

# O discurso pós-metafísico em uma sociedade secularizada segundo Habermas\*

# 4

*The post-metaphysical speech in a society  
secularized second Habermas*

Alexandre Paludo Bressiani\*\*  
Paulo César Nodari\*\*\*

**Resumo:** Este trabalho apresenta e situa o pensamento do filósofo alemão Habermas no discurso pós-metafísico, em uma sociedade secularizada. Esta reflexão articula-se em dois momentos: em um primeiro momento, trata-se de apresentar o discurso da Modernidade (1), evidenciando os principais aspectos da crítica à razão instrumental de Horkheimer e Adorno (1.1), a importância do conceito hegeliano de Modernidade (1.2), e Nietzsche como ponto de inflexão para o discurso pós-metafísico (1.3). Em um segundo momento, apresenta-se, mais exatamente, o discurso pós-metafísico em uma sociedade secularizada (2). À luz desse esboço, seguindo o procedimento metodológico de investigação baseado no método de abordagem analítico, pretende-se, a partir do pensamento de Habermas, apresentar, por um lado, um discurso filosófico ciente das dificuldades, e, também, de sua falibilidade, mas, por outro, da sua relevância na busca da construção do discurso filosófico com sentido a partir do consenso válido intersubjetivamente.

**Palavras-chave:** Habermas. Modernidade. Sociedade. Pós-metafísico. Secularização.

**Abstract:** This paper presents and puts the thought Habermas post-metaphysical discourse in a secularized society, and the same articulated in

\* Este artigo é fruto de bolsa de iniciação à pesquisa (UCS/CNPq), concedida pela Universidade de Caxias do Sul a esse autor, aluno no curso de Filosofia (Bacharelado), no período de 2014-2015, sob a orientação do Prof. Dr. Paulo César Nodari.

\*\* Bacharel em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS), Caxias do Sul – RS. *E-mail:* apbressiano@ucs.br

\*\*\* Pós-Doutor em Filosofia. Professor no Programa de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (PPGFIL/UCS), Caxias do Sul – RS. *E-mail:* pcnodari@ucs.br

two stages. First, it is to present the discourse of Modernity (1), highlighting the main aspects of the critique of instrumental reason of Horkheimer and Adorno (1.1), the importance of the hegelian concept of Modernity (1.2), and Nietzsche as the tipping point for the post-metaphysical discourse (1.3). Second, it shows the post-metaphysical discourse in a secularized society (2). In light of this outline, following the analytical method of approach, it is intended from the thought Habermas, presenting, on one hand, a philosophical speech aware of the difficulties, and also their fallibility, but on the other hand, its relevance in search construction of philosophical discourse with direction from the inter-subjectively valid agreement.

**Keywords:** Habermas. Modernity. Society. Post-metaphysical. Secularization.

## 1 O discurso da modernidade<sup>1</sup>

Em 1980, o filósofo alemão Habermas, ao receber o *Prêmio Adorno*, na cidade de Frankfurt, pronunciou uma conferência com o título “Modernidade: um projeto inacabado”. O tema *modernidade*, na perspectiva do discurso filosófico, é muito relevante para a compreensão do pensamento habermasiano, uma vez que Habermas pretende não apenas criticar e superar eventuais patologias teóricas, marcadas por uma filosofia do sujeito da idade moderna, mas, sobretudo, incorporá-las quando apresentarem contribuições positivas. Trata-se, portanto, de uma temática controversa e multifacetada que prossegue na réplica de Habermas às diversas críticas anti-iluministas e pós-modernas.

Habermas, em seu livro DFM de 2000, coloca a sua posição em debate entre modernidade e pós-modernidade. Ele quer revigorar e completar o projeto de modernidade, pela via da razão comunicativa, como saída do paradigma de uma filosofia do sujeito, que se apresenta, segundo ele, esgotada. Na leitura habermasiana do projeto de modernidade, em seu diagnóstico crítico da época, há a evidência da insuficiência da razão com caráter totalizante. O programa da razão comunicativa consiste na concepção de uma razão procedimental

---

<sup>1</sup> Siglas para as principais obras de Habermas: *Discurso filosófico da modernidade*, DFM (2000); *Entre naturalismo e religião*, ENR(2007); *Futuro da natureza humana*, FNH(2010); *Pensamento pós-metafísico*, PPM(1990); *Teoria da ação comunicativa*, TAC(1988); *Teoria do agir comunicativo*, 1, TAC 1 (2012).

instaurada na prática cotidiana. Ao considerar o projeto de modernidade como inacabado, Habermas preocupa-se em mapear e avançar contra os discursos críticos da modernidade que, em alguns caminhos, leva à pós-modernidade conservadora. É possível afirmar que as tentativas de se afastar do discurso filosófico moderno são fracassadas, e a pós-modernidade não conseguiu se esquivar da modernidade, pois ela é ainda moderna.<sup>2</sup>

Para Schäfer (2012, p. 124), Habermas caracterizou o pensamento por ele atacado como uma tendência sentimental que se difundiu nos poros de todas as esferas intelectuais e as desafiou a intervirem em teorias do pós-esclarecimento, da pós-modernidade e da pós-história, provocando o surgimento de diferentes formas de conservadorismo. Desse modo, pode-se desfazer a confusão desse embate filosófico pela retomada da teoria da ação comunicativa, que tem como objetivo a retomada crítica e reconstrutiva do projeto inacabado de modernidade.

Habermas, ainda de acordo com Schäfer (2012, p. 123), é considerado o membro mais proeminente da segunda geração da *teoria crítica*. Para Schäfer, existem certos vínculos entre a Escola Clássica de Frankfurt na crítica, articulada de maneira especial por Horkheimer (1895-1973) e Adorno (1903-1969) contra as ideias do esclarecimento e da racionalidade pós-moderna francesa, representada, particularmente, por Lyotard (1924-1998) e Foucault (1926-1984). Com relação à obra *Dialética do esclarecimento* (1985), Habermas acusa a crítica totalizante da razão por traçar um caminho realmente problemático, produzindo paradoxos, aos quais serão vistos mais adiante. A racionalidade moderna é posta em suspenso, atribuindo, por conseguinte, à razão a tarefa de denunciar a si própria.

Procura-se traçar o trajeto do estudo habermasiano, a fim de poder adentrar no contexto denominado pós-metafísico, passando por filósofos que antecedem a Habermas, os quais ajudarão a compreender tal temática. São eles: Adorno e Horkheimer, Hegel e Nietzsche. Por sua vez, Habermas procura identificar uma filosofia consciente de sua falibilidade e de seu

---

<sup>2</sup> Habermas acredita que o projeto de modernidade não acabou como pensam os defensores da pós-modernidade, entre eles Lyotard e Foucault, pois o pretensão pensamento pós-moderno ainda está preso aos pressupostos da modernidade. Segundo Habermas, de Hegel a Foucault, o modelo é ainda o da filosofia do sujeito, que Habermas irá contrapor ao paradigma linguístico pragmático, o único que permite sair dos impasses das filosofias do sujeito.

caráter frágil em face da estrutura diferenciada da sociedade com o discurso secular que tem como objetivo ser acessível a todos. No plano filosófico, por exemplo, a consciência secular incide sobre uma compreensão normativa que gera instabilidade no trato de questões acerca do futuro da natureza humana, com os avanços da engenharia genética, pois, na contemporaneidade, para o pensador pós-metafísico, não há possibilidade de levantar uma pretensão última, tomada de forma absolutizada.

Em seu livro DFM, Habermas apresenta a compreensão de modernidade oferecida pela teoria social, representada por um de seus principais pensadores: Weber. O livro mais conhecido de Weber traz como título: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Há, em sua teoria da racionalidade, um fio condutor que permite reconstruir o esboço do pensamento filosófico em uma relação interna entre modernidade e racionalismo ocidental. Nesse sentido, Habermas (DFM, p. 3) descreve o racional como um movimento de desencantamento para com as imagens religiosas, ocorrido na Europa. A partir de Weber, Habermas narra a cultura ocidental profana que se desenvolveu e que culminou nas sociedades modernas. Na medida em que ocorreu uma racionalização da cultura, houve também uma dissolução das formas de vida tradicionais. Se, por um lado, na sociedade medieval era necessária uma legitimação de ordem divina, sacral, por outro, para a nova sociedade, tratava-se de reconstruir a ordem social a partir de critérios racionais. Dessa forma, há um deslocamento na fonte de referências. As novas estruturas sociais, na correlação entre cultura e sociedade, organizam-se a partir da empresa capitalista e do aparelho burocrático do Estado. Segundo Habermas (DFM, p. 4), entende-se esse processo como a institucionalização de uma ação econômica e administrativa racional com respeito aos fins. Ou seja, a modernidade produz-se através de uma razão que traça estratégias para atingir determinados objetivos.

