente relacionado. O discurso se efetiva tal qual um ato em que se expressa um “ser como”: ele é um ato em que se realiza uma autoexpressão do modo humano de ser.

Se o discurso é entendido como o modo da ação humana que constitui nossa compreensão de nós mesmos como sujeitos no mundo, então ele é uma práxis que tem a determinação semântica como uma de suas condições, o que implica dizer que o discurso religioso se desenvolve como processo de determinação semântica. Em Eikrem (2013), o processo de determinação da linguagem se realiza em três níveis: 1) a determinação contextual do mundo vivido; 2) a determinação pragmática que exprime o que fazemos; e 3) a determinação semântica em que se coloca a questão da verdade.

Na filosofia da religião, quando se pergunta por uma determinação semântica e pela determinação ontológica do que as pessoas religiosas exprimem quando agem religiosamente, são insuficientes considerações apenas pragmáticas, como encontramos no quadro referencial teórico habermasiano. Por isso, para Eikrem, seguindo Puntel, o procedimento passa do explicitar o que se está fazendo (dimensão pragmática) para o tematizar *o que é o caso*, o que é o verdadeiro (dimensão semântico-ontológica).

Como vimos antes, com Puntel, sentenças com estrutura “sujeito-predicado” não são simplesmente rejeitadas, mas sim transformadas com referência à interpretação semântica. Tais sentenças são reinterpretadas aqui como abreviações de certa quantidade de *sentenças primas* e, portanto, de sentenças sem a estrutura “sujeito-predicado”, como, por exemplo, “chove”. Esta é chamada de *proposição prima*, que expressa uma sentença que não contém como componente nenhum objeto ou indivíduo pressuposto. Não há um sujeito como fator semanticamente relevante.

Devemos lembrar-nos de que, em Habermas, a intersubjetividade é a categoria central, que condiciona toda sua filosofia, e que a esfera dos entes é apenas pressuposta, mas nunca tematizada. Já a dimensão metafísica do Ser sequer é pressuposta.

As sentenças sem sujeito e predicado, em Puntel, são denominadas de *sentenças primas*, que se explicitam através do operador teórico “é o caso que assim e assim”, havendo uma despotencialização do sujeito, pois são sentenças que não têm o sujeito ou os sujeitos como referência. As sentenças primas exprimem um fato do mundo, um *fato primo*, superando a categoria de substância como categoria ontológica: “[...] o mundo é a totalidade dos fatos

primos como estruturas primas ontológicas expressáveis (não como coisas)” (PUNTEL, 2008, p. 314). O fato primo não contém nada como sujeito, sendo uma categoria ontológica aceita como essencial.

O mundo é, por isso, a totalidade de fatos primos configurados em extrema variedade e complexidade. Há tantos tipos de fatos primos assim como de entes, numa rede de relações e funções. A concepção de mundo aqui não se reduz a algo apenas físico, como no caso de muitos filósofos analíticos ou mesmo de Habermas.

As estruturas ontológicas constituem o ponto de chegada, o *status* definitivo das estruturas semânticas: a estrutura ontológica é uma proposição prima realizada. Quando uma proposição prima possui um *status* ontológico plenamente determinado, ela se identifica com um fato primo: “[...] as estruturas ontológicas nada mais são que o estatuto definitivo das estruturas semânticas” (PUNTEL, 2011, p. 162).

Eikrem (2013) cita que, nesse sentido, há uma diferença entre as seguintes sentenças: “Eu confesso que Deus é bom” e “É verdade que Deus é bom”. A primeira frase possui uma determinação pragmática; já a segunda uma orientação semântica e ontológica. Nesta, há um operador semântico, a saber: *é o caso que* ou *é verdade que*. Tal sentença se constitui de um indicativo geral, sem sujeito. A semântica, assim, não possui uma determinação extralinguística, tal qual a pragmática, mas sim uma determinação interna.

A aplicação do operador “é verdade que” a uma sentença ou proposição tem como “pressuposto” que o argumento do operador ainda está por ser qualificado, ou seja, por ser determinado, e, como “efeito”, tem sua plena determinação em termos semânticos, o que significa dizer que ele atinge um *status* ontológico plenamente determinado. Eikrem (2013) argumenta, no entanto, que os discursos religiosos têm tanto uma dimensão pragmática como uma dimensão semântica e ontológica.

Ora, passa-se de uma determinação pragmática para uma semântico-ontológica, que é estritamente interna à linguagem, pois os significados são exclusivamente determinados enquanto expressam o *que é o caso*. Em que sentido, portanto, podemos falar que a pragmática, a semântica e a ontologia devem ser vistas como três componentes de uma estrutura discursiva?

A dimensão ontológica dos discursos religiosos é pragmaticamente determinada no sentido de que é descoberta na e através da prática religiosa. Por meio da práxis comunicativa concreta e histórica, é descoberta a “praticabilidade” do Ser. Na prática religiosa, a dimensão ontológica da religião é mediada por estruturas sintáticas, semânticas e lógicas. As primeiras são os caminhos formais de configuração que se desenvolvem no universo do

discurso; essas práticas religiosas são semanticamente estruturadas, pois são informativas de como as coisas são, e o são porque as coisas são expressáveis; e ontologicamente no sentido de que os seres humanos, quando agem, atuam como se algo fosse, de fato, *o caso* para mais pessoas do que eles próprios individualmente ou como coletividades religiosas distintas.

