

IX Simpósio Internacional Filosófico-Teológico – FAJE
V Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião – PUC Minas
Secularização, Religião e Sociedade

Paulo Sérgio Araújo
Mestre em Ciências da Religião - PUC Minas:
professorpsa@yahoo.com.br
paulgioaraujo@yahoo.com.br

Rua Bogotá – 263 apto 202- Jd. América- BH.
Prof. e Coordenador de Ensino Religioso no Colégio Santo Agostinho BH.
Pesquisador do CNPQ grupo de pesquisa: Religião e Relativismo: Encontro e
Alteridade do Programa de Pós-graduação do Mestrado Ciências da Religião da
PUC Minas.

Pensamento pós-metafísico: uma transcendência a partir de dentro em Jürgen Habermas.

Palavras chave: metafísica, transcendência, virada linguística, esfera pública, racionalidade e religião.

Resumo

Com a substituição da metafísica clássica por uma racionalidade procedimental, constituída a partir da virada linguística pragmática e por isso, pós-metafísica, ocorre uma significativa transformação, no lugar de conceitos de substância aparecem conceitos de funções. O que revela o novo papel que a própria filosofia tem que assumir ao tratar temas que envolvam posicionamentos políticos e religiosos no âmbito da esfera pública. Esta conjectura reivindica dos sujeitos, condições reflexivas que somente uma transcendência a partir de dentro poderá assegurar. Sob essas condições, os processos de personalidade e individualidade, expressos por meio da formação discursiva da opinião e da vontade, tornam-se fundamentais indicando a transformação da filosofia. Pretendemos apresentar os motivos do pensamento pós-metafísico, sua ação reflexiva e até mesmo indagar, em última instância, se os pressupostos intrínsecos a ele apresentaria condições para uma nova metafísica.

Habermas ao refletir a respeito do papel da filosofia, ou do filósofo em nosso contexto reconhece que “a situação do filosofar atual tornou-se intransparente.” (HABERMAS, 1990, p. 37), essa intransparência ou obscuridade, segundo ele, está relacionada à posição com relação à metafísica.

O desafio é analisar até que ponto o paradigma da linguagem superou os pressupostos metafísicos e a racionalidade moderna nos moldes postulados pela filosofia da consciência. Assim também, destacar as novas relações intersubjetivas nos moldes de uma virada linguístico pragmático habermasiana, sendo essa, a também chamada transcendência a partir de dentro ou razão destranscedentalizada.

1 Substituição da metafísica clássica por uma racionalidade procedimental

Habermas aponta quatro aspectos fundamentais para a compreensão do pensamento metafísico. De um modo geral, as diversas correntes metafísicas defendem em comum a existência de um ser como fundamento.

Vejamos os exemplos apresentados por Habermas:

Pensamento da identidade. A filosofia antiga herda do mito o olhar dirigido ao todo; distingui-se deste, porém, no nível conceitual, no qual ela refere tudo a um único elemento. As origens não são mais atualizadas através de narrativas com elevado teor de plasticidade como se fossem a cena primordial e o começo das correntes de gerações, como as primeiras no *mundo*; estes começos são subtraídos às dimensões de espaço e tempo, transformados abstratamente num elemento primeiro que, na qualidade de infinito, é contraposto ao mundo dos finitos ou é visto como subjacente a estes. (HABERMAS, 1990, p.39).

Por meio deste primeiro exemplo podemos compreender a própria ideia de uma crença na existência de um ser, de uma essência, naquilo que é. E sua legitimação aloja-se na imutabilidade projetada como a consciência coletiva. É a partir desse elemento constitutivo, que a religião se nutre para sobreviver, bem como os seus subtemas ou conceitos que a constituem, como: religiosidade, mito etc, são analisados por Habermas, relacionando ao processo de evolução social.

Na obra *Teoria da Ação Comunicativa II*, Habermas (2003e) toma a análise de Émile Durkheim a respeito do ideário normativo que constitui a autoridade do sagrado do mito. Para isso, realiza uma investigação a respeito desses pressupostos e identifica, na teoria sociológica de Durkheim, uma abordagem de intencionalidade funcionalista a respeito do sacro. A funcionalidade dessa análise se

mostrou imprescindível para a teoria da sociedade, na medida em que descreve a vinculação da moral com o sagrado.

O segundo aspecto do pensamento metafísico é o Idealismo. Sendo esse pensamento

O uno e o todo resultam de um esforço heroico do pensamento: o conceito do ser surge no momento da passagem do nível conceitual da narrativa para o esclarecimento dedutivo que segue o modelo da geometria. Daí a razão de ser estabelecida, desde Parmênides, uma relação *íntima* entre o pensamento abstrativo e seu produto, o ser; e Platão tira disso a consequência, de que a ordem fundadora da unidade, que subjaz, como essência, na variedade dos fenômenos, é de natureza conceitual. (HABERMAS, 1990, p.39).

Esta perspectiva platônica foi cristianizada por Agostinho e revestiu-se de uma *prima face*, nos moldes do catolicismo. Destaca-se a ideia de que desde fora do mundo é capaz de deduzir o mundo como um todo. Esse fundamento deve ser buscado pela comunidade de fiéis e guarda uma dimensão ontoteológica, dever ser.

O penúltimo aspecto indicado por Habermas é a:

Prima philosophia como filosofia da consciência. O nominalismo e o empirismo têm o mérito de terem descoberto as contradições do princípio metafísico e de terem descoberto as contradições radicais. O pensamento nominalista enfraquece as *formae rerum* rebaixando-as a *signa rerum* que o sujeito cognoscente simplesmente subordina às coisas-nomes que afixamos às coisas. (HABERMAS, 1990, p.40).

O primado da autoconsciência determinativa, a relação do sujeito cognoscente consigo mesmo, desde Descartes, oferece-nos a chave para as representações que temos dos objetos. Neste ínterim, afirma nosso autor que “[...] o pensamento da identidade e a doutrina das ideias, na base da subjetividade, entrevista no momento da passagem do paradigma da ontologia para o do mentalismo.” (HABERMAS, 1990, p.41).