### 1.1 Horkheimer e Adorno: crítica à razão instrumental

No texto “O entrelaçamento de mito e iluminismo: Max Horkheimer e Theodor Adorno”, Habermas (DFM, p. 153) insiste em resolver os paradoxos da racionalização moderna sem ruptura com a modernidade, mas antes buscar encontrar, na vertente da ação comunicativa, um potencial emancipatório. Horkheimer e Adorno conceituam o processo de autodestruição do esclarecimento denunciando

a ideologia da dominação da natureza pela técnica, que traz consigo a dominação do próprio homem. Para Habermas (DFM, p. 154), eles “querem esclarecer radicalmente o esclarecimento sobre si mesmos”. A ideia de que o processo de esclarecimento mutila a razão, justamente como forma de razão instrumental, torna-se alvo de crítica.

A humanidade, em um processo histórico e universal, motivada pelo crescimento da autotransformação do sujeito moderno, alicerçado na égide da razão, no século XX, vê-se confrontada com os acontecimentos nebulosos que se empreendem. As barbáries nos campos de concentração, por exemplo, em Auschwitz, nos anos mais sombrios das duas Guerras Mundiais, revelam uma razão autodestrutiva, um poder totalitário e instrumentalizador, que direcionou o saber idealizado da modernidade para a ciência e a técnica, em detrimento da emancipação do ser homem. O ideal de um processo civilizatório, com pretensão universal, parece “cair por terra” e destruir a humanidade. É a razão iluminista transformando-se em razão instrumental, isto é, instrumento do poder através da dominação e repressão. Surge a justa impressão de que a última centelha de razão desaparecerá da realidade, deixando em ruínas o destino de toda a civilização.

É nesse contexto que Horkheimer e Adorno buscam conceituar o processo de autodestruição do esclarecimento. Segundo Habermas (DFM, p. 170), com o conceito de razão instrumental, Horkheimer e Adorno querem acertar as contas com um entendimento calculador, que usurpou o lugar da razão. A razão entendida como razão instrumental associou-se ao poder e renunciou à sua capacidade crítica. Trata-se, pois, da razão instrumental traduzida em poder de manipulação e dominação. A crítica da razão instrumental revela uma estreita afinidade com algum dos principais temas levantados por Weber na teoria da racionalização. Em consonância com Weber, Habermas

denomina racionalização toda e qualquer ampliação do saber empírico, da capacidade prognóstica, do domínio instrumental e organizacional de procedimentos empíricos. Com a ciência moderna, procedimentos de aprendizagem desse tipo tornam-se reflexivos e podem ser institucionalizados no meio científico. (DFM, p. 291).

O conceito de agir racional-teleológico é a chave para entender o complexo conceito de racionalidade. Consiste numa ação racional que

busca escolher os meios mais eficazes para conseguir realizar determinados fins. A partir de Habermas (DFM, p. 4), é possível afirmar que Weber viu a racionalização, em termos da difusão da racionalidade finalista, adentrar na formação do mundo moderno. Esse tema estava ligado à sua reflexão política sobre as novas estruturas sociais que surgem e, como as mesmas, cristalizam-se em torno dos núcleos organizadores da empresa capitalista e do aparelho burocrático do Estado.

A burocracia moderna não se tornou apenas uma forma avançada de organização administrativa, com base no método racional-científico, mas também uma forma de dominação. É o advento da técnica, da burocracia e do dinheiro regendo as relações humanas. Para Oliveira (2012, p. 214), “o agir racional com respeito a fins é um exercício de controle, em virtude de sua própria estrutura, e se realiza num tipo de ação que implica dominação sobre a natureza e a sociedade através de formas novas, mais eficazes e mais agradáveis de controle e coesão social”. Esse é um espaço exclusivo em que Habermas (DFM, p. 333) faz referência a Foucault, referindo-se à teoria do poder. Foucault (1987) recorre à concepção de poder para identificar como esse perpassa todo o organismo vivo e toda a organização humana, sendo organizado por diversas instituições sociais e políticas.<sup>3</sup>

O conceito *razão instrumental* foi utilizado no contexto da teoria crítica de Horkheimer e Adorno para designar o estado em que os processos racionais são operacionalizados. Essa mesma razão surge quando o sujeito do conhecimento toma a decisão de que conhecer é dominar e controlar a natureza e os seres humanos, caracterizando uma ação direcionada unicamente ao interesse pelos meios para obtenção de tais fins, sem se atentar à reflexão objetiva dos fins. Na medida em que a razão instrumental se torna instrumento de dominação, de poder e de exploração, sustentada por uma ideologia, opõe-se claramente à sua capacidade crítica. A razão, entendida como autonomia, desaparece no sistema de controle, cedendo lugar à dimensão da ação instrumental.

Para Cabral (1992, p. 114), Horkheimer e Adorno propuseram-se a desmascarar a razão moderna, ao associar o Iluminismo a um tema homérico, com o objetivo de fazer o entrelaçamento do mito com o esclarecimento, a fim de ilustrar uma das teses mais ousadas, que afirmava

---

<sup>3</sup> O espaço exclusivo em que Habermas admite a teoria do poder em Foucault retoma uma ideia apoiada na arqueologia do saber e na historiografia genealógica.

não existir continuidade entre mito e razão. “O próprio mito já é Razão e Razão já volta a ser mitologia.” (1985, p. 18). Como assinala Habermas (DFM, p. 169), “ao voltar-se contra a razão, enquanto fundamento de sua própria validade, a crítica torna-se total”. Com a crítica de Adorno e Horkheimer, a ideia de uma razão universal é uma grande farsa. O programa de esclarecimento no discurso moderno, com a pretensão de superação do mito, tornou a razão um novo mito, com poder totalitário e instrumentalizador. Nessa perspectiva, a modernidade renuncia, pela primeira vez, a reter seu conteúdo emancipador, isto é, ela autonomiza a crítica aos seus próprios fundamentos, ao invés de fazer uma nova revisão do conceito de razão, para apresentar as forças motrizes capazes de superar as cisões provindas da própria modernidade.

A crítica, feita também pelo filósofo Nietzsche, antecipa um pensamento desenvolvido depois por Horkheimer e Adorno, sobre a razão instrumental. Segundo Habermas (DFM, p. 174), Nietzsche procura afirmar que por trás das ideias de objetividade e das pretensões da verdade do positivismo e das justezas da moral universalista, escondem-se os imperativos de autoconservação e de dominação. Nesse sentido, na mesma obra, observa-se que Nietzsche obtém critérios para uma crítica da cultura, que desmascara a ciência e a moral como formas de expressão ideológicas de um desejo de poder pervertido. Esse permite ocultar pretensões de validade universais e pretensões subjetivas de poder.

Para Habermas (DFM, p. 185), a crítica totalizante de Horkheimer e Adorno à razão e ao ceticismo, perante o conteúdo de verdade dos ideais burgueses, parece questionar os próprios critérios da crítica da ideologia. Segundo Schäfer (2012, p. 131), ao voltar-se contra a razão, concebida como fundamento de sua própria validade, a suspeita ideológica da razão não pode mais ser indicada seguramente, pois a crítica da razão indica sua autossuspensão. Assim sendo, a crítica totalizante da razão é paradoxal, e isso consiste na essência da crítica habermasiana.

Conforme sinaliza Habermas (DFM, p. 185), a crítica à razão não deve ser totalizante. A possibilidade de se retirar de uma posição aporética efetua-se a partir de um caminho de volta que se refere ao caminho da teoria do agir comunicativo. Para Cabral (1992, p. 112), Habermas procura resolver o paradoxo sem ruptura com a modernidade procurando explorar o seu potencial de emancipação na vertente da ação comunicativa. Diante dos paradoxos culturais da racionalização moderna,

através da aporia à teoria crítica, Habermas aponta para um rumo de realização da razão: as configurações discursivas da vida. (SHÄFER, 2012, p. 123).