Porém, em Habermas, a pragmática é elevada à condição central, a partir da qual as demais dimensões podem ser compreendidas e explicadas. A tese do primado da pragmática traz consequências consideráveis à análise habermasiana da religião, impedindo a apreensão abrangente do mundo, do universo da realidade, do Ser e, portanto, dos discursos religiosos numa dimensão mais profunda, tal qual Puntel nos aponta.

Em Habermas, as condições pragmáticas dos discursos religiosos são insuficientes quando temos que decidir o que é real, tal qual analisamos no segundo capítulo, principalmente na abordagem teórica de *Verdade e justificação*, haja vista que a ontologia é sempre pressuposta, mas nunca tematizada. Não se trata aqui de uma virada ontológica que pretende dispensar a pragmática ou a reviravolta linguística. Estas devem ser pensadas ou rearticuladas em conjunto com a ontologia. “Os significados dos discursos religiosos não são exclusivamente determinados por suas funções comunicativas⁵¹” (EIKREM, 2013, p. 217, tradução nossa).

Em Eikrem, a noção de experiência religiosa está conectada com a perspectiva de que as práticas religiosas discursivas exprimem algo. Schmidt (2010, p. 69, tradução nossa), nesse sentido, argumenta, contra Habermas, que se os conteúdos das religiões podem ser traduzidos para uma linguagem secular, teríamos que admitir a existência de “[...] algo inteligível e universalmente acessível⁵²”.

Habermas sempre fala de *potenciais semânticos inspiradores* presentes nas religiões, sem, como vimos antes, aprofundar isso. Schmidt (2010) nos pergunta que dimensão seria essa que poderia ser traduzida para uma linguagem secular, que se manifesta, por exemplo, no conceito de *Deus*? Essa é uma questão determinante, segundo Schmidt, que Habermas não aprofunda, uma vez que ele se limita apenas a enfatizar que as religiões podem traduzir suas intuições para uma linguagem secular.

A experiência religiosa é uma determinação semântica religiosamente orientada. Os discursos religiosos nos dizem o *que é o caso*. Por isso, sem a consideração da dimensão ontológica (plano dos entes e suas conexões), como falta em Habermas, ou, em última instância, a

⁵¹ “*The meanings of religious discourses are not exclusively determined by their communicative functions*” (EIKREM, 2013, p. 217).

⁵² “[...] *into the dialogue as something intelligible and universally accessible*” (SCHMIDT, 2010, p. 69).

metafísica primordial, os discursos religiosos não podem ser adequadamente compreendidos. A inteligibilidade não pode ser determinada unicamente pela pragmática.

Eikrem (2013) ainda afirma que a pragmática pode ser integrada nas estruturas ontológicas, enquanto que o contrário torna-se impossível, como bem percebemos em Habermas, em que o mundo nada mais é do que um pressuposto formal. Segundo Eikrem, a religião não se relaciona simplesmente com a dimensão da pragmática e da comunicação, mas com a dimensão que faz do mundo religioso uma esfera verdadeira, caracterizando uma postura propriamente teórica. A religião seria a expressão dessa experiência abrangente que se manifesta na vida inteira do ser humano.

Assim, de acordo com Eikrem (2013), as dimensões da ontologia, semântica e pragmática não podem ser pensadas separadamente: enquanto as estruturas ontológicas e semânticas são cegas fora da práxis religiosa, as estruturas pragmáticas, quando não estabelecem relação com a semântica e a ontologia, são vazias. A tese de Eikrem contra a centralidade da pragmática em Habermas, com a qual compartilhamos, é a de que as verdades religiosas são determinadas enquanto *são o caso*. A estrutura ontológica está sempre implícita no que as pessoas religiosas fazem, não sendo plenamente determinadas quando a explicação se detém em suas regras de uso, algo inexistente na reflexão de Habermas, tornando sua abordagem sobre a religião limitada e insuficiente.

A posição de Habermas é, por assim dizer, unilateral. Primeiramente, porque se trata de uma leitura puramente pragmática da religião, deixando de fora a dimensão semântica e a dimensão ontológica (questões que são tratadas na *sistemática estrutural* e na *sistemática do mundo* em Puntel). Em segundo lugar, por não tematizar o plano em que aquilo que é central na religião pode ser pensado: o plano do Ser (a *sistemática abrangente*), ou seja, a unidade originária. Com isso, a proposta filosófica de Habermas é incompleta e insuficiente. Sem a tematização da ontologia e da metafísica, as intuições de Habermas ficam sempre no meio do caminho, tendo consequências em sua leitura limitada do fenômeno religioso.

5 CONCLUSÃO

Tive a oportunidade, ao longo de meu doutorado na *Universidade Federal do Ceará* (UFC), de estagiar um período na *Ludwig-Maximilian-Universität* (LMU), em Munique, na Alemanha. Logo quando desembarquei na estação central de Munique, deparei-me com o drama de milhares de imigrantes e refugiados de guerra que desembarcavam naquele mesmo dia em Munique. Meses depois, a França sofreria um ataque terrorista que causaria a morte de muitos. A Europa e o mundo debatiam questões como: tolerância, normatividade, limites da liberdade, convivência entre culturas diversas, terrorismo, religião, secularismo, democracia etc. Enfim, por uma dessas coincidências da vida, pude constatar o tema de meu doutorado diante de meus olhos. Sem falar também que o próprio Brasil, nas últimas décadas, tem discutido a complexa relação entre secularismo e religião na democracia e na sociedade como um todo.