O pensamento moderno, na formulação da autoconsciência foi sintetizado nestes moldes por Habermas: “a autoconsciência, ou é conduzida a uma posição fundamental, como fonte espontânea de realizações transcendentais, ou é elevada a categoria de absoluto, como espírito.” (HABERMAS, 1990, p.41). Tudo, que há, segundo ele, é referido ao uno como sendo resultante da subjetividade produtora.

Nesta citação, ele apresenta sinteticamente as características fundamentais de dois sistemas teóricos o kantismo e o hegeliano, ambos fundamentos de seu trajeto teórico para a teoria da ação comunicativa.

Todavia, o ponto fundamental aqui é que a razão é acionada de modo fundamentalista. “A razão surge como uma reflexão, ao mesmo tempo totalizadora e

autoreferente. Esta assume a herança da metafísica na medida em que garante o primado da identidade frente à diferença e precedência da ideia frente à matéria. (HABERMAS, 1990, p.41).

Por fim, o conceito forte de teoria.

Recorda-nos Herrero (2002), que “a cultura ocidental é uma cultura da razão, na qual a razão é o foco ordenador de todos os discursos. Consequência disso é que todos os âmbitos da vida foram submetidos a uma teorização. (HERRERO, 2002, p.09).

Sinteticamente este aspecto que possui intrínseco a ideia metafísica de sistematização, teorização ou domínio da verdade, poderá ser assim entendido por Habermas:

A teoria é afetada pela maneira como está inserida numa forma de vida exemplar. Ela abre aos poucos um acesso privilegiado à verdade, ao passo que o caminho do conhecimento teórico continua inacessível à maioria. A teoria exige o abandono do enfoque natural mundano e promete o contato com o extraordinário. [...] Na época da modernidade, o concito de teoria perde esta ligação com o evento sagrado. Perde também o caráter naturalmente elitista, que se ameniza, assumindo a forma de um privilégio social. O que se mantém é a interpretação idealista do distanciamento em relação ao contexto de interesses e da experiência cotidiana. (HABERMAS, 1990, p.42).

É contrariando esta maneira de fazer filosofia ou mesmo desses arca bolsos teóricos, que Habermas vai edificar sua maneira de pensar a filosofia. Que está diretamente conectado ao mundo da vida lócus pelo qual se retroalimenta sua teoria do agir comunicativo.

Até o presente momento apresentamos segundo Habermas, os aspectos do pensamento metafísico. Passaremos agora a explicitar sistematicamente a racionalidade dos procedimentos.

1.2 Racionalidade procedimental.

No entender de Habermas, a filosofia poderá permanecer fiel às origens metafísicas somente quando: “[...] puder pressupor que a razão cognoscente reencontra no mundo estruturado racionalmente ou enquanto ela mesma empresta à natureza ou à história uma estrutura racional, seja ao modo de uma fundamentação transcendental, seja pelo caminho de uma penetração dialética do mundo.” (HABERMAS, 1990, p. 44).

Com essa premissa apresentada, podemos adiantar em dizer que o pensamento defendido por ele se distância de uma da metafísica, pois, parte de pressupostos a serem construídos intersubjetivamente levando em consideração que a reflexibilidade racional aberta à construção permanente não encontra nos aspectos da metafísica, condições para o telos do entendimento mútuo das comunidades discursivas.

O horizonte aberto pela *Teoria da Ação Comunicativa*, por Habermas (1981) interpreta as ações sociais na dimensão de uma prática discursiva, que vem formulada através da busca constante pelo entendimento que compõe o *telos* a ser alcançado intersubjetiva e intramundaneamente, ou seja, sem apetrechos metafísicos de relações legitimadas. Esse entendimento a ser alcançado nos remete ao conceito do agir comunicativo que opera um processo dialético da razão, acionada pelo desempenho discursivo das pretensões de validade das emissões linguísticas, essas ligadas às pressuposições comunicativas do discurso.

Compreender a racionalidade comunicativa habermasiana significa que podemos entender a necessidade de compor uma nova maneira de ação social, pois é no liame social que essa razão se constitui uma perspectiva ética que perpassa as ações políticas. Tudo isso procede dos moldes da democracia republicana, cuja estrutura passa a se operacionalizar de maneira comportamental ou deliberativa.

No direito, a racionalidade comunicativa serve de suporte à crítica da positivação das leis, tanto quanto a objetivação do direito, que segundo Habermas, necessita de abertura à reflexividade da ética do discurso para reconhecer a facticidade dos envolvidos. Assim, os destinatários do próprio direito precisam ser ouvidos nos seus assentimentos e na constituição das leis, tendo em vista a funcionalidade democrática que poderá se erguer aos moldes do entendimento discursivo, de modo a que todos os destinatários possam também se tornar legisladores, ou seja, participantes das instâncias do direito.

No campo da moral, a reformulação dos preceitos que estabelecem o dever ser das relações que compõem do cotidiano até às regras de convivência no rol do liame social, presente nos discursos religiosos, necessita engajar-se na dialética da razão, no marco racional da discursividade.

Essas observações refletem o engajamento social da teoria da ação comunicativa sustentada por uma razão aberta, como se costuma intitulá-la, devido ao fato de seu caráter de constituição e articulação estar sempre direcionado ao aspecto construtivista de verdades que não são dadas, mas erigidas na correção reguladora dos discursos práticos.

Ao analisar o papel social da racionalidade comunicativa de Habermas, destaca McCarthy que “[...] a intenção básica de Habermas ao desenvolver a teoria da competência comunicativa era proporcionar um fundamento teórico-normativo para a investigação social.” (MCCARTHY, 1978, p. 385). Em seguida, salienta que as condições pragmático-universais não podem sozinhas cumprir essa tarefa, pois,

segundo ele, esse “[...] é o ponto principal entre a teoria geral da comunicação e a metodologia da investigação social da teoria da socialização.” (MCCARTHY, 1978, p. 385).