## 1.2 O conceito hegeliano de modernidade

Habermas (DFM) procura, ainda que por meio de diversas críticas feita pelos filósofos à racionalidade e aos seus progressos, fazer uma avaliação em torno do projeto moderno quanto à convicção de uma emancipação inabalável. Poder-se-ia dizer que essa é uma motivação que envolve todo seu pensamento e pode ser considerado como marca característica da sua filosofia. É na obra de Hegel que Habermas poderá vislumbrar os sinais de uma nova consciência do tempo, os assim denominados tempos modernos, a fim de clarear o entendimento do conflito surgido do debate entre modernos e pós-modernos. Está claro que ambos estão de acordo em lançar críticas, em particular, à razão centrada no sujeito, cada um a seu modo próprio, porém diferenciando-se quanto à forma de utilizar sua estratégia de denúncia.

As teorias acerca da pós-modernidade, tanto a neoconservadora quanto a anarquista, buscam separar-se da compreensão conceitual em que a modernidade europeia se formou. (DFM, p. 7). A primeira procura afastar-se da autocompreensão cultural da modernidade, caracterizada como ultrapassada e superada, sem, porém, assumir uma oposição radical. A segunda afasta-se do horizonte do esclarecimento da tradição da razão moderna no seu todo. Nesse sentido, na concepção de Araújo (1996, p. 178), o projeto sobre o qual Habermas se debruça consiste num pensamento que tem como motivação reconciliar a modernidade consigo mesma, de modo a propor “uma teoria da racionalidade que permita criticar as ‘patologias da sociedade moderna’, mas também resistir ao ‘ceticismo pós-moderno’”.

As transformações históricas, ocorridas na transição da Idade Média à Idade Moderna, foram vistas por Hegel como sinais de uma nova época, em que não podia mais trazer consigo um referencial que se oferecia à legitimidade de um passado que já estava superado. Em outras palavras, seria preciso buscar em si mesmo os critérios normativos de orientação para se guiar. Por sua vez, com o germinar de uma perspectiva pós-moderna de fuga ao horizonte proposicional moderno, Habermas diz ser preciso colocar em questão as propostas apresentadas pelas correntes



que possuem a pretensão eminente de se fundamentar em outras premissas. Ele afirma:

Temos que reexaminar o conceito hegeliano de modernidade para podermos julgar se é legítima a pretensão daqueles que estabelecem suas análises sobre outras premissas. Em todo caso, não podemos descartar *a priori* que a suspeita de que o pensamento pós-moderno se arroga meramente uma posição transcendental, quando, de fato, permanece preso aos pressupostos da autocompreensão da modernidade, os quais foram validados por Hegel. (DFM, p. 8).

É necessário, portanto, para Habermas, retornar ao conceito hegeliano de modernidade, uma vez que foi Hegel o primeiro filósofo a desenvolver o conceito, a fim de evidenciar a relação entre modernidade e racionalidade e o problema de sua legitimação. Hegel compreende a modernidade como uma grande novidade. Ela foi anunciada como a chegada dos “novos tempos” e “dos tempos modernos”. A quebra de paradigmas, proposto pelo Iluminismo e pela Revolução Francesa, constitui o início do tempo presente. A noção de tempo fica mais clara na *Fenomenologia do espírito*, como se lê:

Aliás, não é difícil perceber que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente. (HEGEL, 2005, p. 11).

Sobre esse novo despertar, concebido por Hegel, segundo Habermas (DFM, p. 12), na medida em que ele se apresenta, “a modernidade não pode e não quer tomar modelos de outra época, os seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade”. Isto é, ela precisa dirigir-se em seu próprio seio para buscar os critérios pelos quais se guiar. Rompendo com a tradição, a modernidade vê-se referida a si mesma e quer justificar a sua ruptura autoafirmando-se. Para a modernidade legitimar-se, ela tem que se certificar de si e dizer qual é o seu fundamento, diferenciando-se daquilo que lhe é anterior.

Hegel, ao tomar como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade se desune das proposições normativas do passado, no final do século XVIII, dá-se conta do problema da autocertificação da modernidade. Conforme explicita Habermas (DFM, p. 25), quando a modernidade desperta para a consciência de si mesma, surge uma necessidade de autocertificação. Hegel estava convencido de que, sobre a necessidade da filosofia, acoplada ao conceito de modernidade, havia a tarefa de resolver o problema da autocertificação.<sup>4</sup> Por conseguinte, Hegel descobre, nos tempos modernos, o princípio da subjetividade alcançada pela liberdade e pela reflexão. A grandeza de nosso tempo, explicitada por ele, refere-se ao reconhecimento da liberdade, uma vez que a mesma coloca o espírito em si consigo próprio. Continuando, afirma Habermas:

A grandeza de nosso tempo é o reconhecimento da liberdade, a propriedade do espírito pela qual este está em si consigo mesmo. Nesse sentido a expressão subjetividade comporta, sobretudo quatro conotações: a) individualismo: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; b) direito de crítica: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) autonomia da ação: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos; d) por fim, a própria filosofia idealista: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a Filosofia apreenda a ideia que se sabe a si mesma. (DFM, p. 25-26).

Nesse contexto, Habermas (DFM, p. 26) aborda três acontecimentos históricos importantes: a Reforma Protestante, a Revolução Francesa e o Iluminismo para o estabelecimento da subjetividade adentrar na modernidade. O primeiro foi um movimento de caráter religioso, político e econômico que surge na Europa, no século XVI. Contestava a estrutura e os dogmas da Igreja Católica e rompia com a unidade do Cristianismo, dando origem às Igrejas ditas protestantes. O segundo caracterizava-se por ser um movimento social e político que transformaria profundamente a França de 1789 a 1799, com o lema “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”. A burguesia

---

<sup>4</sup> Para Araújo (1996, p. 182), “assim em Hegel, filosofia e modernidade são conceitos solidários, indissociáveis, porquanto a necessidade de autofundamentação da modernidade é concebida por Hegel como verdadeira ‘necessidade’ da filosofia”.

revoltava-se contra a monarquia absolutista, acabando com os privilégios da nobreza e do clero, livrando-se das instituições feudais do antigo regime. O terceiro acontecimento é o Iluminismo, marcado por ser uma forte corrente do pensamento dominante no século XVIII, que defendia o predomínio da razão sobre a fé e estabelecia o progresso como destino da humanidade.

No cerne da modernidade, o princípio da subjetividade acaba por determinar os âmbitos do saber, tais como “a via religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte transformaram-se igualmente em personificações do princípio da subjetividade”, conforme Habermas. (DFM, p. 27-28). Para esse autor, sua estrutura é aprendida tanto por meio da subjetividade abstrata de Descartes, explicitada pelo “penso logo existo”, quanto pela consciência absoluta de si de Kant. Trata-se da estrutura de autorrelação do sujeito cognoscente que se compreende a si mesmo como objeto de especulação. O sujeito racional reivindica para si o supremo tribunal de sua razão, a fim de justificar o que deve ser validado. A partir dessa reflexão, Kant desenvolve três críticas,<sup>5</sup> com o objetivo de analisar os fundamentos do conhecimento, criticando o uso equivocado da faculdade cognoscente, proposta pela tradição filosófica, creditando-lhes uma fundamentação própria.

Dessa forma, coloca-se a necessidade de verificação do princípio da subjetividade e da consciência de si acerca da possibilidade de poder retirar de si mesmos os critérios para oferecê-los à modernidade. Para Habermas (DFM, p. 30), trata-se de saber se esses mesmos critérios “se bastam para fundar não apenas a ciência, a moral e a arte, de um modo geral, mas ainda estabilizar uma formação histórica que se desligou de todos os compromissos históricos”. Para a época moderna, centrada no signo da subjetividade, é fundamental tal verificação, uma vez que essa pode servir para orientar esse período.