Jürgen Habermas, nesse sentido, apresenta-nos uma leitura muito correta da situação do tempo presente, destacando a necessidade de um diálogo entre tradições religiosas e seculares na democracia deliberativa. A perspectiva que procuramos defender nesta tese é a de que há um déficit ontológico (a falta de uma teoria dos entes) e metafísico (a falta de uma teoria do Ser) na filosofia de Habermas. O pensamento de Habermas se reduz, a nosso ver, à pragmática, não deixando espaço para o aprofundamento de questões ontológicas e metafísicas, que o próprio Habermas sugere implicitamente, embora sem aprofundar, por se manter fiel ao seu pensamento pós-metafísico.

O déficit ontológico e metafísico, analisado primeiramente na filosofia teórica, em *Verdade e justificação*, percorre igualmente sua filosofia política, à medida que Habermas não reflete acerca do caráter universal do bem na sua defesa da ética do justo. Finalmente, o déficit ontológico e metafísico alcança também sua análise dos discursos religiosos, restritos à pragmática, apesar de Habermas reconhecer a importância das religiões, quando traduzem suas intuições essenciais para uma linguagem pública e secular.

Puntel, como vimos, coloca um problema teórico que o leva a afirmar que a metafísica é a instância em que se traduz de forma adequada o conteúdo da religião. Como o problema de Habermas é puramente pragmático, isto é, como tornar possível um diálogo entre crentes e não crentes, ele não leva em consideração a dimensão metafísica da religião, mas apenas seu conteúdo ético, sem considerar a dimensão ontológica e metafísica do ético, já que a ética é pensada no quadro de uma pragmática universal. Se a ontologia e a metafísica

são dimensões irrecusáveis num quadro teórico-filosófico, sua leitura da ética é também insuficiente.

Além disso, a análise habermasiana da religião centra-se, sobretudo, em argumentos sociológicos. Como sabemos, Habermas eliminou a diferença fundamental entre as tarefas da filosofia e da sociologia. O resultado disso é que a análise habermasiana da religião elimina perguntas que estariam no âmbito da filosofia como tal, que dizem respeito ao Ser propriamente dito.

Isso significa aqui uma crítica a Habermas em relação à sua concepção de religião, que é fruto de um quadro teórico unilateral e de uma confusão entre a tarefa específica de uma teoria filosófica e a de uma teoria científica. Nossa crítica, então, não se dirige diretamente a um confronto com ele no que diz respeito a seu problema fundamental: o lugar e o papel da religião no mundo contemporâneo, pois do contrário passaríamos igualmente para análises sociológicas, mas se situa no questionamento de sua compreensão unilateral da religião em decorrência da unilateralidade de seu quadro referencial teórico, isto é, a pragmática.

No segundo capítulo, sobretudo com *Verdade e justificação*, vimos que Habermas apresenta as últimas modificações teóricas do agir comunicativo, influenciando diretamente as questões de sua filosofia política, a partir da distinção entre *verdade* e *justificação*, bem como incorporando um naturalismo fraco em sua teoria. Na filosofia política, podemos falar agora de *justificação* e correção normativa (relacionadas com o mundo social), e não mais em *verdade*. Esta, por sua vez, tem a ver com as questões do mundo objetivo, que Habermas pressupõe sem tematizar, constituindo aquilo que chamamos de um déficit ontológico (a falta de uma teoria dos entes) e, por conseguinte, metafísico (a falta de uma teoria do Ser), perpassando todo seu pensamento. Habermas reformulou sua antiga teoria da verdade, separando-a conceitualmente da justificação.

Habermas rejeita a teoria tradicional da verdade, sem oferecer uma explanação mínima do que ele chama de conexão ou entrelaçamento de verdade e mundo. Sua concepção realista pragmática permanece vaga, uma vez que há uma dicotomia entre mundo da vida e mundo objetivo. Este, em Habermas, permanece sempre intocado e inalterado. Ele chega ao mundo objetivo somente através de análises das ações e discursos que os falantes e agentes realizam no processo comunicativo. Mas isso não transcende a dimensão da comunicação, da pragmática e do mundo vivido.

Outro ponto inovador em *Verdade e justificação*, que teve consequências significativas na teoria habermasiana, foi a incorporação da teoria da evolução e do naturalismo na *Teoria do agir comunicativo*, através do *naturalismo fraco*. Este satisfaz-se com a hipótese de

que o equipamento orgânico e o modo de vida cultural do *Homo sapiens* têm uma origem “natural”, sendo acessíveis a uma explicação fundamentada na teoria da evolução.

O naturalismo fraco evita subordinar ou reduzir (do ponto de vista epistemológico) a perspectiva interna do mundo da vida ao mundo externo objetivo. Ele reúne as duas perspectivas teóricas sempre mantidas separadas, à medida que supõe a continuidade entre natureza e cultura. A suposição ontológica de um primado genético da natureza obriga também a perspectiva, própria do realismo cognitivo, de um mundo objetivo, independente do espírito.

Porém, o que Habermas chama de *naturalismo fraco* não é facilmente determinável. O naturalismo fraco é um conceito que pouco nos diz, sendo algo essencialmente impreciso e não aprofundado em *Verdade e justificação*. O naturalismo fraco é tão *naturalismo* como o de Quine, uma vez que ambos pressupõem o mundo natural como início, embora Habermas nunca aprofunde as consequências de tal perspectiva no interior de sua teoria. Habermas defende, em realidade, um *naturalismo ontológico*, mas rejeita um *naturalismo epistemológico*, que reduz as ciências hermenêuticas aos procedimentos das ciências naturais. Não se deve tratar a análise do mundo da vida com as mesmas categorias e os mesmos procedimentos das ciências da natureza como quer Quine.