Nesse sentido, cumpre um papel importante a teoria da socialização de Parsons, reinterpretada por Habermas; ela possibilita compreender as formas de reprodução da sociedade, baseando-se na reprodução dos membros competentes, discursivamente, do mesmo modo como as formas das identidades individuais se ligam, intimamente, às de integração social.

Assim, pensar a racionalidade comunicativa é pensar uma perspectiva que fornece elementos factíveis às condições de vida de uma sociedade; esta poderá, por meio dos mecanismos de reprodução social, pensar democraticamente seus conflitos mais latentes, idêntico ao papel da religião no âmbito público, ao nível discursivo, ou seja, não se precisa recorrer ao arsenal contrafático da violência que revela o lado estratégico e nefasto da razão que objetualiza e aniquila o outro, diante de situações de dissenso.

Assim, para Habermas

O conceito de racionalidade tem conotações baseadas, em última análise, na força não coercitiva, unificante e geradora de consenso discursivo argumentativo, em que diferentes participantes superam suas visões meramente subjetivas e, devido à convicção racionalmente motivada, se asseguram tanto a unidade do mundo da vida objetivo, quanto a intersubjetividade de seu mundo da vida. (HABERMAS, 2003d, p. 10).

O caráter da razão comunicativa diante de um dissenso significa predisposição para retomar a discussão, ampliando a participação e recorrendo às pretensões de validade, de forma a assegurar, numa perspectiva ética, a força do melhor argumento. Este passa, por conseguinte, a atender à perspectiva da melhoria de vida de todos os afetados e participantes das decisões democráticas. Nesse ínterim, agir comunicativo e agir social se entrelaçam.

Para se compreender a amplitude expressa nessa racionalidade, recorreremos a um questionamento de Aragão: “[...] mas qual o critério que permitiria aos participantes de uma situação de comunicação questionar os conteúdos de uma tradição cultural, do sistema social ou de uma forma de personalidade?” (ARAGÃO, 2002, p. 120).

Segundo ela,

[...] Habermas propõe o critério de racionalidade, mas entendido para além do aspecto meramente cognitivo-instrumental do conhecimento, julgado à luz das pretensões de verdade. Ele amplia para englobar também os aspectos prático-morais e prático-estéticos, onde as pretensões de validade de correção ou justeza das normas de autenticidade ou veracidade das expressões subjetivas passam a poder submeter a critérios de racionalidade, uma vez que sejam embasadas em razões sólidas ou fundamentos criticáveis. (ARAGÃO, 2002, p. 120).

Nessas condições, todos os conteúdos podem ser analisados em nível discursivo e poderão ser válidos ou não, dependendo das condições estabelecidas aos moldes dessa racionalidade, o que permitem tomadas de posição abertas à crítica. Tal procedimento poderá tornar aceitável e reconhecido, intersubjetivamente, qualquer conteúdo em discussão.

O detalhamento da estrutura da racionalidade comunicativa nos permitirá reconhecer o caráter conciliatório com o mundo da vida que a racionalidade subjetiva fez questão de cindir. Essa perspectiva constitui um marco importante para se viabilizar um entendimento possível entre razão e religião no espaço público.

A razão comunicativa, descoberta como racionalidade originária do mundo da vida, é impensável sem a descoberta da linguagem como *medium* constitutivo de todo sentido e validade. Ela supera a razão monológica defendida pela filosofia da consciência; constitui-se razão essencialmente dialógica e, portanto, intersubjetiva, que se exprime na afirmação e resolução de pretensões de validade, sustentando-se na base de todo processo de entendimento.

Contudo, a racionalidade comunicativa não é inerente “[...] à linguagem *per se*, mas à aplicação comunicativa de expressões linguísticas.” (HABERMAS, 2004b, p. 107), ou seja, “[...] nem todo uso da linguagem é comunicativo [...], e nem toda comunicação linguística visa a entendimento mútuo na base de pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas.” (HABERMAS, 2004b, p. 125).

O uso comunicativo de expressões linguísticas serve para expressar intenções de um falante, apresentar estados de coisas e produzir relações interpessoais com uma segunda pessoa. Nisso se espelham os três aspectos do entender-se/com alguém/a respeito de algo. Logo, se pretendemos compreender o que Habermas entende por razão comunicativa, devemos examinar o que significa dizer que a mediação linguística permite aos sujeitos entender-se entre si sobre algo.

Ao comunicar-se com um ouvinte sobre algo, o falante, por meio de atos de fala, expressa, simultaneamente, conteúdo proposicional, oferta de relação

interpessoal e intenção. Estabelece, pois, relação com a coisa representada, relação com pelo menos um ouvinte e, além disso, exprime uma intenção. Relaciona-se, portanto, ao mesmo tempo, com alguma coisa no mundo objetivo, entendido como conjunto de estados de coisas, ou seja, “[...] como a totalidade daquilo que é ou poderia ser o caso” (HABERMAS, 2003a, p. 41), com um tanto no mundo social, entendido como conjunto dos ordenamentos sociais, isto é, “[...] como a totalidade de relações interpessoais reguladas de um modo legítimo [...]” (HABERMAS, 2003a, p. 41); finalmente, com algo no mundo subjetivo “[...] como a totalidade das vivências manifestáveis, às quais tem um acesso privilegiado.” (HABERMAS, 2003a, p. 41).

Em síntese, ao se proferir algo a alguém, o falante espera que o que foi proferido por ele possa ser compreendido e aceito como válido, pelo ouvinte. A compreensão e validade dos proferimentos são avaliadas a partir da aceitação ou recusa de pretensões estabelecidas implicitamente com o proferido. A estrutura performativa presente na comunicação constitui um “[...] componente que especifica que pretensão de validez coloca o falante com seu proferimento, como a coloca em defesa do que o faz.” (HABERMAS, 2003d, p. 357).