Para Habermas (DFM, p. 30), posta a questão desse modo, a subjetividade se revela um princípio unilateral. Entretanto, mesmo nessa unilateralidade, a subjetividade possui uma força importante na formação da liberdade subjetiva e uma reflexão capaz de minar a religião, que, até

---

<sup>5</sup> Immanuel Kant (1724-1804) com total apreensão dos problemas filosóficos de seu tempo, operando com o seu criticismo, substitui as ontologias dogmáticas por uma concepção de filosofia como reflexão, criticando os fundamentos do saber. Kant inaugura uma nova era na filosofia. Suas três críticas são: *Crítica da razão pura* (1781), *Crítica da razão prática* (1788) e *Crítica da faculdade do juízo* (1790).

então, possuía o poder de unificação por excelência. Mas continua ele (DFM, p. 30): “Esse mesmo princípio não tem a força suficiente para renegar no *medium* da razão o poder unificador da religião”. O Iluminismo preconizou o rompimento com a religião, conduzindo a um antagonismo entre fé e saber, que não é possível ser superado por meio das próprias forças da modernidade. Hegel, então, partindo do princípio de que a modernidade deve se fundar por seus próprios meios, desenvolve o conceito crítico de modernidade, partindo de uma dialética imanente ao princípio do esclarecimento. Com sua crítica às oposições filosóficas, tais como: fé e saber, razão prática e razão teórica, natureza e espírito, Hegel procura um reverso à crise gerada pela cisão da própria vida. A crítica é o caminho adotado por Hegel que leva à autocertificação da modernidade. (DFM, p. 32).

Nesse sentido, a crítica hegeliana à modernidade encontra-se presa aos pressupostos da filosofia do sujeito que são imanentes à própria modernidade. Hegel conduz o princípio da subjetividade, fonte da consciência da época e do entendimento racional ao extremo da razão autossuficiente. Habermas (DFM, p. 63) rejeita essa concepção de sujeito isolado e deflaciona a concepção de um saber que compreende a si mesmo num processo de autorreflexão, ou seja, quer afastar-se de uma vez por todas da concepção de um sujeito monológico. Para ele, Hegel não resolveu o problema de autocertificação da modernidade, porém inaugurou o discurso da mesma, e, com ela, a reflexão sobre sua época compreendendo o conceito de razão de modo mais modesto. Para tanto, conforme Araújo, Habermas propõe, a partir de Hegel, através do fio condutor da ação comunicativa,

uma “comunidade de comunicação” que não reivindica “modelos” de solidariedade anteriores à modernidade, que não requer o restabelecimento dos poderes funcionais das tradições enquanto forma de compensação, pois a modernidade inconclusa “depende exclusivamente de si mesma – ela tem de criar de si mesma a sua normatividade”. (1996, p. 189).

Habermas reconhece a insuficiência da predominância do paradigma da filosofia do sujeito, construído sobre um sujeito prisioneiro de si mesmo e do mundo, capaz de autorreferenciar-se e de reivindicar para si o grau de justificação pela consciência pensante. Nesse sentido,

Habermas está apontando para uma comunidade discursiva que precisa, a partir de si mesma, extrair, pensar e elaborar a sua normatividade no caminho do entrecruzamento do novo com aquilo que faz parte da tradição. Essa comunidade está baseada no reconhecimento recíproco de sujeitos que estão capacitados para falar e agir, formando uma comunidade linguística.

É interessante, ainda, sinalizar que, para Habermas (DFM, p. 80), os críticos ligados à modernidade, revoltam-se justamente contra uma razão fundada no princípio da subjetividade, descoberta por Hegel como princípio alcançado pela liberdade e reflexão. Essa razão que “só denuncia e mina todas as formas abertas de opressão e exploração, de degradação e alienação, para implantar em seu lugar a dominação inatacável da sua racionalidade”, de acordo com Habermas (DFM, p. 80).<sup>6</sup> Segundo Habermas (DFM, p. 122), um papel particular é assumido por Nietzsche considerado como “ponto de inflexão”, pois possibilita a entrada na pós-modernidade, demarcando a ruptura do discurso filosófico moderno e inaugurando o pensamento contemporâneo, o que será tratado a seguir.

### 1.3 Nietzsche como ponto de inflexão

A filosofia da modernidade deslocou seu fundamento da metafísica do ser para a metafísica da consciência e, por sua vez, deu à subjetividade caráter de centralidade no discurso filosófico. Desde Descartes, o pensamento metafísico é a filosofia da consciência. O estar consciente do *cogito* assinala o ponto final da autocertificação, isto é, a certeza reside não mais num princípio externo, mas no próprio sujeito cognoscente, na sua consciência, tendo acesso à verdade. De Descartes a Hegel, passando por Kant, percebe-se um fundamento imanente da razão concebida como universal e absoluta. Conforme Habermas, no livro *Pensamento pós-metafísico* (PPM, p. 42), com Descartes a metafísica

<sup>6</sup> A partir de Hegel, os filósofos, propõem-se a elaborar teorias e conceitos para uma interpretação crítica dessa época, mas permanecem presos à ideia da filosofia do sujeito. Marx (1818-1883) surge com a concepção de que a saída estaria nos próprios mecanismos econômicos, caindo em uma aporia. Ele permanece nos moldes de uma filosofia da consciência, pois a emancipação deveria ser conduzida pela racionalidade cognitiva e instrumental. Para Habermas, em Marx, não há espaço para intersubjetividade. A emancipação é possível pela racionalidade comunicativa cuja força está nas modificações políticas, atrelada aos processos de interação. A obra DFM na qual Habermas se debruça perpassa autores de Hegel até Marx, de Nietzsche até Heidegger, de Bataille até Lacan e de Derrida a Foucault, todos propondo uma denúncia à opressão, alienação e exploração, impondo uma forma de interpretação crítica dessa época.

realizou uma mudança de paradigmas do pensamento do ser para a filosofia da consciência. Assim, se assume o paradigma da subjetividade emergindo, uma razão como reflexão totalizadora e autorreferente, isto é, tudo está referido ao uno como subjetividade produtora.

O pensamento metafísico tradicional é caracterizado por aspectos que assinalam momentos comuns da metafísica de Platão até Hegel: (1) o pensamento da identidade, ou seja, a primazia da identidade sobre a diferença e põe tudo em relação a um Uno; (2) a forma de uma doutrina idealística das ideias, isto é, a primazia da ideia sobre a matéria; (3) a primeira filosofia é a filosofia da consciência, pois “a razão surge como uma reflexão, ao mesmo tempo totalizadora e autorreferente” (PPM, p. 42); e (4) é o conceito forte de teoria por apontar o primado da teoria sobre a *práxis*.

Da visão filosófica contemporânea resultante de Nietzsche (DFM, p. 124) observa-se, na crítica à filosofia da consciência, a possibilidade de uma mudança no horizonte do filosofar. Nietzsche é um dos principais responsáveis por colocar em crise a subjetividade moderna. Ele denuncia o modo como o homem da modernidade está sob o domínio do apolíneo, suplantado na dimensão dionisíaca. Como princípio da mitologia dionisíaca, há um total abandono da modernidade, esvaziada pelo niilismo. A razão, centrada no sujeito, é confrontada, renunciando, pela primeira vez, a reter seu conteúdo emancipador. Existe, aqui, na concepção de Habermas (DFM, p. 137), vista como instância contrária à razão, uma invocação à experiência de autodesvelamento, transferidas do arcaico, de uma subjetividade descentrada e liberta das limitações presas à cognição e à atividade com respeito a fins. Isso quer dizer que o homem nietzschiano não se compõe sob os imperativos da utilidade e da moral, entretanto, se manifesta como fenômeno estético.