Contudo, em Habermas, um problema permanece: há uma distinção não esclarecida entre mundo vivido e mundo natural. Habermas não oferece uma explicação sobre a relação entre os dois polos distintos ou de sua unidade. A ideia defendida por Habermas de que o mundo da vida é resultado da evolução do mundo natural é muito significativa para não ser suficientemente discutida por ele.

O que podemos concluir, apesar das imprecisões de Habermas sobre o naturalismo fraco, é a ênfase da suposição ontológica de um primado genético da natureza, que obriga a perspectiva, própria do realismo cognitivo, de um mundo independente do espírito, embora Habermas nunca tematize tal dimensão. A teoria de Habermas, em realidade, restringe-se à pragmática e ao mundo vivido, havendo, a nosso ver, um déficit ontológico (a falta da tematização dos entes e suas interconexões) e metafísico (a falta da tematização do Ser) em seu pensamento. Habermas chega ao mundo por meio apenas das pressuposições dos atos de fala.

Já no terceiro capítulo, enfatizamos como as questões da filosofia teórica se relacionam com a filosofia política habermasiana, por meio do conceito de democracia deliberativa. O liberalismo e o republicanismo ainda estariam presos, segundo Habermas, a uma concepção de filosofia do sujeito e da consciência: o liberalismo centra-se no indivíduo e o

republicanismo na comunidade ética. A democracia deliberativa tenta acolher elementos de ambos os lados, integrando-os no contexto de um procedimento ideal para as tomadas de decisão.

Em consonância com o republicanismo, a democracia deliberativa de Habermas reserva uma posição central para o processo político de formação da opinião e da vontade, sem, no entanto, entender a constituição jurídico-estatal como algo secundário. Além disso, a democracia deliberativa, ao contrário também do modelo liberal, não opera com o conceito de um todo social centrado no Estado.

Habermas conserva os momentos positivos do liberalismo e do republicanismo, ao mesmo tempo que supera aquilo que considera negativo tanto de um como de outro. É a partir da síntese do liberalismo e do republicanismo, em direção à democracia deliberativa, que o poder socialmente integrativo da solidariedade precisa, como diz Habermas, desdobrar-se sobre opiniões públicas autônomas e procedimentos institucionalizados por via jurídico-estatal, para a formação democrática da opinião e da vontade.

O conceito de democracia deliberativa abrange também uma exigente relação entre esfera pública e parlamento, sistema e mundo vivido, algo determinante para a proposta de diálogo entre secularismo e religião. Habermas propõe o conceito de pós-secularismo, a partir da ideia de que a religião e o secularismo devem participar de um processo de aprendizagem complementar nos debates públicos.

Habermas nos apresenta, seja no debate interno à tradição kantiana de filosofia política, com John Rawls, seja no debate com teólogos, a exemplo de Metz e Mendieta, e comunitaristas, a exemplo de Taylor e MacIntyre, uma elaboração teórica muito consistente na defesa de uma ética formal, cognitivista e deontológica para um mundo pluralista e diferenciado.

Porém, apesar das críticas relevantes de Habermas aos comunitaristas e aos teólogos, sua leitura das éticas do bem é limitada, à medida que ele não considera o caráter da universalidade do bem. Habermas concebe o bem num sentido rigorosamente particularista. Contudo, ele não menciona que os éticos gregos e medievais sempre defenderam uma ética do bem, sem reduzi-la a uma avaliação pura e simplesmente contingente da comunidade histórica específica. A nosso ver, a leitura de Habermas do bem é tão unilateral como a de MacIntyre e Taylor, que interpretam igualmente o bem como dimensão estritamente particular, sem universalidade.

Nesse sentido, como vimos com Hösle, a contraposição “Ser/dever-ser” é inadequada quando se pressupõe que o “dever-ser” não pertence ao Ser. É preciso, portanto, levar em consideração as consequências da ação e, ao mesmo tempo, as formas do agir. Em Hösle,

é impossível fundamentar uma ética sem metafísica e filosofia transcendental, ou seja, sem afirmações sobre a estrutura do Ser como tal, algo inexistente em Habermas, assim como sem tematizar as questões da validade. Por isso, haveria uma terceira posição entre o utilitarismo e o formalismo estrito, combinando o “dever-ser” com o Ser e o consequencialismo nas ações éticas, afirmando, assim, o caráter da universalidade do bem.

Portanto, o utilitarismo, apesar de seus limites, abre possibilidades para pensarmos o bem como universalidade e mesmo como possibilidade de criticarmos uma determinada concepção de mundo particular em prol de uma universalidade que não exclui a noção de bem. Este, como vimos em Aristóteles, só se concretiza como universalidade da *polis*, que carrega a particularidade como momento determinante da universalidade. Habermas, entretanto, não tematiza uma ontologia em seu quadro referencial teórico; sua solução é sempre a defesa de uma ética deontológica.

Além disso, Habermas sofre críticas que são essenciais para repensarmos seu projeto, a partir também da própria tradição de filosofia transcendental. Apel destaca que o fundamento normativo do discurso não pode provir, como em Habermas, das relações fáticas de reconhecimento das formas de vida comunicativamente estruturadas.

Entretanto, mesmo considerando de extrema importância as críticas de Apel a Habermas, a tradição transcendental de filosofia mostra ser limitada para pensarmos o problema da ontologia e da metafísica, tal qual procuramos defender ao longo desta tese. Aqui articulamos uma outra crítica a Habermas que tem a ver, rigorosamente, com os limites da própria tradição transcendental de filosofia. Podemos dizer que se trata, para falarmos com Puntel, de um limite do quadro referencial teórico transcendental de filosofia e, no caso aqui em questão, do quadro referencial teórico habermasiano, centralizado apenas na pragmática.