As pretensões levantadas se relacionam diretamente ao mundo ou marco categorial em que o seu conteúdo indica o tipo de relação a ser estabelecida. Desta forma, ao relacionar-se com os mundos objetivo, social e subjetivo, o falante levanta em cada caso uma pretensão de validade.

Relacionando-se com o mundo objetivo, o falante espera que o conteúdo proposicional do ato da fala seja aceito como verdadeiro; ao relacionar-se com o mundo subjetivo, deseja que suas intenções sejam tidas como verazes; e, ao relacionar-se com o mundo social, supõe que sua manifestação possa ser acolhida como correta. Isso significa que em todo ato de fala encontram-se implícitas quatro pretensões inevitáveis: pretensão à compreensibilidade, pretensão à verdade, à correção normativa e à veracidade.

Em relação à compreensibilidade,

[...] o falante associa com cada manifestação efetiva a pretensão de que a expressão simbólica proferida na situação dada pode ser entendida. Esta pretensão não poderá ser satisfeita (*eingelöst*) se falante e ouvinte não dominam a mesma língua. Em tal caso será necessário um esforço hermenêutico para chegar a um esclarecimento semântico. (HABERMAS, 1997c, p. 75).

Em decorrência, Habermas explicita que compreensibilidade “[...] é uma pretensão de validez que diz que disponho de uma determinada competência de

regra.” (HABERMAS, 1997c, p. 99). Com isso, “[...] um proferimento ou manifestação é compreensível quando está bem formado gramatical e pragmaticamente, de modo que todo aquele que domine os correspondentes sistemas de regras, pode gerar o mesmo proferimento ou manifestação.” (HABERMAS, 1997c, p. 99).

Por outro lado, as constatações, afirmações e explicações implicam pretensão de verdade. “Tal pretensão não tem razão de ser quando o estado de coisas afirmado não existe [...]” (HABERMAS, 1997c, p. 75). Isso porque, ao levantar essa pretensão, o falante procura comunicar algo acerca de uma realidade objetivada.

No que tange à pretensão de veracidade, ela está por sua vez diretamente relacionada com “[...] as manifestações expressivas em sentido estrito (sentimentos, desejos, manifestações da vontade).” (HABERMAS, 1997c, p. 75). Ela não pode ser satisfeita quando se comprova que o que o falante expressou não corresponde a suas intenções.

Sendo assim, “[...] todas as manifestações normativamente orientadas (como os mandamentos, os conselhos, as promessas etc.), implicam pretensão de correção. Esta não é legítima se as normas vigentes que subjazem às manifestações, não podem ser justificadas.” (HABERMAS, 1997c, p. 75). Ao levantar todas essas pretensões o falante se relaciona simultaneamente com os mundos formais: objetivo, social e subjetivo, ou seja, refere-se ao mesmo tempo a estados de coisas, a normas intersubjetivas e a vivências próprias.

Perante os atos de fala proferidos por um determinado falante, um ouvinte deve posicionar-se aceitando, questionando ou até mesmo recusando as pretensões de validade estabelecidas. O acordo ou o consenso entre falante e ouvinte, no entanto, não se restringe à aceitação parcial das pretensões levantadas, mas se apoia na validade das quatro pretensões estabelecidas. Sendo assim, para que o proferimento possa ser aceito como válido, por pelo menos um ouvinte, deve satisfazer às seguintes condições: a oração deve obedecer a estruturas gramaticais aceitas, o enunciado deve ser verdadeiro, a intenção do falante deve ser veraz e, a manifestação, normativamente correta.

A intenção intrínseca de um falante, ao comunicar-se com um ouvinte, é de buscar entender-se com alguém sobre algo. “Entendimento (*Verständigung*) significa a obtenção de um acordo (*Einigung*) entre os participantes na comunicação acerca da validade de um proferimento.” (HABERMAS, 2003e, p. 171).

É esse acordo que deve conduzir a uma “[...] comunidade intersubjetiva da compreensão mútua, do saber compartilhado, da confiança recíproca e da

concordância de uns com os outros [...]” (HABERMAS, 1997c, p.301). Somente atinge seu fim porque repousa sobre a base das pretensões de compreensibilidade, verdade, veracidade e correção normativa. Isso significa que, sempre que um falante procura entender-se com alguém sobre algo, sua intenção comunicativa compreende, simultaneamente, segundo Habermas,

[...] a) o realizar um ato de fala que seja correto em relação com o contexto normativo dado, para com isso poder estabelecer uma relação interpessoal com o ouvinte, que pode ser considerada legítima; b) o fazer um enunciado *verdadeiro* (ou pressuposições de existência *ajustadas à realidade*) para que o ouvinte possa assumir e compartilhar o saber do falante; e c) o expressar verazmente opiniões, intenções, sentimentos e desejos etc [...] para que o ouvinte possa certificar-se do que ouve. (HABERMAS, 2003c, p. 393).

Com isso, o conceito de razão comunicativa diz respeito, pois, “[...] à possibilidade de desempenho (*Einlösung*) discursivo de pretensões de validade susceptíveis de crítica.” (HABERMAS, 2003d, p.107grifo do autor). Ela não é inerente à linguagem por si, no entanto, mas a aplicação comunicativa de expressões linguísticas, ou seja, ela se exprime na força unificadora da fala orientada ao entendimento mútuo, que “[...] assegura aos falantes envolvidos um mundo da vida intersubjetivamente partilhado e, ao mesmo tempo, o horizonte no interior dos quais todos podem se referir a um único e mesmo mundo objetivo.” (HABERMAS, 2004b, p. 107).

Com isso, sempre que expressões linguísticas são proferidas de modo comunicativo com vistas ao entendimento mútuo, tem lugar a racionalidade comunicativa que se apoia em condições de validade, pretensões de validade e resolução das pretensões.