Para Nietzsche, “o homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a satisfação do Uno primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez” (1992, p. 31). É um apelo à estética como elemento primordial do humano. Trata-se de um homem com poder criador em que o núcleo estético da vontade de poder se dá num horizonte de possibilidades de criação, sem fundamentos anteriores que determinem algo que queira ser alcançado.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> O niilismo em Nietzsche funda-se com a vinda do novo homem, a qual ele denomina com a expressão “vontade de potência”. O novo homem se consagra na vontade de viver limitando-se

Qualquer fundamento anterior seria a negação da possibilidade. A existência, entendida como projeto humano e estetização, busca fazer da mesma uma obra de arte. Sinaliza Habermas:

A crueldade profunda e a dor são consideradas, assim, como o prazer, projeções de um espírito criador, que sem escrúpulos se entrega ao gozo despreocupado do poder e da arbitrariedade de suas criações fictícias. O mundo aparece como um tecido de dissimulações e interpretações, às quais não subjazem nenhuma intenção e nenhum texto. A potência criadora de sentido constitui, juntamente com uma sensibilidade que se deixa afetar das maneiras mais variadas possíveis, o núcleo estético da vontade de poder. (DFM, p. 138).

Nesse sentido, o homem nietzschiano só poderá nascer a partir de uma ruptura com as bases da metafísica e, portanto, na negação dos fundamentos universais, que servem como base para o homem racional. Nietzsche critica a concepção forte das teorias que têm a ideia de abarcar a totalidade. A metafísica havia se apresentado tanto ao longo do pensamento grego quanto no decorrer da modernidade como a ciência do universal, do imutável e do necessário. Ele declarou a morte de Deus. “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!” (2001, p. 148). Ele suspeitou de todos os valores morais colocando em xeque a ciência, a arte, a cultura, a religião e a política. Com a morte de Deus, encerram-se os fundamentos metafísicos, e o homem fica obrigado a fazer aquilo que for capaz, sem uma razão universal, da qual pudesse ser partícipe. Ele aponta para uma guinada antropológica e o reposicionamento da filosofia no que diz respeito ao ser humano. O que o ser humano é só pode ser compreendido a partir de perspectivas, sem respostas definitivas e absolutas. A crise, gerada em decorrência da suspeita de haver possibilidades de desenvolvimento da humanidade, formará um novo horizonte para pensar o ser humano, emergindo o caráter do transitório e do efêmero, o devir.

Para Habermas (DFM, p. 139), a crítica nietzschiana desenvolvida em termos de uma teoria de poder, apresenta-se como uma crítica da razão desmascaradora que se coloca, ela mesma, fora do horizonte da

---

estritamente à luta pela conservação da direção ascendente da vida. A vontade intensifica-se na negação de si mesma e na sua superação, cujo querer emancipado de todo ressentimento, de toda culpa assume a concepção de uma vontade livre com poder criador.

razão. Conforme assinala Habermas (DFM, p. 140), insurge um problema nessas críticas nietzschianas: “Os desvelamentos feitos na teoria do poder enredam-se, assim, no dilema de uma crítica autorreferencial da razão que se tornou total.” Isso significa uma crítica à ideologia, que abala seus próprios alicerces, não sendo possível criticar a razão a partir do poder, sem usar critérios da própria razão.

A partir de Nietzsche, a pós-modernidade assume-se como recusa de toda e qualquer tentativa englobante do mundo. Conforme assinala Cabral (1992, p. 136), a condição pós-moderna está sob o signo da extinção de toda forma de interpretação unitária do mundo fundada sobre princípios. Ao que tudo indica, o pensamento nietzschiano, originado do enfraquecimento da confiança na racionalidade e nas ciências, influenciará pensadores tais como: Heidegger, Derrida, Bataille, Foucault, Adorno e Horkheimer. Todos esses autores (PINZANI, 2009, p. 118) apontam a aporias conceituais fundamentais por parte da filosofia da consciência. Eles oferecem diversas tentativas de solução, sem, no entanto, apresentar uma saída, suficientemente coerente e verdadeira para a filosofia da consciência.

De acordo com Schäfer (2012, p. 147), Habermas entende que, após o colapso dos grandes sistemas de pensamento, a filosofia não estabeleceu mais nenhuma “fundamentação fundamentalista” e nenhuma pretensão sintetizadora de tudo, mas a filosofia permanece como a guardiã da racionalidade. Habermas, diferentemente de Foucault, Lyotard e Derrida, não trilhou o caminho de uma recepção radical, conforme Nietzsche, de crítica à razão, porém percorreu o caminho do pragmatismo<sup>8</sup> que busca a unidade perdida nos vestígios do mundo da vida. (2012, p. 153). Por isso, a filosofia habermasiana reagiu à ampla tendência crítica não mais com uma rejeição polêmica da razão, mas, sobretudo, na sua função de intérprete; a filosofia permite buscar, explicar os discursos e acolher a multiplicidade e os desenvolver. Seguindo esse raciocínio, o plano pragmático possibilita deixar de lado a pretensão totalizadora de outrora, propondo-se, como objetivo principal, a análise formal das condições de racionalidade. Habermas deixou uma solução

---

<sup>8</sup> Conforme Seigfried (2006, p. 741), o pragmatismo é uma filosofia que enfatiza a relação entre teoria e prática e toma a continuidade entre a experiência e a natureza como sendo revelada pelo resultado da ação dirigida como ponto de partida de toda e qualquer reflexão. O pragmatismo foi formulado pela primeira vez por Peirce no início de 1870, no Clube Metafísico em Cambridge, Massachusets – EUA.



pragmática para uma das questões mais complexas da metafísica clássica, a saber, a questão da razão, conforme Schäfer. (2012, p. 154). Acessível ao contexto pós-metafísico, a razão, tomada de forma procedimentalizada, efetua a sua unidade na multiplicidade de suas vozes. Dessa forma, a filosofia, que carrega o tema fundamental da razão, exercitaria a unidade frágil da razão, ou seja, a unidade criada em um discurso racional.

Tomando como arcabouço teórico toda essa problemática do discurso da modernidade e suas implicações diretas no pensamento filosófico, é possível adentrar no discurso pós-metafísico que constitui o terreno sobre o qual Habermas procura traçar seu caminho. Para ele, é necessário redefinir o conceito de razão num plano pós-metafísico, pois, nas sociedades contemporâneas, não é mais possível chegar a uma fundamentação absolutizada. Desse modo, a redefinição da razão sobre o paradigma habermasiano precisa ser entendida como razão procedimental, porque ela não está ligada a nenhuma fundamentação última, e essa pode ser acessível ao mundo pós-metafísico.

## 2 Contexto pós-metafísico em uma sociedade secularizada

Para o pensamento habermasiano, ao promover o filosofar num contexto pós-metafísico, é necessária a própria redefinição de razão. Acessível à sociedade pós-metafísica, a razão precisa ser entendida como razão procedimental, pois não está ligada a nenhuma fundamentação última. Segundo Habermas, no livro *Entre naturalismo e religião* (ENR, p. 124), procura-se identificar uma filosofia consciente de sua falibilidade e de seu caráter frágil diante da estrutura diferenciada da sociedade: entre o discurso secular, que busca ser acessível a todos, e a fala discursiva religiosa, que depende diretamente das verdades reveladas. No plano filosófico, a consciência secular incide sobre uma compreensão normativa que gera instabilidade no trato sobre questões acerca do futuro da natureza humana com os avanços da engenharia genética. Pois, na contemporaneidade, conforme Habermas (ENR, p. 125), o pensador pós-metafísico não consegue obter um conceito de vida boa que possa ser considerado obrigatório e aceito *por e para* todos. Por isso, ele insistirá que se respeitem os avanços das sociedades democráticas em questões da vida civil, e que todas as pretensões sejam justificadas com argumentos aceitos por todos e não sejam apenas compreensíveis exclusivamente por alguns.

Ao longo do século XIX, o pensamento metafísico<sup>9</sup> é posto em questão, e a metafísica, em seu conjunto, entrou em crise pelo novo tipo de racionalidade procedimental, característico das modernas ciências naturais, do método científico experimental. Com a implantação de uma racionalidade metódica, a partir do século XVIII, com o formalismo na teoria moral, no Direito e nas instituições do Estado de Direito, e o falibilismo da ciência, a racionalidade de caráter totalizador é posta em questão. Segundo Schäfer (2012, p. 134), a metafísica ontológica clássica é substituída por uma racionalidade procedimental pós-metafísica moderna, ou seja, no lugar de conceitos de substância aparecem conceitos de funções. Nesse sentido, para Habermas (PPM, p. 45), a racionalidade não está mais em condições de garantir uma unidade dos fenômenos, de tal modo que a razão reduz-se ao aspecto formal, fazendo com que a racionalidade dos conteúdos dependa somente da racionalidade de procedimentos.