Segundo Puntel, Habermas sempre privilegia a dimensão pragmática em relação à semântica. Há, em Habermas, um abismo que separa a dimensão pragmática da semântica, embora ele sempre argumente que são duas perspectivas inseparáveis. A passagem da subjetividade para a intersubjetividade não significou, em Habermas, uma superação do caráter central do sujeito na filosofia. Há apenas um deslocamento do sujeito para a intersubjetividade.

Do pressuposto metodológico da razão comunicativa, tal qual vimos ao longo da tese, Habermas deriva uma consequência temática drástica, isto é, a restrição do tema da filosofia à dimensão do mundo da vida, da pragmática e da intersubjetividade. Dessa forma, a abordagem habermasiana considera que as estruturas e práticas da comunicação do mundo da vida são a base única, última e decisiva do pensar filosófico, privilegiando a linguagem natural em sua integralidade. O resultado é que o problema do mundo, em Habermas, não é

explorado suficientemente em sua teoria, aparecendo apenas como pressuposição formal. Isso tem sérias consequências na análise habermasiana limitada acerca dos discursos religiosos, os quais se restringem à dimensão pragmática. A semântica, então, é reduzida à pragmática, referência central de toda a filosofia de Habermas.

Ele ignora ou tenta fazer desaparecer questões filosóficas que tradicionalmente seriam chamadas *metafísicas*. As tentativas de Habermas de abordar questões filosóficas centrais, sem deixar de ser fiel ao pensamento pós-metafísico, conduziram-no a problemas fundamentais, obscuridades, incoerências, ausências de esclarecimentos e soluções.

Habermas não aprofunda o tema da religião em si, limitando-se a dizer que as religiões possuem intuições fundamentais e conteúdos indispensáveis que a razão secular não pode desprezar. Ora, ele deveria aprofundar afirmações tão significativas. Em Habermas, há um caráter restritivo da análise da linguagem. Ele considera apenas um dos seus componentes (a pragmática) como determinante. Por conseguinte, Habermas não tem condições de articular uma ontologia e uma metafísica.

Nesse sentido, haveria um limite da estrutura da racionalidade procedimental, que não engloba a dimensão do homem como um todo (como ente e suas interconexões) nem aquela dimensão que possibilita a interconexão de todas as interconexões: o Ser primordial. Isso simplesmente não é articulado ou tematizado no quadro referencial teórico do pensamento pós-metafísico.

Falta, em Habermas, uma reflexão sobre a compreensão da religião como espaço de articulação do sentido da vida, bem como uma leitura do fenômeno religioso a partir de uma teoria do Ser em si mesmo e em seu todo. A filosofia, como vimos com Puntel, deve levantar a questão de como interpretar o fenômeno religioso com base num quadro teórico-filosófico; no caso aqui em questão, uma teoria abrangente da realidade, uma teoria do Ser. A religião é uma atividade humana, o que significa dizer que é na esfera de uma teoria filosófica sobre o homem que ela encontra o lugar próprio para sua reflexão filosófica.

Segundo Puntel, a filosofia precisaria esclarecer a partir de si mesma a dimensão que, para as religiões, representa o ponto de referência central, ou seja, aquilo que as religiões denominam de “Deus”, algo inexistente em Habermas. Ele não tematiza o fato de que a racionalidade autenticamente universal possui também um fundamento na estruturalidade das próprias coisas: o discurso religioso sempre tem a ver com o universo e o Ser em seu todo. Nesse sentido, Eikrem, seguindo Puntel, aponta-nos para um caminho *pós-habermasiano* no entendimento da religião também como dimensão ontológica. Não se trata de negarmos as

contribuições de Habermas, mas de avançarmos para além de uma concepção estritamente pragmática dos discursos religiosos.

Por isso, sem a consideração da dimensão ontológica e metafísica, como falta em Habermas, os discursos religiosos não podem ser filosoficamente compreendidos. A religião seria a expressão dessa experiência abrangente. O problema, como vimos ao longo da tese, é que Habermas não levanta a questão de Deus; ele só fala da religião como uma atividade humana e, portanto, de seu conteúdo ético. Deus, considerado um tema metafísico, não tem lugar em seu pensamento. Por isso, sua visão do religioso é extremamente estreita, pois a religião tudo fala a partir da referência a Deus.

