

Mateus de Lima

# Pensamento pós-metafísico e a esfera pública em Habermas: o caso da religião

**RESUMO:** Este artigo tem como objetivo explorar como Habermas entende o papel da religião na esfera pública. Tal questão cobra importância já que o pensador afirma que nosso tempo pode ser visto como uma era pós-metafísica mas não pós-religiosa, preservando politicamente os argumentos dos cidadãos de fé em sociedades democráticas, plurais e complexas.

**PALAVRAS CHAVE:** Pós-metafísico; Ética do discurso; Espaço público; Religião.

## Post-metaphysical thinking and the public sphere in Habermas: the case of religion

**ABSTRACT:** This article aims to explore how Habermas understands the role of religion in the public sphere. This question becomes important since the thinker affirms that our time can be seen as a post-metaphysical era but not post-religious one, politically preserving the arguments of citizens of faith in democratic, plural and complex societies.

**KEYWORDS:** Postmetaphysical; Discourse ethics; Public sphere; Religion.

---

Artículo [PT] | ISSN: 2386-3994 | Recibido: 28-febrero-2021 | Aceptado: 30-marzo-2021.

### Introdução

Habermas defende a inclusão de argumentos religiosos na esfera pública (*Öffentlichkeit*). Tal argumento deve parecer surpreendente se levarmos em conta sua inclinação filosófica ao pensamento pós-metafísico. Porém, em um contexto democrático e pluralista — no mundo da vida — não há argumentos razoáveis e plausíveis para excluir os cidadãos de fé da agenda política. Neste sentido, quando na agenda política se aborda um tema existencialmente relevante, os cidadãos crentes e não crentes chocam-se com suas convicções impregnadas de visões de mundo e agudizam as dissonâncias do conflito público de opinião; experienciam o fato do pluralismo de visões de mundo. Por outro lado, quando aprendem a lidar pacificamente com este fato na

► Mateus de Lima, Professor do Sistema Público de Ensino, Brasil **Autor de correspondência:** (✉) mateusihq@gmail.com —  <http://orcid.org/0000-0003-1390-0027>

consciência da comunidade política/espaço público, reconhecem o significado da sua própria falibilidade, sem romper, no entanto, o vínculo de uma comunidade política; ambos os lados devem compreender que suas crenças sejam científicas ou religiosas (naturalistas) estão abertas a críticas no interior da esfera pública. Tal falibilidade político-argumentativa tem seu fundamento na interpretação pós-metafísica do conhecimento humano, o que torna viável e permite o advento da sociedade pós-secular em que pese a revisibilidade constante das crenças religiosas ou seculares.

O texto aborda o tema convergindo a questão pós-metafísica, o espaço público e a religião. Assumo certa familiaridade do leitor com a teoria habermasiana, limitando-me a explorar de forma introdutória a posição do autor sobre o tema em questão<sup>1</sup>.

I. — Para Habermas, o pensamento pós-metafísico pode fazer uso da democracia deliberativa e do espaço público para enfrentar os grandes problemas morais do nosso tempo - especialmente a tolerância religiosa -, utilizando a linguagem como um meio seguro (médium da linguagem) através do qual os cidadãos de fé podem levantar suas pretensões de validade de acordo com um espaço político plural, assim como ser ouvido e respeitado pela cidadania secular. Assim, no contexto da ética do discurso, o problema habermasiano radica em um terreno puramente pragmático, isto é, como tornar possível uma esfera pública que respeite e que fomente o diálogo entre cidadãos de fé e aqueles não crentes, evitando a dimensão estritamente metafísica da religião, mas levando em consideração seu conteúdo ético - político através das pretensões de validade da linguagem orientada para o entendimento: pretensão de Inteligibilidade (as expressões devem ser inteligíveis), pretensão de Verdade (o conteúdo deve ser verdadeiro), pretensão de Sinceridade (o falante tem que expressar suas intenções de modo sincero), pretensão de Correção Normativa (os proferimentos têm que ser corretos no contexto de normas e de valores existentes<sup>2</sup>).

A questão suscitada fez com que grandes pensadores como Habermas mantenham a perspectiva filosófica com as grandes perguntas e respostas

---

<sup>1</sup> Para maior aprofundamento da importância do pensamento de Habermas, ver, Dutra, 2005.