Habermas apresenta os temas filosóficos, levantados por quatro grandes movimentos, no seio do pensamento contemporâneo, que podem ser ouvidos em círculos mais amplos, caracterizados como “complexos com perfis próprios”. (PPM, p. 14). São estas as correntes citadas por Habermas (PPM, p. 14): a filosofia analítica; a fenomenologia; o marxismo ocidental; e o estruturalismo, ressaltando que esses movimentos se diferenciam consideravelmente quanto à sua composição, à sua forma de desenvolvimento e ao peso. Nessa perspectiva, quatro motivos principais delineiam o rompimento com a tradição e caracterizam o filosofar do século XX com novos instrumentos de representação e de análise, que se empresta à semântica fregeana e à lógica pós-aristotélica, desenvolvida no século XIX. Eles são assim descritos por Habermas (PPM, p. 14): “pensamento pós-metafísico, guinada linguística, modo de situar a razão e inversão do primado da teoria frente à prática, ou seja, superação do logocentrismo”. Esses novos motivos do pensamento pós-metafísico constituem um dos impulsos mais importantes do filosofar no século XX, porém conduzem a novas limitações, uma vez que a racionalidade do método científico, apoiada

---

<sup>9</sup> O movimento histórico-científico provocou o interesse pelas questões metodológicas intensificando-se entre os pensadores, como René Descartes, Francis Bacon, John Locke, David Hume e Baruch Espinosa. Na mesma época, Galileu Galilei provocou uma revolução na ciência com o método da física, tematizado na matematização, observação e experimentação.

em procedimentos, passou a decidir sobre a possibilidade de uma proposição, em geral, ser verdadeira ou falsa, afirma Habermas. (PPM, p. 16). Ou seja, o modelo metódico das ciências levou a filosofia a se desenvolver como uma disciplina especializada, sem privilégios, na busca do conhecimento, ao mesmo tempo que certo cientificismo reduziu o pensamento filosófico a “*standarts* analíticos mais precisos”. (PPM, p 18).

Nesse contexto, à crise de racionalidade, nos termos da metafísica moderna, Habermas contrapõe o conceito de racionalidade comunicativa, um dos temas por excelência de sua filosofia. Ele publica dois volumes sob o título *Teoria do agir comunicativo* (TAC)<sup>10</sup> com o objetivo de elaborar uma teoria crítica da sociedade. A ideia central do texto é, assegura Schäfer (2012, p. 44), que “a racionalidade econômica e burocrática do sistema penetra crescentemente nas esferas do mundo da vida, colonizando-as e leva, dessa forma, a perdas de liberdade e de sentido”. A teoria do agir comunicativo apresenta-se como uma teoria não da sociedade em geral, mas da sociedade moderna com suas patologias. Em frente do horizonte pós-metafísico que renúncia a um saber totalizante, Habermas (PPM, p. 49) pressupõe que a razão cognoscente se encontra num mundo estruturado racionalmente, e a filosofia, como guardião da razão, já não pode reclamar para si um acesso privilegiado à verdade. Ele, entretanto, pode reclamar uma reconstrução racional assumindo o papel de intérprete que faz a mediação entre as culturas especializadas da ciência, da técnica, do Direito e da moral, de um lado, e da práxis comunicativa, de outro. Afirma Habermas:

Hoje, a filosofia já não pode remeter-se ao mundo, à natureza, ou à sociedade como um todo no sentido de um saber totalizante. Os substantivos teóricos de imagens de mundo perderam valor não em virtude do avanço fático das ciências empíricas, mas também, e principalmente, pela consciência reflexiva que acompanhou esse avanço. Por meio dessa consciência, o pensamento filosófico retrocede de maneira crítica a um ponto anterior a si mesmo; com a pergunta sobre o que é capaz de conquistar com suas competências reflexivas no âmbito das convenções científicas, o pensamento filosófico transforma-se em meta-filosofia. (TAC I, p. 20).

<sup>10</sup> A exigência inerente à teoria crítica, da qual Habermas faz parte, conduzia-o a um exame crítico da prática social escrevendo a *Teoria do agir comunicativo*, entre 1981 e 1987 em dois volumes.

Na contemporaneidade, se verifica como a filosofia já não pode mais se inserir na sociedade, na natureza e na história com a pretensão de apresentar um saber totalizante, pois o progresso científico, gerado pelas ciências empíricas, juntamente com a consciência reflexiva do pensamento filosófico, torna questionável a imagem de mundo apresentada pela tradição filosófica. Isso implica uma nova postura de constituir a própria filosofia. No horizonte pós-metafísico habermasiano, disserta-se sobre uma filosofia que não se esvai na autorreflexão dos sistemas da ciência, que se desprende de seu olhar fixo, procurando lançar-se nas veredas do mundo da vida, isto é, uma filosofia que se liberta do logocentrismo. (PPM, p. 61). Ele desvenda uma razão já operante na própria prática comunicativa do dia a dia de sujeitos que buscam o entendimento; no final, aparece uma racionalidade comunicativa, que está articulada em diferentes dimensões. (PPM, p. 61).

Ao mesmo tempo que a filosofia perde seu *status* extraordinário, após a derrocada da metafísica, segundo Habermas (PPM, p. 62), ela pode atuar como instância crítica, pois já não está em sua posse uma teoria afirmativa de uma vida correta.<sup>11</sup> A filosofia pode ajudar na constituição reflexiva e crítica da realidade, capaz de interpretar linguagens e uma pluralidade de visões. Na era da globalização do mercado, dominado em seus fundamentos pela intervenção da ciência e da técnica, do capital e da burocracia, o filósofo pode fazer uma análise crítica do processo histórico e social, percebendo como a colonização do mundo da vida vai sendo sobrepujada por esses elementos. Assim, a reflexão filosófica efetuada como crítica da razão de caráter totalizador é imprescindível na capacidade interpretativa da realidade, podendo clarear os discursos e as questões mais cruciais.

Na esteira de uma crítica ao saber absoluto da metafísica, a teoria habermasiana busca destranscendentalizar a razão com o objetivo de trazê-la às condições concretas e contingentes da prática do dia a dia. A noção de unidade, que prevalece na filosofia desde Platão até Hegel, é assumida como algo fundante da razão, é admitida, por sua vez, como

---

<sup>11</sup> Habermas, comentando sobre a derrocada da metafísica moderna, afirma: “Ora uma filosofia que se tornou sóbria em termos de metafísica não tem mais condições de compensar tal falta, a qual tinha sido farejada por Kant. Ela não dispõe mais de argumentos capazes de isolar uma única imagem de mundo motivadora, e de colocá-la a seguir, acima de todas as outras; ou seja, uma imagem de mundo capaz de preencher expectativas existenciais, de orientar normativamente uma vida em sua totalidade ou de distribuir consolo.” (ENR, p. 269).

um conceito crítico, porém não derrotista da razão. O conceito de razão comunicativa admite uma razão que efetua sua unidade na multiplicidade de suas vozes, ensina Habermas. (PPM, p. 157). A unidade da razão não decorre, como em Kant, de uma capacidade idealizadora de um sujeito entendido com um “*eu* transcendental” que, na sua capacidade de sintetizar o mundo, tem o conjunto das experiências possíveis. Porém, a razão é defensável a partir da pluralidade de suas vozes, testemunha de um pensamento pós-metafísico.

Para Habermas (ENR, p. 11), está claro, nesse contexto, que a filosofia se limita a assumir o papel de um observador que poderá entrar em campo somente quando se tratar de um jogo secular. Com a polarização atual das diversas cosmovisões de mundo seculares e religiosas emoldura-se, cada vez mais, um pensamento fragmentado e distinto que torna ainda mais complexo o modo próprio de caracterizá-lo. Habermas insiste em uma filosofia capaz de estar consciente de sua falibilidade e posição frágil diante da estrutura interna da sociedade, exigindo a distinção genérica no discurso secular “entre a fala discursiva secular, a qual pretende ser acessível a todos em geral e a fala discursiva religiosa que é dependente das verdades reveladas”. (ENR, p. 124). Trata-se de um discurso filosófico que intermedeie a fala discursiva secular, a fim de que cidadãos, pertencentes a um Estado Democrático, adotem um comportamento cooperativo que ultrapasse as fronteiras das cosmovisões. A consciência secular sedimenta-se, assumindo a forma de um pensamento pós-metafísico, através de uma manifestação absolutamente nova e da ruptura com a modernidade.