Determinante, portanto, é avançarmos para uma perspectiva *pós-habermasiana*, reconhecendo a importância da tematização da esfera ontológica e metafísica, algo impossível numa concepção de racionalidade estritamente formal e articulada à luz apenas da pragmática, como em Habermas. Reconstruir tal visão sistemática é certamente um dos maiores desafios e tarefas da filosofia para os dias de hoje, mostrando não apenas a dimensão dos entes e suas interconexões, mas se perguntando também pela dimensão que possibilita a interconexão de todas as interconexões, algo que se relaciona sempre com os discursos religiosos.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ALVARENGA, N. Verdade, contingência e falibilismo: a teoria discursiva da verdade de J. Habermas à luz das críticas de A. Wellmer. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 26, n. 86, p. 347-373, 1999.
- ANDERSON, P. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- APEL, K.-O. A ética do discurso diante da problemática jurídica e política: as próprias diferenças de racionalidade entre moralidade, direito e política podem ser justificadas normativa e racionalmente pela ética do discurso? In: APEL, K.-O.; OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. (Org.). *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004a. p. 105-144.
- APEL, K.-O. Dissolução da ética do discurso? In: APEL, K.-O.; OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. (Org.). *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004b. p. 201-321.
- APEL, K.-O. Fundamentação normativa da “teoria crítica”: recorrendo à eticidade do mundo da vida? In: APEL, K.-O.; OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. (Org.). *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004c. p. 23-78.
- ARAÚJO, L. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, J. *Fé e saber*. São Paulo: Unesp, 2013. p. XIII-XX.
- ARAÚJO, L. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola, 2010.
- ARAÚJO, L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- ARAÚJO, L. Tolerância e reconhecimento em Habermas. In: MARTINS, C.; POKER, J. *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: Fap-Unesp, 2014. p. 273-289.
- ARENDT, H. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARISTÓTELES. *A política*. 2. ed. Bauru: Edipro, 2009a.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009b.
- ARMSTRONG, K. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AUSTIN, J. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- AVRITZER, L. *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: UFMG, 1996.

AVRITZER, L.; COSTA, S. Teoria crítica, democracia e esfera pública: concepções e usos na América Latina. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 47, n. 4, p. 703-728, 2004.

BENHABIB, S. *Las reivindicaciones de la cultura*. Buenos Aires: Ratz, 2006.

BENHABIB, S. Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, C. (Ed.). *Habermas and the public sphere*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1992. p. 73-98.

BENHABIB, S. Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática. In: WERLE, D.; MELO, R. (Org.). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Singular, 2007. p. 47-79.

BIGNOTTO, N. (Org.). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

BRAGA, A. *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

CANDIOTI, M. El realismo pragmático en la concepción habermasiana de la verdad. In: PINZANI, A.; LIMA, C.; DUTRA, D. (Org.). *O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*. Florianópolis: Nefipo, 2008. p. 34-50.

CARVALHO, M. Por uma ética ilustrada e progressista: uma defesa do utilitarismo. In: OLIVEIRA, M. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 99-117.

CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1997.

CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CHAMBERS, S. A política da teoria crítica. In: RUSH, F. (Org.). *Teoria crítica*. 2. ed. Aparecida: Idéias e Letras, 2008. p. 263-294.

CREMASCHI, S. Tendências neo-aristotélicas na ética atual. In: OLIVEIRA, M. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 9-30.

CUNICO, G. A religião além dos limites da razão comunicativa. In: PENZO, G.; GIBELLINI, R. (Org.). *Deus na filosofia do século XX*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 507-519.

DERRIDA, J. Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos. In: BORRADORI, G. (Org.). *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 95-145.

DUTRA, D. Da revisão do conceito discursivo de verdade em *Verdade e justificação*. *Ethics@*, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 219-231, 2003.

DUTRA, D. Rousseau e Habermas. *Argumentos: Revista de Filosofia*, Fortaleza, n. 4, p. 55-77, 2012.

EIKREM, A. *Being in religion: a journey in ontology from pragmatics, through hermeneutics to metaphysics*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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

FARIAS, F. *A globalização e o estado cosmopolita: as antinomias de Jürgen Habermas*. São Paulo: Cortez, 2001.

FAUSTO, R. *A esquerda difícil: em torno do paradigma e do destino das revoluções do século XX e alguns outros temas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FERRY, L.; GAUCHET, M. *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* Rio de Janeiro: Difel, 2008.

FIORENZA, F. The church as a community of interpretation: political theology between discourse ethics and hermeneutical reconstruction. In: FIORENZA, F.; BROWNING, D. (Org.). *Habermas, modernity and public theology*. New York: Crossroad, 1992. p. 66-91.

FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

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

FRANÇA, C. A problemática incorporação do realismo na pragmática-formal de Jürgen Habermas. In: CARVALHO, M. (Org.). *Teoria crítica*. Coleção XI Encontro ANPOF, 2015. p. 159-173.

FRANÇA, C. A proposta de Habermas de fundamentação cognitivista da moral e sua analogia com a verdade. *Revista Reflexões*, Fortaleza, v. 5, n. 8, p. 144-166, 2016.

GAUCHET, M. *La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998.

GAUCHET, M. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

HABERMAS, J. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. 3. ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1980.

HABERMAS, J. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002a.

HABERMAS, J. A minha crítica à razão laicista. *La Repubblica*. 27 mar. 2015.

HABERMAS, J. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002b.

HABERMAS, J. *An awareness of what is missing: faith and reason in a post-secular age*. Cambridge: Polity, 2010.

HABERMAS, J. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991a.

HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983a.

HABERMAS, J. *Die Einbeziehung des Aderen: studien zur politischen theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a. v. 1.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b. v. 2.

HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, J. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991b.

HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratische Rechartstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992a.

HABERMAS, J. *Fé e saber*. São Paulo: Unesp, 2013.

HABERMAS, J. *Fragmentos filosóficos-teológicos: de la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madrid: Trotta, 1999a.

HABERMAS, J. Fundamentalismo e terror. In: BORRADORI, G. (Org.). *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004b. p. 37-56.

HABERMAS, J. Further reflections on the public sphere. In: CALHOUN, C. (Ed.). *Habermas and the public sphere*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1992b. p. 421-461.

HABERMAS, J. *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001a.

HABERMAS, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983b.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. São Paulo: Unesp, 2014.

HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches denken II*. Aufsätze und Repliken. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012a.

HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002c.

HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004c.

HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983c.