Assumindo a racionalidade comunicativa como guia das ações, os participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vistas de maneira especial, os pressupostos de motivação, oriundos das crenças religiosas, por um lado, e o da razão subjetiva, por outro; graças a uma comunidade de convicções racionalmente motivadas, asseguram-se, por sua vez, da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto em que desenvolvem suas vidas.

Essa racionalidade se encontra, pois, inscrita no *telos* linguístico do entendimento, formando um conjunto de condições possibilitadoras e, ao mesmo tempo, limitadoras do agir. Ela “[...] depende então de os atos de fala serem de tal modo compreensíveis e aceitáveis que, por meio deles, o falante alcance (ou possa

alcançar sob circunstâncias normais) êxitos ilocucionários.” (HABERMAS, 2004b, p. 108).

A partir dessa noção mais ampla de racionalidade, Habermas esclarece que racionais não são “[...] apenas atos de fala válidos, mas todos os atos de fala inteligíveis pelos quais o falante pode assumir, sob condições dadas cada vez, uma garantia crível de que as pretensões de validade levantadas poderiam se necessárias, ser cumpridas discursivamente.” (HABERMAS, 2004b, p. 108). Ele comenta ainda que

[...] racional não é apenas quem faz uma afirmação e é capaz de defendê-la frente a um crítico, aduzindo as evidências pertinentes, mas também [...] aquele que segue uma norma vigente e é capaz de justificar sua ação frente a um crítico interpretando uma situação dada à luz de expectativas legítimas de comportamento. E inclusive [...] aquele que expressa verazmente um desejo, um sentimento, um estado de ânimo, que revela um segredo, que revela um fato etc., e que depois convence a um crítico da autenticidade da vivência revelada, levando em consideração as consequências práticas e comportando-se de forma consistente com o dito. (HABERMAS, 2003d, p. 33-34).

No que se refere então a esse conceito de racionalidade comunicativa ele se remete, portanto, “[...] de um lado, às diversas formas de resolução discursiva de pretensões de validade [...]; e por outro, às relações que na ação comunicativa os participantes estabelecem com o mundo ao reclamar validade para suas manifestações ou proferimentos.” (HABERMAS, 2003d, p. 111).

Sendo assim podemos afirmar então que, ao contrário de Austin, que entendeu o elemento performativo “[...] como o elemento irracional da ação de fala, o elemento propriamente racional seria monopolizado pelo conteúdo da asserção.” (HABERMAS, 1990, p.81). Para Habermas, a partir da virada pragmática o componente performativo se transforma na sede de uma racionalidade que se apresenta como nexos estrutural entre condições e pretensões de validade e razões para seu resgate discursivo, que partem das condições do mundo da vida como possibilidade para constituir discursos.

Para finalizarmos a explicitação do conteúdo relacionado à racionalidade comunicativa ou razão comunicativa, temos que explicar o conceito de discurso. Por meio dele é que essa racionalidade se faz valer. Nele se torna viável o uso público da razão de cidadãos religiosos e seculares que buscam dirimir os seus dilemas, fazendo uso das pretensões universais de validade.

2 Filosofia como intérprete nos moldes da racionalidade comunicativa

A indicação de Habermas como condição necessária à saída ou à dissolução dos dissensos que, por via dos pressupostos de validade levantados para o diálogo permanente, visam à aprendizagem mútua entre cidadãos seculares e religiosos na esfera pública política.

Desperta interesse a afirmação de que a “a situação do filosofar atual tornou-se intransparente [...] obscura a posição com relação à metafísica.” (HABERMAS, 1990, p.37).

Habermas endereça essa obscuridade ou intransparência ao contexto das sociedades que se tornaram complexas na contemporaneidade e guiadas pelas vias do desenvolvimento político de uma sociedade de mercado, da virtualidade das redes de informação, na composição de um naturalismo científico no universo cultural do Ocidente, que passa a requerer dos sujeitos posicionamentos políticos emancipados para o diálogo com os diferentes que pleiteiam na esfera pública política, assentimento à validade de seus proferimentos.

Ao mencionar o pensamento metafísico em relação a nossas sociedades complexas, ele destaca que:

A New Age preenche ironicamente as lacunas deixadas pela perda do uno e do todo através da invocação abstrata da autoridade de um sistema científico cada vez menos transparente. Entretanto, cosmovisões fechadas não conseguem estabilizar-se no mar de uma compreensão descentralizada do mundo, a não ser fechando-se em subculturas insuladas. (HABERMAS, 1990, p. 38).

O fechamento ao diálogo com as novas visões de mundo passa a compor um obscurantismo ou quebra da sociabilidade; desta maneira, as visões metafísicas são insuficientes se não trouxer no cerne de sua constituição as condições discursivas postuladas nos pressupostos universais de validade. Nesta medida, no âmbito público encontrarão validade os conteúdos que forem traduzidos às condições de sociabilidade da vida política.

Habermas, seguindo a esteira do pensamento pós-metafísico, caracteriza-se pela ausência de um fundamento último, transcendente como viés ou condição interpretativa de tudo que há principalmente no que tange à constituição das relações sociais. Parte da perspectiva da intersubjetividade, como condição ou critério nivelador para o agir comunicativo. Nessa medida, ao analisar momentos

que constituem o pensamento filosófico, ele o faz para explicitar a maneira como constituiu o pensamento pós-metafísico.

Nesse ínterim, destaca que

No século XIX surgem as ciências histórico-hermenêuticas, que refletem as novas contingências e experiências do tempo, numa sociedade de economia que se torna moderna, cada vez mais complexa. A irrupção da consciência histórica fez que as *dimensões de finitude* ganhassem em termos de força de convicção e se configurassem em oposição a uma razão não situada, idealisticamente endeusada. Assim, entra em campo uma *destranscendentalização* dos conceitos tradicionais fundamentais. No decorrer do século XIX, generaliza-se a crítica contra a *reificação* e a *funcionalização de formas de vida e de relacionamento*, bem como contra a auto-compreensão objetivista da ciência e da técnica. Estes motivos desencadeiam a crítica aos fundamentos de uma filosofia que comprime tudo nas relações sujeito-objeto. A *mudança de paradigmas da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem* situa-se precisamente neste contexto. (HABERMAS, 1990, p. 43, grifos do autor).