O processo desencadeado pela modernidade, no qual a religião perde o lugar de referência primordial para a compreensão do mundo, culmina na secularização. Se, no período medieval, as várias esferas sociais estavam subordinadas à esfera religiosa, durante o período moderno, as mesmas ganham legalidade própria e podem atuar independentemente. São palavras de Habermas:

Durante a Idade Média européia, a teologia era a protetora da filosofia. Enquanto *pendant* da revelação, a razão natural tinha seus direitos reconhecidos. No entanto, com o advento da guinada antropocêntrica, provocada pelo humanismo, nos incios da modernidade, o discurso sobre a fé e o saber conseguiu evadir-se do cercado clerical. O peso da prova mudou de lado a partir do momento em que o saber profano

tonou-se autônomo, não necessitando mais de uma comprovação enquanto saber secular. Ora, a partir desse momento, a religião foi intimada a comparecer em juízo perante a razão. (ENR, p. 235).

Esse processo de autonomização das esferas<sup>12</sup> aponta para uma ruptura com o monopólio de interpretação, representado pelo Cristianismo, que dava a condição de garantir, perante o valor de sua autoridade, os ditames do agir humano. No âmbito político, houve a perda dos modelos tradicionais de valor e autoridade para uma maior autonomia e responsabilidade do sujeito. Assim, a religião diminuiu seu papel político e abriu possibilidades para uma eminente separação da Igreja do Estado. Tal expectativa manifesta-se na sociedade secular, em que a esfera da religião não pode mais reivindicar para si o direito de ser mantenedora de uma imagem de mundo e exigir que os indivíduos se configurem a tal autoridade. Segundo Habermas (ENR, p. 127), as condições da secularização obrigaram a religião a renunciar a essa pretensão, que visava o monopólio da interpretação, para configurar um modelo amplo de vida. De acordo como ele,

tal formulação não tem na mira apenas o fato de que a religião é obrigada a se afirmar em um entorno cada vez mais dominado por elementos seculares e que a sociedade continua a contar, mesmo assim, com a sobrevivência da religião. 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 consequências no trato público entre cidadãos crentes e não-crentes. Na sociedade pós-secular impõe-se a idéia de que a “modernização da consciência pública” abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem, em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem *complementar*, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública. (ENR, p. 126).<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Weber entende a modernidade como a autonomização das esferas de atuação na sociedade, por exemplo, no que corresponde à arte, à ciência e à moral em relação às imagens metafísicas e religiosas que anteriormente davam sentido ao mundo.

<sup>13</sup> Para Dupeyrix, “por ‘sociedade pós-secular’, Habermas designa nossa sociedade ocidental, caracterizada por uma relação ambivalente com a religião. De um lado, nossas instituições

Ocupando-se amplamente com questões ligadas à religião e à sociedade secularizada, Habermas (ENR, p. 9) nota a presença marcante da religião nas sociedades democráticas secularizadas e a tensão existente entre os dois polos. Ele insiste para que, nas questões da vida civil, o Estado liberal estimule os cidadãos a assumirem um comportamento que ultrapasse os limites das cosmovisões. A partir do entendimento de Habermas (ENR, p. 139), propõe-se uma teoria política que trabalhe com fundamentos normativos de um Estado Democrático de Direito, neutro do ponto de vista das imagens de mundo, que estabeleça o reconhecimento recíproco de sujeitos livres e iguais, com a participação de cidadãos seculares e religiosos. Por essa razão, o Estado confronta as comunidades religiosas no sentido de se abrirem, mediante a possibilidade da esfera pública, a seus saberes e com os dos cidadãos secularizados. As religiões precisam entender a neutralidade do Estado, do ponto de vista das visões de mundo e, também, a determinação sobre o uso público da razão. O Estado secular, calcado na Constituição democrática, é a força geradora de uma compreensão secularista da participação simétrica dos indivíduos num procedimento normativo. Por isso, a partir de Habermas, “a polarização entre visões de mundo religiosas e seculares, que coloca em risco a coesão entre os cidadãos, é o objeto de uma teoria política”. (ENR, p. 13). A participação na comunidade política é formulada numa linguagem pública que busca ser acessível a todos os cidadãos. O secularismo, que enquadra a imagem das sociedades democráticas, exige que a posição dos cidadãos seja justificada com razões não apenas aceitas exclusivamente pelos membros de uma comunidade religiosa determinada, que os cidadãos exerçam seu papel fundante no debate de uma comunidade discursiva em um processo que reconheça inteiramente o uso público da razão dos cidadãos.

---

foram submetidas no decorrer dos dois últimos séculos a um profundo e lento processo de racionalização-secularização: a esfera pública foi laicizada; Deus, a religião já não são referências suscetíveis de justificar as decisões políticas e jurídicas, nem de fundar os discursos científicos; de outro lado, a fé religiosa nem por isso deixa de impregnar fortemente a vida social. Habermas chega assim a esta constatação: o processo de secularização não está apenas inacabado, ele é também efetivamente inacabável. Compreender a medida dessa ambivalência leva a considerar o lugar da religião na esfera social e a refletir nos meios de contrariar as tendências de desencanto de nossa sociedade laica e materialista, a qual carrega em si os germes do fundamentalismo”. (2012, p. 220).

A temática da secularização encontra-se entrelaçada com o conhecimento da neutralização do poder do Estado e da liberdade religiosa generalizada. A religião viu-se obrigada a abandonar o monopólio de interpretação e a forma normativa e abrangente de compreender o mundo. Isso se evidencia no desprendimento da sociedade das questões do âmbito religioso. Desse modo, há uma mudança no comportamento humano, uma profanação da relação do homem para com o divino. Habermas dá conta de que

cada religião é, originariamente, “imagem do mundo” ou, como afirma John Rawls, “doutrina compreensiva” (*comprehensive doctrine*), inclusive no sentido de que ela pretende estruturar uma forma de vida em sua totalidade. Em sociedades pluralistas, uma religião tem de renunciar a tal pretensão a uma configuração abrangente da vida, que inclui a própria comunidade, tão logo a vida da comunidade religiosa se diferencia da vida da comunidade política, que é mais ampla. (ENR, p. 290).

O papel de um sujeito religioso (como membro de uma comunidade secular) diferencia-se do papel de um cidadão da sociedade, assegura Habermas. (ENR, p. 127). Ele precisa estar convencido de que a sua configuração de imagem de mundo normativa poderá não estar em conformidade com a do saber constituído democraticamente. Sob o ponto de vista de sua comunidade particular, na perspectiva do sujeito religioso, poderá, de um lado, até estar apoiado em juízos morais de acordo com seus próprios princípios, em prescrições e representações que repousem em longa tradição; de outro, não estar fundado em juízos morais válidos em geral. Segundo Habermas (ENR, p. 292), com relação ao pluralismo dos modos de vida, nos quais se refletem diferentes compreensões de mundo, para uma consciência secular, não há dificuldade de compreensão de um *éthos* que seja diferente para os demais. Entretanto, considerando-se a pessoa que está fundamentada em verdades de fé, que possuem caráter universal, não pode ter igual procedência. Nesse sentido, Habermas busca razões que visem à aceitabilidade universal traduzida numa linguagem secular na esfera pública. Por essa razão, ele insiste:



A busca por razões que visam à aceitabilidade universal só não faria com que a religião fosse injustamente excluída da esfera pública, e só não privaria a sociedade secular de fontes importantes para a instituição de sentido, se também o lado secular conservasse para si uma sensibilidade ao poder de articulação das linguagens religiosas. De todo modo, o limite entre as razões seculares e as religiosas é fluido. Por isso, o estabelecimento desse controverso limite deveria ser entendido como uma tarefa de cooperação, que exige que ambos os lados adotem também a perspectiva do outro. (FNH, p. 146).