HABERMAS, J. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

HABERMAS, J. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: 70, [s.d.].

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 2001b.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo 1: racionalidade da ação e racionalidade social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo 2: sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes, 2012c.

HABERMAS, J. *Textos e contextos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001c.

HABERMAS, J. *Theorie des Kommunikativen Handelns I: Handlungsrationatität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981a.

HABERMAS, J. *Theorie des Kommunikativen Handelns II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981b.

HABERMAS, J. Transcendence from within, transcendence in this world. In: FIORENZA, F.; BROWNING, D. *Habermas, modernity and public theology*. New York: Crossroad, 1992c. p. 226-250.

HABERMAS, J. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004d.

HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999b.

HABERMAS, J. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia do direito*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

HEIDEGGER, M. *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.

HEIDEGGER, M. *Brief Heideggers an Husserl vom 22.10.1927*. *Husserliana: Husserls Gesammelte Werke*, v. IX, Den Haag: Nijhoff, 1962, Anlage 1.

HEIDEGGER, M. *Identidade e diferença*. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.

HEIDEGGER, M. *Que é metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1973c.

HERRERO, F. Ser e Deus na filosofia sistemático-estrutural de Puntel. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 39, n. 124, p. 205-236, 2012.

HONNETH, A. A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: 34, 2003.

HONNETH, A. Teoria crítica. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (Org.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Unesp, 1999. p. 501-552.

JAY, M. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Sociais. 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JAY, M. *Marxism & totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*. California: University of California, 1984.

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: 70, 2009.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1974a.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974b.

KANT, I. *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?* In: KANT, I. *Immanuel Kant: textos seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.

KENNY, M. *Religion and public reason: a comparison of the positions of John Rawls, Jürgen Habermas and Paul Ricoeur*. Berlin/Boston: Gruyter, 2014.

- LAFONT, C. Verdad, saber y realidad. In: GIMBERNAT, J. (Org.). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997. p. 239-260.
- LALONDE, M. *Critical theology & the challenge of Jürgen Habermas: toward a critical theory of religious insight*. New York: Peter Lang, 1999.
- LIMA, C. Ética de coerência dialética. In: OLIVEIRA, M. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 207-223.
- LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.
- LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. São Paulo: Unesp, 2014.
- LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*. Brasília, DF: UnB, 1980.
- LUHMANN, N. *Poder*. Brasília, DF: UnB, 1985.
- LUHMANN, N. *Sociologia do direito I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- LYOTARD, F. *A condição pós-moderna*. 13. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- MAGALHÃES, T. A idéia de liberalismo político em J. Rawls: uma concepção política de justiça. In: OLIVEIRA, M.; AGUIAR, O.; SAHD, L. (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 251-270.
- MARCONDES, D. *A pragmática na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- MARCONDES, D. *Filosofia analítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- MCCARTHY, T. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. 5. ed. Madrid: Tecnos, 2013.
- MCCARTHY, T. Rationality and relativism: Habermas's 'overcoming' of hermeneutics. In: THOMPSON, J.; HELD, D. (Ed.). *Habermas: critical debates*. Massachusetts, Cambridge: The MIT, 1984. p. 57-78.
- MELO, R. *Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- MENDIETA, E. Un diálogo sobre lo divino y lo humano. In: HABERMAS, J. *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001. p. 197-224.
- MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (Ed.). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University, 2011.

- METZ, J. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- MILL, S. *Utilitarismo*. São Paulo: Escala, 1996.
- MOREIRA, L. *Fundamentação do direito em Habermas*. 3. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.
- NOBRE, M. *A teoria crítica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- NOBRE, M. Max Horkheimer: a teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2008. p. 35-52.
- OLIVEIRA, J. C. C. Ação comunicativa e democracia: por uma política deliberativa em Jürgen Habermas. 2009. 107 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.
- OLIVEIRA, M. A. *A filosofia na crise da modernidade*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- 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.
- OLIVEIRA, M. A. *Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Paulus, 2012a.
- OLIVEIRA, M. A. *Diálogos entre razão e fé*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- OLIVEIRA, M. A. É a filosofia uma pragmática? *Revista Tempo Brasileiro: Jürgen Habermas - 80 anos*, Laranjeiras, n. 181-182, p. 103-126, 2010.
- OLIVEIRA, M. A. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995.
- OLIVEIRA, M. A. *Ética e sociabilidade*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- OLIVEIRA, M. A. Ética intencionalista-teleológica em Vittorio Hösle. In: OLIVEIRA, M. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2015a. p. 235-255.
- OLIVEIRA, M. A. *Ética, direito e democracia*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010b.
- OLIVEIRA, M. A. Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. In: APEL, K.-O.; OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. (Org.). *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004. p. 145-176.
- OLIVEIRA, M. A. Neo-pragmatismo de Richard Rorty x teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas. *Revista Educação em Debate*, Fortaleza, v. 1-2, n. 53, p. 19-44, 2008.

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. Os desafios da ética contemporânea. *Revista Praia Vermelha: Estudos de Política e Teoria Social*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 18-19, 1997.

OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta linguístico-pragmática na Filosofia contemporânea*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015b.

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, 2015c.

OLIVEIRA, M. A. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: PUCRS, 1993.

OLIVEIRA, M. A. Teoria do ser primordial como tarefa suprema de uma filosofia sistemático-estrutural. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, p. 53-79, 2012b.

PUNTEL, L. *A filosofia como discurso sistemático: diálogos com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes*. São Leopoldo: Unisinos, 2015a.