<sup>2</sup> Trata-se de um modelo ideal de fala na qual as pretensões de validade configuram-se como elemento central da linguagem orientada para o entendimento. Tal ideal pode ser compreendido enquanto norteador metodológico das partes envolvidas no discurso, no caso cidadãos religiosos e seculares. Ver: Habermas, 1984.

importantes de nosso tempo, porém, sem exigir que fundamentos inflexíveis, inadequados às sociedades plurais, com diversas visões de bem e de fé (cosmovisões) sejam tomados como essenciais (essencial no sentido de fundamento último inquestionável) para uma teoria moral ou jurídica, por exemplo. É neste contexto que se faz presente a mudança de paradigma da filosofia da consciência - sujeito isolado de seu contexto que busca a verdade universal - para a filosofia da linguagem intersubjetiva (Estrada 2004 p. 72).

Para Habermas é a linguagem que implementa a ação comunicativa orientada para o entendimento denotando uma alternativa metodológica própria para as sociedades plurais. De acordo com o pensador, para que o intercâmbio de argumentos, como procedimento para resolução de questões éticas, seja realmente efetivo, faz-se necessário uma aproximação da situação ideal de fala a qual é caracterizada pela Imparcialidade, a expectativa de que todos os participantes transcendam suas preferências iniciais, a inclusão de todos os afetados por uma decisão, Igualdade, liberdade e facilidade de interação, ausência de formas de coerção externas e internas e a não restrição de tópicos nas discussões e revisibilidade de resultados (Mendonça 2016, p 753).

A teoria da democracia deliberativa pode ser aplicada a contextos práticos e, para tal, se converte na base da ação comunicativa sem o ônus da busca infrutífera da verdade metafísica. Evidentemente, neste sentido, o fundamento somente se refere à possibilidade de justificação política dos argumentos intersubjetivos através de critérios da razão comunicativa evitando o uso de uma razão transcendental e metafísica como critério de verdade.

A formação linguística do consenso, através do qual as interações se entrelaçam no tempo e no espaço, segue sendo dependente das posições autônomas dos participantes na comunicação, que dizem sim ou não (assentimento moral-discursivo) as pretensões de validade; sendo assim, os cidadãos de fé devem participar no debate político. Subjacente a isto, a justificação pós-metafísica faz surgir uma sociedade pós-secular de carácter não relativista: a mentalidade ou formas de vida religiosa e a mentalidade ou formas de vida seculares se transformam de maneira auto-compreensíveis e sinérgicas no contexto da democracia deliberativa - entendimento mediado pela linguagem. Cito Habermas:

Com a passagem para o pluralismo ideológico nas sociedades modernas, a religião e o ethos nela enraizado se decompõem enquanto fundamento público de validação de uma moral partilhada por todos. Em todo caso, a validação de regras morais obrigatórias para todos não pode mais ser explicada com fundamentos e interpretações que pressupõem a existência e o papel de um deus transcendente, criador e salvador. (Habermas 2002, p. 19)

Para Habermas, o tempo presente pode ser chamado de era pós-metafísica, mas dessa constatação não é possível, e até mesmo injusto, concluir uma era pós-religiosa; preferencialmente o pensador alude ao pós-secularismo, visto que uma esfera pública pós-secular denota reconhecer exatamente a presença e a importância da religião. Dessa forma, termo pós-secular a uma só vez incorpora a preocupação filosófica, histórica e sociológica determinando a forma como a esfera pública deve reagir com a intenção de conceder as comunidades religiosas o reconhecimento público; o termo descreve as sociedades modernas e simultaneamente prescreve em seu caráter normativo como o tecido social reconhece moralmente os cidadãos religiosos. Além disso, a consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete, sobretudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não crentes.