No que se refere à mudança de paradigma, já nos referimos a ela anteriormente; todavia, cabe destacar que a filosofia que assume o papel de intérprete arroga para si uma perspectiva conciliadora, com o término do primado da teoria frente à práxis e à necessidade de interconexões entre as diversas relações próprias de um pluralismo de visões de mundo.

A filosofia não pode mais entrar em cena como 'figura-chave' (*Schlüsselattitüde*), segundo exprimiu Arnold Gehlen, como se ela conhecesse as soluções para os enigmas do mundo. Mas esse fato não dispensa o seu papel de intérprete com relação ao 'mundo da vida' (*Lebenswelt*). E prossegue: Estou convencido de que os filósofos deveriam assumir, na opinião pública, o papel de intelectuais. Neste caso, porém, os filósofos precisam partilhar, com outros especialistas, a tarefa da reflexão e do esclarecimento de nossa cultura sobre si mesma. (FREITAG, 2005, p.232).

Assim, abre-se a perspectiva habermasiana da valorização do mundo da vida que outrora fora desprezado em função da teoria desenvolvida na racionalidade moderna, sob o paradigma sujeito-objeto. O mesmo se poderia dizer em contextos sistêmicos atuais impregnados na economia de mercado, aos moldes neoliberais, ou mesmo nas políticas liberais que a acompanham.

Ao apresentar a perspectiva de transformação do pensamento pelo qual filosofia passou, Habermas justifica a constituição do pensamento pós-metafísico e aponta a conexão entre teoria e prática.

No final de tudo, até o *clássico primado da teoria frente à práxis* não consegue mais insistir às interdependências que assumem destaque cada

vez maior. A inserção das realizações teóricas em seus contextos práticos de formação e de aplicação, desperta a consciência para a relevância dos contextos cotidianos de agir e da comunicação. Através do esboço do *plano de fundo do mundo vital*, estes atingem, por exemplo, o nível filosófico. (HABERMAS, 1990, p. 43 grifos do autor).

No horizonte da uma abordagem filosófica, Habermas não tem a pretensão de que a Teoria da Ação Comunicativa seja caracterizada como a detentora das resoluções dos grandes problemas que compõem a herança da modernidade.

Nessa direção, ao responder se seus trabalhos acham-se em condições de propiciar um diagnóstico dos tempos atuais, responde Habermas:

Isso faz surgir a impressão de que eu estaria oferecendo uma teoria monolítica destinada a solucionar todos os problemas vitais. [...] estou bem longe disso. De forma nenhuma eu correspondo à imagem tradicional do “filósofo”, o qual explica o mundo a partir de um único ponto. [...] Meu trabalho cotidiano, no entanto, é bem diferente; aí se trata de problemas particulares, já “destrinchados”, que têm seu lugar em contextos bem distintos. Eu procuro os problemas particulares em seu respectivo lugar, isto é, nos discursos científicos que encontro diante de mim. A seguir, eu desenvolvo uma contribuição sobre um tema ou outro, digamos, por exemplo, na teoria das ações de fala ou na teoria moral, na filosofia do direito, na discussão sociológica sobre a racionalização social, na discussão filosófica sobre o conceito da modernidade, sobre o pensamento pós-metafísico. (HABERMAS, 1993b, p. 107).

Esta resposta tem a finalidade de esboçar alguns dos posicionamentos e conteúdos do trabalho de Habermas, presente em suas pesquisas, nas quais o pensamento pós-metafísico que serve como conteúdo ou tema de investigação constitui também condição de seu marco teórico.

As condições do pensamento pós-metafísico, ou seja, de uma transcendência intramundana, demonstra o caráter destranscendentalizado da razão encarnada nos discursos, a qual opera de maneira formal aos moldes do imperativo categórico kantiano e supera a razão monológica nele constituída.

Esta é a perspectiva da racionalidade intersubjetiva, entendida nas palavras de Habermas:

[...] Mas, de fato a aplicação reflexiva do teste de universalização exige uma situação de deliberação na qual cada um é forçado a assumir a perspectiva de todos os outros, para examinar se uma norma poderia ser querida por todos a partir da visão de cada um. [...] Esta é a situação de um discurso racional que visa o entendimento discursivo e impõe também ao sujeito, que julga sozinho, tarefas de fundamentação mais pesadas do que um teste de universalização a realizar monologicamente. [...] Com isso, o Imperativo Categórico recebe uma leitura a partir da teoria do Discurso. Em seu lugar entra o princípio do Discurso “D”, segundo o qual só podem reivindicar validade as normas que possam encontrar o assentimento de todos os

afetados como participantes de um discurso prático. (HABERMAS, 2002a, p.46-47)

Essa interpretação intersubjetiva do imperativo categórico revela as condições discursivas, outrossim, para a compreensão da religião em sociedades secularizadas ou pós-secularizadas. Todavia, em tendo se extirpado o pensamento totalizador metafísico, podemos questionar se uma época pós-metafísica tem que ser, necessariamente, pós-religiosa? Em relação à preservação e conservação da religião, nesse contexto, destacam-se as seguintes características:

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

Com vistas à necessidade de estruturas normativas que ofereçam condições para a tradução cooperativa dos discursos religiosos, no âmbito da esfera pública política, e que corroborem para a manutenção de uma sociedade pós-secular, é possível enxergar no caminho apresentado por Habermas a necessidade da transformação da política, da filosofia e do direito nos moldes da ética do discurso.