PUNTEL, L. A filosofia e a questão de Deus: um novo enfoque sistemático. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 42, n. 134, p. 365-395, 2015b.

PUNTEL, L. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

PUNTEL, L. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 40, n. 127, p. 173-223, 2013.

PUNTEL, L. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

RABENHORST, E. Dever e obrigação. In: FELIPE, S. (Org.). *Justiça como equidade: fundamentação e interlocuções polêmicas* (Kant, Rawls e Habermas). Florianópolis: Insular, 1998. p. 291-300.

RAMOS, C. A crítica comunitarista de Walzer à teoria da justiça de John Rawls. In: FELIPE, S. (Org.). *Justiça como equidade: fundamentação e interlocuções polêmicas* (Kant, Rawls e Habermas). Florianópolis: Insular, 1998. p. 231-246.

RAWLS, J. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REPA, L. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Esfera Pública, 2008a.

- REPA, L. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008b. p. 161-182.
- REPOLÊS, M. *Habermas e a desobediência civil*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.
- RIBEIRO, G. As críticas à prioridade do justo sobre o bem na ética discursiva de Jürgen Habermas. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 113-136, 2011.
- RICOEUR, P. *A ideologia e a utopia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.
- RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.
- RORTY, R. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, J. C. (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005b. p. 103-162.
- ROUANET, S. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ROUANET, S. Habermas e a religião. *Revista Tempo Brasileiro: Jürgen Habermas - 80 anos*, Laranjeiras, n. 181-182, p. 143-153, 2010.
- ROUSSEAU, J. *Do contrato social*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- ROUSSEAU, J. *Emílio ou Da Educação*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SCHMIDT, J. A Dialogue in which there can only be winners. In: HABERMAS, J. *An Awareness of what is missing: faith and reason in a post-secular age*. Cambridge: Polity, 2010. p. 59-71.
- SIEBENEICHLER, F. B. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo I: racionalidade da ação e racionalidade social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. VIII-XXVI.
- SIEBERT, R. *The critical theory of religion – The Frankfurt School: from universal pragmatic to political theology*. Berlin/New York: Mouton, 1985.
- SILVA, F. Democracia deliberativa. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008. p. 173-197.
- SOUZA, J. Charles Taylor e a relação entre cultura, democracia e reconhecimento social. In: OLIVEIRA, N.; SOUZA, D. (Org.). *Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: PUCRS, 2003. p. 599-618.
- TAYLOR, C. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

TAYLOR, C. O que significa secularismo?. In: ARAÚJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (Org.). *Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: UERJ, 2012. p. 157-195.

TAYLOR, C. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TAYLOR, C. Why We need a radical redefinition of secularism. In: MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (Ed.). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University, 2011. p. 34-59.

THOMPSON, J. B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

THOMPSON, J. B. Universal pragmatics. In: THOMPSON, J.; HELD, D. (Org.). *Habermas: critical debates*. Massachusetts, Cambridge: The MIT, 1984. p. 116-133.

TOURAINÉ, A. *O pós-socialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.

VALADIER, P. Crise da racionalidade, crise da religião. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45, n. 126, p. 283-300, 2013.

VAZ, L. *Antropologia filosófica*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2006. v. 1.

VOIROL, O. A esfera pública e as lutas por reconhecimento: de Habermas a Honneth. *Cadernos de Filosofia Alemã XI*, São Paulo, n. 11, p. 33-54, 2008.

WEBER, M. Religião e racionalidade econômica. In: COHN, G. (Org.). *Weber: sociologia*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1986. p. 142-159.

WERLE, D. L.; MELO, R. S. Construtivismo não metafísico e reconstrução “pós-metafísica”: o debate Rawls-Habermas. In: NOBRE, M.; REPA, L. (Org.). *Habermas e a reconstrução*. Campinas: Papyrus, 2012. p. 169-295.

WERLE, D. L.; MELO, R. S. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008. p. 183-198.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

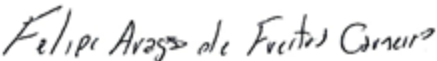
ZABATIERO, J. A religião e a esfera pública. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 12, p. 139-159, 2008.

ANEXO A – DECLARAÇÕES DE REVISÃO E DE NORMALIZAÇÃO

DECLARAÇÃO DE REVISÃO DO VERNÁCULO

Declara-se, para constituir prova junto aos órgãos interessados, que, por intermédio do profissional infra-assinado⁵³, foi procedida a correção gramatical e estilística da tese intitulada **Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico**, de autoria de Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, razão por que se firma a presente declaração, a fim de que surta os efeitos legais, nos termos do novo Acordo Ortográfico Lusófono, vigente desde 1º de janeiro de 2009.

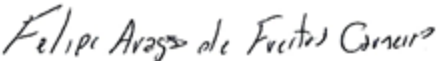
Fortaleza-CE, 1º de abril de 2017.


 Felipe Aragão de Freitas Carneiro

DECLARAÇÃO DE NORMALIZAÇÃO

Declara-se, para constituir prova junto aos órgãos interessados, que, por intermédio do profissional infra-assinado, foi procedida a correção gramatical e estilística da tese intitulada **Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico**, de autoria de Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, razão por que se firma a presente declaração, a fim de que surta os efeitos legais, nos termos do novo Acordo Ortográfico Lusófono, vigente desde 1º de janeiro de 2009.

Fortaleza-CE, 1º de abril de 2017.


 Felipe Aragão de Freitas Carneiro

⁵³ Número do registro: 89.931. E-mail: <fafc17@hotmail.com>.