Na perspectiva de Habermas, descrever as sociedades modernas como pós-seculares significa a mudança de mentalidade que denota o significado funcional da democracia deliberativa. O termo pós-secular caracteriza-se pela desistência do projeto moderno de desvinculação da religião da vida pública seja porque o toma como um projeto falido (afinal as religiões permanecem e crescem seja pela contribuição das religiões na esfera social e nas vidas individuais. Sem abrir mão da tese de do pensamento moderno como pós-metafísico e secular propõe questões ao secularismo enquanto concepção de mundo diante da variedade de visões religiosas e metafísicas da realidade, em sociedades desmotivadas de impulso racional, para manterem-se num conjunto. Para o filósofo, as condições de possibilidade do diálogo entre essas diferentes visões de realidade são postas quando os crentes aceitam o pluralismo de ideias e as discussões científicas, por sua vez os descrentes

precisam aceitar a presença dos crentes e contribuir para a construção e adaptação cognitiva das tradições religiosas (Gomes 2019, p. 135).

Para Habermas, parece não haver dúvida de que a religião exerce um papel importante no espaço público e que a consistência do tecido social corre perigo numa sociedade presumidamente secular. E, nesse contexto, Habermas passa a falar acerca da religião na esfera pública da sociedade “pós-secular”, indicando três fenômenos que provariam a vitalidade da religião: (i) A atuação de grupos ortodoxos ou conservadores nas Igrejas e religiões, especialmente no Budismo, Hinduísmo, Islamismo, Judaísmo e Cristianismo, destacando a difusão das redes islâmicas e dos evangélicos. (ii) Os movimentos fundamentalistas, especialmente os pente-costais e os radicais islâmicos, na medida em que com-batem a modernidade ou pelo menos tentam fugir dela. (iii) Os mulás no Irã e os terroristas islâmicos. (Souza 2015, p. 283).

II. — A generalização política de uma cosmovisão secular qualquer que seja (católica, evangélica, etc.) não é coerente com a neutralidade em termos de diferentes visões de mundo. Segundo sua concepção não se pode negar que existe, em princípio, um potencial de racionalidade incrustado nas cosmovisões religiosas, nem questionar o direito dos cidadãos religiosos a dar, em uma linguagem política, contribuição aos debates públicos. Em uma sociedade pós-secular, o conteúdo semântico religioso teria importância na medida em que pudesse traduzir-se em uma linguagem racional aberta ao público; seu argumento baseado na fé ampliado e generalizado na linguagem pública. Dessa forma, quando refutado ou concordado não o será por suspeita de intolerância, o que geraria um ambiente de ódio ou desconfiança mas porque agrega ou não ao momento em que a sociedade se defronta com alguma disputa nos termos do bem comum<sup>3</sup>.

Note-se que tal empenho representa um salto conceitual em comparação com a teoria crítica da Escola de Frankfurt (*Frankfurter Schule*), da qual Habermas fez parte por algum tempo. Pensadores da “primeira geração”, em

---

<sup>3</sup> Embora minha ênfase seja dada aos argumentos religiosos, devo deixar claro que não somente os cidadãos de fé professada devem traduzir seus valores e convicções para a linguagem política, mas os cidadãos seculares da mesma forma devem fazê-lo, pois não seria moralmente correto exigir que apenas religiosos o façam. Minha ênfase tem sua justificativa para destacar a diferença entre a sociedade pós-secular, viabilizada pela ética do discurso habermasiana, da sociedade secular e laica, que preconiza o argumento religioso como antiquado e sem importância. Acerca do tema, ver Feldhaus & Balera, 2017.

particular Adorno e Horkheimer, perceberam uma espécie de distorção do projeto original ( a razão como emancipadora do homem): a razão serviria *apenas* como instrumento de dominação e repressão do homem. De fato, o propósito da Dialética do Iluminismo (*Dialektik der Aufklärung*) é demonstrar como a razão humana, posta a serviço da emancipação de dos seres humanos se depauperou uma vez que se converteu em uma razão instrumental, estrategicamente utilizada como um instrumento útil para fins não morais (*vide* nazismo e bomba atômica).

Habermas, porém, quer centrar-se na razão comunicativa (*Theorie des kommunikativen Handelns*). A preocupação de Habermas pela racionalidade comunicativa está ligada ao objetivo que desde o início acompanha seu trabalho de investigação: reabilitar a ideia de que a razão é o principal recurso - senão o único - que a humanidade possui para resolver seus conflitos e encontrar soluções alternativas a mera estratégia ou retórica hipócrita que esvazia a possibilidade de consensos morais enxergando o outro como concorrente e não como agente moral. O conceito de razão comunicativa, no sentido mais geral, pressupõe a superação da razão transcendental (subjetividade intrínseca) de um sujeito isolado e da razão instrumentalizadora (objetivada pelo poder) observando na linguagem intersubjetiva uma normatividade que estrutura as relações sociais.