3 Considerações finais

No que tange ao âmbito dos diversos discursos, ou das diversas vozes que reivindicam validade a seus discursos, Habermas, reconhece ser inviável para construir condições simétricas para os discursos entre fé e saber, ou razão e religião, na esfera pública política se cada qual se posicionar de maneira encentrada em seus posicionamentos.

A integração da religião e razão na esfera pública política deverá ser articulada pelos cidadãos religiosos e seculares, dispondo de outro paradigma de racionalidade. A razão pós-metafísica constituída no viés intersubjetivo, possui as condições para essa integração. No entanto, necessitará das estruturas deliberativas de uma política democrática que opere a partir dessa mesma racionalidade comunicativa.

O entendimento poderá ser alcançado se o próprio processo deliberativo puder ser garantido pelo Estado constitucional. Assim ocorrendo, trabalhamos essa possibilidade apresentada por Habermas, que significa o terceiro momento da dialética da razão habermasiana. Nele nos ocupamos em explicitar a síntese presente na última parte desta dissertação.

Vimos que o viés da democracia liberal, expresso na teoria política de Rawls, reflexo da racionalidade moderna aos moldes políticos, mostrou-se inviável na atualidade para dirimir os conflitos entre razão e religião, haja vista que sua articulação, via legalidade, possibilita o esvaziamento das forças inspiradoras oriundas da religião. Tal formato não garante a integração social.

Analisamos o modo de viver a secularização nos Estados Unidos e na Europa, e constatamos que a nação liberal norte-americana vive uma situação paradoxal, uma vez que, mesmo sendo um país secularizado, nele a religião estabelece uma força direcionadora nas decisões da esfera pública política. Sem contar a constante presença de fundamentalismos das ortodoxias evangélicas, a que atribuímos, em nossa pesquisa, o sentido de secularismo sob suspeita.

Habermas reconheceu que tal comportamento colocou em xeque o posicionamento intrínseco na tese de Weber, de que mediante a racionalização e produção de sistemas institucionais, as crenças religiosas enfraqueceriam. O que, entretanto, não ocorre com os Estados Unidos da América, fazendo daquela nação um caso à parte, daí gerando a expressão “Ocidente dividido”, empregada por Habermas.

Na Europa, acatamos a premissa habermasiana de que se vive hoje, naquele continente, um fenômeno social expresso pela secularização, ampliada na maior parte dos países, formalizando a facilidade de conviver com o pluralismo das cosmovisões. Esses podem ser caracterizados como sociedades pós-seculares, sob a visão sociológica.

Essas sociedades apresentam, segundo nosso autor, condições que precisam ser adotadas pela própria nação norte-americana. Habermas discute o tema religião, alicerçado a esse processo de revitalização na esfera pública política e que tem colocado em risco a sobrevivência da democracia.

Sua proposta é de que os representantes da razão secularizada, entendidos na figura do Estado e na ciência, e por outro lado na religião, entrem em um processo de revisão e reconheçam a necessidade de se posicionarem em condições

simétricas para captarem a vitalidade motivacional necessária, presente em nossa cultura oriunda da religião.

Todavia, infere-se que a religião tem que abdicar na esfera pública da potencialidade dogmática para a constituição de discursos que integrem a todos, além de contar com a colaboração de todos os cidadãos na tradução cooperativa de seus potenciais cognitivos, na esteira de um Estado democrático de direito.

No que tange ao papel do Estado, Habermas destaca que

[...] o Estado de direito constituído democraticamente não garante apenas liberdades negativas para os cidadãos da sociedade interessados em seu próprio bem; ao liberar comunicativas, ele também *mobiliza* a participação dos cidadãos do Estado na disputa pública sobre temas que são do interesse de todos. O “laço unificador” nada mais é do que um processo democrático, no qual está em discussão, em última instância, a compreensão correta da constituição. (HABERMAS, 2007, p.120).

Desta maneira, o Estado poderá garantir condições para a reprodução da motivação presente na solidariedade e na justiça, não somente para a comunidade local, mas também para condições universais de vida que possibilitem a paz entre os cidadãos; de preferência, em caso de temas conflitantes.

O mundo da vida contribuirá com uma reserva de elementos para a tradução cooperativa dos pressupostos oriundos da religião - que deverá reproduzi-los, garantindo a conexão entre fé e saber, no uso público da razão. Vale dizer que no âmbito da esfera pública, os cidadãos poderão se manifestar em sua linguagem religiosa, e que os demais cidadãos terão de se esforçar para compreenderem cognitividade presente no discurso religioso, daí exercendo uma tradução não colonizadora. Por outro lado, os religiosos devem se esforçar para compreenderem e dialogarem com os avanços culturais presentes na atualidade, a partir de então, podendo levantar questionamentos factíveis a esse novo contexto.

Pergunta-se, todavia, se a operacionalidade desses posicionamentos, compondo o horizonte de sociedades pós-seculares e pós-metafísicas, poderia levar de fato a condições ideais de convivência pacífica entre cidadãos religiosos e seculares. Trata-se de uma questão a que não conseguimos responder, por não reconhecermos condições reais de seu funcionamento na atualidade, a partir da abordagem habermasiana.

REFERÊNCIAS

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia**. Trad. Paulo A. Soethe. São Paulo: Loyola, 2000. Vol II.

ARAUJO LEITE, Luiz Bernardo. **Pluralismo e justiça**: estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

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

ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. **Habermas**: filósofo e sociólogo do nosso tempo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

BARBOSA, Ricardo Corrêa. **Habermas e Adorno**: dialética da reconciliação. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996.

BORRADORI; Giovana. **Filosofia em tempo de terror**: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Tradução Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

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

FREITAG, Barbara. **Dialogando com Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

FREITAG, Barbara. **Teoria crítica ontem e hoje**. São Paulo: Bresiliense, 1994.

GIACÓIA, Oswaldo Jr. **Labirintos da Alma**: Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997.