Portanto, Habermas (ENR, p. 128) considera que, na esfera pública, no uso público da razão, cidadãos secularizados não podem recusar uma potencialidade de racionalidade contida nas imagens provindas da religião. Para Pinzani (2009, p. 122), no Estado secular, o poder político deve ser transposto para uma base não religiosa em que os cidadãos precisam respeitar-se reciprocamente como comunidade política, mesmo se houver conflitos, mediante questões que envolvem convicções religiosas e visões de mundo. Habermas (ENR, p. 128) pensa que as cosmologias naturalistas são oriundas de construção científica e não podem ter, *prima facie*, maior valor sobre o entendimento das concepções religiosas ou outras visões. Assim, no âmbito de uma compreensão da neutralidade do Estado liberal, tanto os posicionamentos da primeira como os da segunda, isto é, as compreensões religiosa e secular, são relevantes para a autocompreensão ética do indivíduo. Isso não quer dizer que não sejam passíveis de crítica, uma vez que ambas se submetem à constituição de uma sociedade democrática. Por isso, Habermas, ao lado desse argumento, considera aceitável a voz religiosa no âmbito da esfera pública. (NODARI, 2013, p. 623-649). A religião representa um importante recurso para a criação de sentido, tanto para cidadãos que não creem e também para os que creem em outras crenças. Então, o dever de utilizar publicamente a razão só pode se concretizar considerando o cumprimento de determinados pressupostos cognitivos, a saber, a neutralidade do Estado que não pode tomar partido nas visões de mundo e deve utilizar e insistir no uso público da razão. (ENR, p. 154). Consoante essas considerações, Habermas destaca:

Sem tal pressuposição cognitiva, não se pode exigir nenhuma expectativa normativa de um uso público da razão, em todo caso, não no sentido de que os cidadãos seculares irão tomar parte numa discussão política sobre o conteúdo de contribuições religiosas com a intenção de traduzir, eventualmente, intuições morais e argumentos convincentes para uma linguagem acessível a todos. Pressupõe-se um enfoque epistêmico que resulta da certificação autocrítica dos limites da razão secular. Tal pressuposição significa que o etos democrático de cidadãos do Estado (na interpretação por mim sugerida) só pode ser imputado simetricamente a todos os cidadãos se estes, tanto os seculares como os religiosos, passarem por processos de aprendizagem complementares. (ENR, p. 158).

Compreende-se, por conseguinte, que os cidadãos religiosos precisam encontrar um enfoque epistêmico aberto às visões de mundo. E, em relação à exteriorização da esfera pública, ele afirma que “é preciso viver numa sociedade secular ‘*sintonizada epistemicamente*’ com a sobrevivência de comunidades religiosas”. E continua afirmando que “depende de uma mudança de mentalidade cujas pretensões não são menores do que as de uma consciência religiosa que precisa adaptar-se aos desafios do entorno que se seculariza cada vez mais”. (ENR, p. 158). Verifica-se, então, que tanto os cidadãos seculares como também os religiosos necessitam assegurar-se criticamente de seus limites, interpretar seus dissensos e discordâncias e passar por processos de aprendizagem complementares. Habermas formula uma análise da sociedade secular e plural envolvendo convicções religiosas e visões de mundo, servindo de orientação nos discursos democráticos liberais. Salienta, ao mesmo tempo, os limites do uso público da razão e os benefícios que surgem com a mobilização dos sujeitos no âmbito da participação no Estado Democrático.

Nesse sentido, Araújo (1996, p. 199) comenta a relação tênue entre a esfera religiosa e as diversas esferas seculares, oriundas, sobretudo, do desencantamento, ou seja, da ruptura com as imagens religiosas que serviam de referência à compreensão de conceitos como: pessoa, liberdade, individualidade, moralidade e emancipação. Em outras palavras, no debate contemporâneo sobre política democrática, a relação entre religião e sociedade secular dá-se na esfera do pensamento pós-metafísico. O mundo, esgotado pelo desencanto e submerso em uma cultura radicalmente secularizada, constitui-se numa transformação social,

econômica e política que está articulada por uma grande mudança ético-cultural. (ARAÚJO, 1996, p. 199).

Nessa perspectiva secular, com Habermas, procura-se identificar o pluralismo ideológico reinante nas sociedades democráticas contemporâneas. Em nenhum outro momento da história humana, a ciência e a técnica colocaram tantos desafios para o ser humano quanto o atual. A potencialidade tecnológica oferece novidades que eram inimagináveis até há pouco tempo, aumentando, vertiginosamente, a responsabilidade do ser humano por sua própria condição e natureza, a qual passa doravante pelo avanço na área da biogenética, por conta de sua possível interferência e interposição direta tanto na constituição quanto na ação humana. A questão permanece: como é (e será) possível entender a natureza humana, a partir do pressuposto de que se vive inserido numa comunidade secular, em que determinada concepção precisa estar alicerçada democraticamente em juízos morais, válidos em geral com um discurso pós-metafísico?

Tal amplitude e complexidade são visualizadas não apenas como horizonte futuro e distante, mas, em muito, como já presentes, convivendo, direta ou indiretamente, com a visão e a imagem de mundo que podem caracterizar e corresponder a uma determinada compreensão alicerçada *sobre e na* tradição, na religião, na história ou no modelo liberal, sendo que este último dificilmente reconhece limites para o aumento e o contínuo crescimentos da autonomia do indivíduo.

Desse modo, pretendeu-se apresentar um diálogo com a sociedade secularizada em uma concepção pós-metafísica, identificando uma filosofia consciente de sua falibilidade e de seu caráter frágil em face da estrutura diferenciada da sociedade com o discurso secular. Segundo Habermas, “a filosofia se desloca de um plano superior e passa a analisar apenas as propriedades formais dos processos de autocompreensão, sem dotar ela mesma [de] uma posição a respeito dos conteúdos”. (FNH, p. 6). A ética do discurso que é o eixo central em Habermas assegura que seus participantes, ao argumentarem, por exemplo, sobre propostas políticas, precisam seguir regras no discurso, para legitimar as pretensões de verdade na própria linguagem, implicando o direito de uma sociedade de racionalizar e objetivar acerca dos conflitos em que está envolvida para a instauração de consenso. Em uma sociedade cada vez mais diferenciada, pluralista e secularizada, corre-se o risco do dissenso. E tal situação torna-se particularmente evidente no caso dos debates políticos

que acontecem na esfera pública. Ao propor a democracia procedimental, subjaz ao objetivo de Habermas, independentemente das diferenças culturais, a busca de assegurar a possibilidade das pessoas de se entenderem, quando estiverem fortalecidos o direito e a política pela socialização comunicativa. Pois bem, no viés dessa senda do pensamento pós-metafísico, presente em uma sociedade secular, apresentou-se, a partir de Habermas, a ruptura com a tradição em relação ao pensamento moderno e suas implicações nesse contexto da sociedade secular. Nossa tentativa foi a de tentar explicitar alguns dos problemas filosóficos que rodeiam o discurso filósofo na atualidade, a fim de colaborar para a compreensão, nos debates, dos problemas que nos cercam.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

DUPEYRIX, Alexandre. *Compreender Habermas*. São Paulo: Loyola, 2012.

DUTRA, José Volpato. *Razão e consenso em Habermas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: M. Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: WMF; M.s Fontes, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo 1: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: WMF; M. Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria de La acción comunicativa*. Madri: Taurus, 1988. v. I e II.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Madri: Taurus, 1990.

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

\_\_\_\_\_. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Trad., notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NODARI, Paulo César. Saber e crer na sociedade pós-secular: uma leitura a partir dos últimos textos de Habermas. *REB*, v. 73, n. 291, p. 623-649, 2013.
- PINTO, F. Cabral. *Leitura de Habermas: modernidade e emancipação*. Coimbra: Fora do Texto, 1992.
- PINZANI, Alessandro. *Habermas: introdução*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- SCHÄFER, Walter Reese. *Compreender Habermas*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SEIGFRIED, Charlene Haddock. Pragmatismo. In: AUDI, Robert (Dir.). *Dicionário de filosofia de Cambridge*. Trad. de João Paixão et al. São Paulo: Paulus, 2006.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

---

**Submetido em 8 de dezembro de 2015.**  
**Aprovado em 2 de fevereiro de 2016.**