Importante sublinhar que Habermas está nos advertindo que as críticas desenvolvidas contra a razão, ainda que importantes, não devem nos levar a desacreditar no poder da razão para produzir conhecimentos válidos e permitir a emergência de consensos razoáveis sobre nossa forma de ser e atuar no mundo. Para tanto, é necessário repensar a razão em sua ampla constituição e na forma que se concretiza na prática diária das interações humanas. A racionalidade deve ser entendida como a disposição de sujeitos capazes de falar e atuar, de buscar uma compreensão do mundo, guiados pelas pretensões de validade que se baseiam no reconhecimento intersubjetivo.

Seu projeto analisa as possibilidades da razão comunicativa para as sociedades plurais, na possibilidade do debate ético-discursivo de todos os matizes. Cito Habermas:

Uma cultura política liberal pode, inclusive, manter a expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução – para uma linguagem

publicamente acessível – das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa” (Habermas 2007, p. 128).

Em sua apreciação teórica do fenômeno religioso, Habermas revela que as religiões historicamente desenvolvem um papel significativo na interpretação política de uma lei. Por exemplo, a noção de dignidade humana e o tema do aborto mostram que sua tese inicial sobre a secularização como triunfante deve ser revisada. Assim se destaca o papel cognitivo-moral das religiões; os valores morais próprios de todo tipo de religião traduzidos:

A tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia da ‘dignidade do homem’, de todos os homens, a ser respeitada de modo igual e incondicionado, constitui uma destas traduções salvadoras. Ela expõe o conteúdo de conceitos bíblicos para um público geral de crentes de outras confissões e para não-crentes, ultrapassando, por conseguinte, os limites de uma comunidade religiosa. (Habermas 2007, p.125)

Assim, Habermas sustenta que a intervenção pública dos cidadãos religiosos deve estar vinculada ao uso da razão e que os argumentos religiosos devem ser traduzidos a uma linguagem acessível a todos, isto é, a linguagem dos argumentos racionais. Isto significa que o conteúdo de verdade das religiões deve coincidir com o conteúdo de verdade da moral racional e que, portanto, qualquer argumento que não logre a tradução da linguagem dos argumentos racionais não deve ser usado legitimamente para justificar decisões morais mais amplas no espaço público. Na interpretação de uma racionalidade secular a questão é resolvida mediante processos de substituição e apropriação de conteúdos religiosos de forma a relegá-los a uma visão antiquada da realidade como oposta a modernidade distintiva da sociedade burocratizada. O pós-secular não apenas admite a existência do religioso e a coexistência pacífica das esferas de significado (ponto de vista negativo), mas também se posiciona de forma a evidenciar que argumentos religiosos devem coexistir (ponto de vista positivo). Veja que a racionalidade secular sob a égide do estado laico bloqueia a religião e somente a admite sem pretensões cognitivas, ou seja, isola o argumento religioso.

Por outro lado, o estado pós-secular reserva determinada sensibilidade em relação ao poder de veto ou assentimento dos cidadãos de fé, ao conhecimento dos religiosos. Da mesma forma admite certa neutralidade em relação às pretensões de autoridade tanto das ciências como das religiões. Podemos dizer que sua atenção se dirige mais a comunidade política e ao sentido comum (ao compartilhado), do contrário há o risco dos cidadãos se ressentirem quando percebem o desequilíbrio na esfera pública no momento em que seus argumentos não são levados a sério em comparação com a ciência (argumento científico), por exemplo.

### **Conclusão**

Habermas, em sua apreciação teórica do fenômeno religioso revela que as religiões historicamente desempenham um papel significativo na interpretação política de uma lei sendo injustificável questionar as vozes religiosas dos cidadãos de fé em um contexto democrático (Souza 2015, p.280). Afirma que inclusive na Europa, a secularização segue gerando sentimentos contraditórios, resultando assim em uma dialética inconclusa na qual haveria dois pólos totalmente opostos onde deveria haver um diálogo entre eles mas nunca concluído, mas sempre com possibilidade de mais diálogo: “quem quer evitar uma guerra entre civilizações precisa lembrar da dialética inconclusa do nosso próprio processo de secularização” (Habermas 2013, p. 137). A expressão ‘guerra de civilizações’ compreende a violência que pode ser gerada entre as religiões do oriente e ocidente.