GIMBERNAT, José Antônio (org.). **La filosofía moral y política de Jürgen Habermas**. Madri: Biblioteca Nueva, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional**: ensaios políticos. tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001a.

HABERMAS, Jürgen. Justiça e solidariedade: para uma discussão acerca do “estádio 6”. In: HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Tradução de G. L. Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 2001b.

HABERMAS, Jürgen. Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje, in: HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**: Complementos y estudios previos. Tradução: Manuel J. Redondo. Madri: Catedra, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Aclaraciones a la ética del discurso**. Trad. José Mardomingo. Madrid: Ed. Trotta, 2000a.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Trad. George Sperber Paulo Astor Soethe. São Paulo, Ed. Loyola, 2002a.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e Interesse**. Tradução José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

HABERMAS, Jürgen. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In.: HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad.: Guido Antônio de Almeida. 2.ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a, pp.61-14

HABERMAS, Jürgen. **Diagnóstico do nosso tempo**: seis ensaios. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica**: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer; tradução de Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Vol. I Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Vol. II Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

HABERMAS, Jürgen. **Escritos sobre moralidade y eticidade**. Barcelona: Paidós, 1991.

HABERMAS, Jürgen. **iAy, Europa! Pequeños escritos políticos XI**. Traducción de José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Francisco Javier Gil Martín. Madrid: Trota, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **La crisi della razionalità nel capitalismo maturo**. Tradução à di Giorgio Backhaus. Roma: Prima Edizione, 1975.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HABERMAS, Jürgen. **O ocidente dividido**. Tradução: Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodinei. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

HABERMAS, Jürgen. Conhecimento e Interesse In: **Escola de Frankfurt. Os Pensadores, XLVIII**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

- HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico.** Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993a.
- HABERMAS, Jürgen. **Passado como futuro.** Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993b.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, Jürgen; **Racionalidade e comunicação.** Tradução: Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como Ideologia;** tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1968.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa: Complementos Y Estudios Previos.** Trad. Juan Ignacio Luca de Tena. Madrid – Ed. Cátedra, 1997c.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa.** Vol. I . Trad. Manoel J. Redondo. Madri: Taurus Humanidades, 2003d
- HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa.** Vol. II. Trad. Manoel J. Redondo. Madri: Taurus Humanidades, 2003e
- HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos.** Trad.: Milton Camargo Mota. São Paulo:, Loyola, 2004b.
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião.** Tradução: Alfred J. Keller. Aparecida, SP: Idéias&Letras, 2007.
- HABERMAS, Jürgen; BENTO XVI. O cisma do século 21. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 24 de abril 2005. Mais, p. 5-6.
- HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas: em compêndio (1830).** São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G.W.F. **Princípio da filosofia do direito.** Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HERRERO, Francisco Javier; NIQUET, Marcel. **Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações.** São Paulo: F. Javier Herrero, 2002.
- HERRERO, Francisco Javier. **Racionalidade comunicativa e modernidade.** In: Síntese, nº 37, 1986, pp.13-32.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

- LIMA, Carlos Cirne; ROHDEN, Luiz. **Dialética e auto-organização**. Editora Unisinos- Coleção Ideias. São Leopoldo, RS, 2003.
- LÖWITZ, Karl. **O sentido da história**. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1977.
- LUBENOW; Jorge Adriano. **Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas**. Modelos teóricos e discursos críticos. In: Kriterion: Revista de filosofia. Vol. 51, n. 121 –BH, jun. 2010. pp. 102-147.
- LUCHI, José Pedro (Org.); Portugal, Agnaldo Cuoco [et al]. **Religião em debate: II Simpósio de Filosofia da Religião da UFES**. Vitória: Aquarius, 2011.
- MADARASZ, Norman. Posteridade do diálogo franco-habermasiano: religião, fé e fundamentalismo na sociedade pós-secular. In: SIEBENEICHLER, Flávio Beno (org.). **Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas**. Entre Apel e Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p. 189-208.
- MENESES, Paulo. **Abordagens hegelianas**. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: Um escrito polêmico**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- NIQUET, Marcel. **Teoria realista da moral: estudos preparatórios**. Trad. Francisco Javier Herrero Bontin. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- NÓBREGA, Francisco P. **Compreender Hegel**. Vozes: Petrópolis, 2005.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **A filosofia na crise da Modernidade**. São Paulo: Loyola, 1995.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.
- PINZANI, Alessandro; DUTRA Delamar V. (Coord.). **O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar**. Florianópolis: NEFIPO, 2009.
- PIZZI, Jovino. **Ética do discurso: a racionalidade ético-comunicativa**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- PIZZI, Jovino. **O conteúdo moral do agir comunicativo**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- POPPER, Karl. **What is dialectic? In: POPPER, Karl. Popper, Conjectures and refutations**. Londres, Routledge, 1998, p. 312-35.
- QUINTANEIRO, Tania. **Labirintos simétricos: introdução à teoria sociológica de Talcott Parsons/ Tania Quintaneiro, Márcia Gardênia Monteiro de Oliveira**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- RAWLS, John. **O direito dos povos; tradução Luís Carlos Borges**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RAWLS, John. **Justiça e democracia**; tradução Irene A. Peternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Do romantismo ao empiriocriticismo. São Paulo: Paulus, 2005. v. 5.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Tradução: Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANDEL, Michael J. **A questão da equidade**/John Rawls. In: *Justiça: O que é fazer a coisa certa*; tradução Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**: razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. O papel da análise genealógica no cognitivismo moral de Jürgen Habermas. **Ethica: Cadernos Acadêmicos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p.24-40, 1998.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. **O projeto da modernidade**: autonomia, secularização e novas perspectivas. Brasília: CES/JF, 2005.

SOUZA, Luiz A. Gómez. **Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado**. Religião e movimentos sociais na emergência do mundo planetário. In. rev. *Religião e Sociedade*, Rio, ISER, v. 13, n. 2, julho 1986.