A consciência do fracasso deste processo deveria conduzir-nos a uma sociedade pós-secular, pois enquanto uma sociedade secular se ocupa da religião através de processos de substituição e apropriação de conteúdos religiosos, o pós-secular admite a persistência do caráter religioso e a coexistência pacífica das esferas de significado, a esfera argumentativa da religião bem como a dos cidadãos seculares. Habermas busca um lugar intermediário entre o naturalismo cientificista e a religião, numa perspectiva crítica em relação a um caminho unilateral tanto da ciência como da religião. Para ele, cidadãos seculares e religiosos devem estar dispostos a se ouvirem reciprocamente nos debates públicos e a aprenderem uns com os outros. Segundo Habermas, começa a prevalecer, na sociedade pós-secular e não mais apenas secular, a ideia de que tanto as mentalidades

religiosas quanto as seculares precisam se modificar de forma reflexiva, aprendendo as contribuições de uma e de outra para os diversos temas.

Enquanto que o estado laico oblitera a religião e somente a admite sem pretensões cognitivas (subjetivismo da fé), o estado pós-secular preserva e credita sensibilidade na relação com o poder e conhecimento dos religiosos.

**Conflicto de intereses:** El autor declara que no tiene ningún posible conflicto de intereses. **Aprobación del comité de ética y consentimiento informado:** No es aplicable a este estudio. **Contribución de cada autor:** M.L. desarrolló las ideas y escribió el artículo. Ha(n) leído y aprobado el manuscrito final. **Contacto:** Para consultas sobre este artículo debe dirigirse a: (☐). mateusihq@gmail.com.

#### Referências

- Dutra, D. J. V. (2005) Razão e consenso em Habermas: teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. 2ed. rev. e ampl. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- Estrada, J. A. (2004) *Por uma ética sin teología: Habermas como filósofo de la religion*. Madrid:Editorial Trotta.
- Feldhaus, Ch. & Balera, J. E R. (2017). O Papel das Crenças Religiosas na esfera pública em John Rawls e Jürgen Habermas. *Revista Guairaca*, V, 33 N 1, p 32-47.
- Fioranza, Francis SC; Browing, Don; Habermas Jurgen. (1992) *Modernity and Public Theology*. New York: Crossroad..
- Freitag, B. (1993) Habermas e a filosofia da modernidade. *Perspectiva*, São Paulo, 16: 23-45.
- Gomes, I. V. C. A. (2019) Filosofia e Religião na Sociedade Pós -secular de Habermas. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 19, n. 3, p. 135-154, set./dez..
- Habermas, J. (1984) *The theory of Communicative action*. Boston:Beacon Press.
- Habermas, J. (2003) *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (2007) *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (2013) *Fé e saber*. São Paulo: EDUNESP.
- Mendonça, R. F. (2016) Antes de Habermas, para além de Habermas: uma abordagem pragmatista da democracia deliberativa. *Revista Sociedade e Estado*, v.31, p. 741-768 Setembro/Dezembro..
- Souza, Draiton. G. (2015) Religião e sociedade pós-secular no pensamento de Habermas. e Teoria *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica do Direito (RECHTD)* 7(3):278-284, Setembro-dezembro UNISINOS, São Leopoldo.

#### Información sobre el autor

► **Mateus de Lima** é Professor de filosofia e Ciências Humanas do sistema público de ensino. Doutor em filosofia Moral pela Universidade Federal de Santa Maria. Atualmente concentra sua pesquisa em relativismo moral e geração Z, teorias da justiça e religião. **Contacto:** Coordenadoria de Educação, Rio Grande do Sul, Brasil: mateusihq@gmail.com – 0000-0003-1390-0027

#### Como citar este artículo

De Lima, Mateus. (2021). Pensamento pós-metafísico e esfera pública em Habermas: o caso da religião». *Analysis* 28: pp. 135-143.

