

A IMAGINAÇÃO DIALÉTICA DE HABERMAS ENTRE O NATURALISMO E A RELIGIÃO: UMA RECONSTRUÇÃO NORMATIVA DO MUNDO DA VIDA PÓS-SECULAR

Nythamar de Oliveira

Pontífice Universidade Católica do Rio Grande do Sul
CNPq

Resumo: A concepção habermasiana do papel, do potencial normativo e dos limites da religião na esfera pública se desenvolve, se transforma e evolui ao longo das diferentes etapas do seu profícuo pensamento teórico-crítico. Neste artigo, proponho-me a revisitar tal concepção, partindo de sua autoavaliação enquanto constelação do pensamento pós-metafísico, atendo-me apenas ao seu inacabado programa de reconstrução normativa do mundo da vida (*Lebenswelt*) pós-secular em democracias pluralistas, à luz de algumas das suas contribuições seminais e interlocuções com a teologia política de Johann Baptist Metz, a ideia de publicidade (*Öffentlichkeit*) e públicos (*publics*) de Nancy Fraser e a reformulação do problema das formas de vida social, alienação e reificação em Rahel Jaeggi (*Kritik von Lebensformen*). Proponho, destarte, situar uma teoria crítica da libertação como um exemplo concreto particular da crítica permanente de formas de vida que nos permitem melhor explicitar os aspectos comunicativos e intersubjetivos da reprodução social e seu potencial normativo emancipatório em práticas cotidianas voltadas para o reconhecimento e o entendimento mútuos em solidariedade com os excluídos, suscetíveis de justificação discursivo-normativa numa esfera pública (*Öffentlichkeit*) tradicionalmente dominada por interesses oligárquicos, autoritários e elitistas, como tem sido historicamente o caso do *ethos* social brasileiro.

Palavras-chave: Esfera pública, Mundo da vida, Naturalismo, Reconstrução normativa, Religião, Secularização.

Abstract: The Habermasian conception of the role, the normative potential, and the limits of religion in the public sphere is developed, transformed, and evolves along the different stages of its theoretical-critical thinking. In this article, I propose to revisit this conception, starting from its self-assessment as a constellation of post-metaphysical thinking, focusing only on its unfinished program of normative reconstruction of the postsecular lifeworld in pluralist democracies, in the light of some of the his seminal contributions and interlocutions with the political theology of Johann Baptist Metz, an idea of publicity and publics of Nancy Fraser and the recasting of the problem of forms of social life, alienation and reification in Rahel Jaeggi (*Kritik von Lebensformen*). I propose thus to locate a critical theory of liberation as a concrete, particular example of the permanent critique of forms of life which better make explicit the communicative and intersubjective aspects of social reproduction and their emancipatory normative potential in daily practices oriented towards recognition and mutual understanding, in solidarity with the excluded, susceptible to discursive-normative justification

in a public sphere traditionally dominated by oligarchic, authoritarian, and elitist interests, as has historically been the case with the Brazilian social ethos.

Keywords: Lifeworld, Naturalism, Normative reconstruction, Public sphere, Religion, Secularização.

1. Teoria crítica da religião em Habermas: imaginação, constelação, reconstrução

O último trabalho de mais de 1.700 páginas em dois volumes de Jürgen Habermas (2019) foi anunciado e recepcionado no estilo de uma genealogia, fornecendo informações “sobre como surgiram as figuras dominantes do pensamento pós-metafísico ocidental hodierno” à luz do “discurso sobre fé e saber (*der Diskurs über Glauben und Wissen*), emergindo de duas fortes tradições axiais no Império Romano, da filosofia e de sua simbiose com a religião e de sua secularização (*wie sich die Philosophie sukzessive aus ihrer Symbiose mit der Religion gelöst und säkularisiert hat*), acompanhando as transformações na ciência, no direito, na política e na sociedade”. (HABERMAS, 2019, I, p. 10) Habermas pôde, assim, revisitar seu próprio relato monumental da “tarefa de uma filosofia que se apegue à liberdade racional de sujeitos socialmente comunicativos”, de modo a esclarecer “o que significa para nós o nosso crescente conhecimento científico do mundo –para nós, enquanto seres humanos, contemporâneos modernos e pessoas individuais” (*die Aufgabe einer Philosophie, die an der vernünftigen Freiheit kommunikativ vergesellschafteter Subjekte festhält: Sie soll darüber aufklären, »was unsere wachsenden wissenschaftlichen Kenntnisse von der Welt für uns bedeuten – für uns als Menschen, als moderne Zeitgenossen und als individuelle Personen«*) (HABERMAS, 2019, I, p. 12) Com efeito, o clássico de Martin Jay (1996), originariamente publicado em 1973, *Dialectical Imagination*) cobrindo a criação do Instituto de Pesquisa Social e a primeira geração da chamada Escola de Frankfurt já antecipara o resgate reconstrutivo-normativo da imaginação político-dialética que seria, a partir de Habermas e mais tarde, tematizada pela segunda, terceira e quarta gerações, notadamente a partir de ensaios sobre a correlação entre crítica imanente e reconstrução normativa (BENHABIB, 1986; HONNETH, 1995; FORST, 2011) e sobre o uso da imaginação e do imaginário a partir de Baruch de Espinosa (SAAR, 2013; 2014). Martin Jay recorre, decerto, ao duplo uso kantiano da imaginação (*Einbildungskraft*) –formas produtivas e reprodutivas da imaginação— combinado com o duplo uso (constitutivo e regulativo) da razão pura (respectivamente, teórica e prática): a imaginação produtiva, por meio de sua atividade reprodutiva transcendental ou pura, permite e é viabilizada por uma unidade focal categoricamente estruturada da consciência objetiva. Assim, a

imaginação produtiva nunca é exaustiva, mas ela é sempre recrutada para a cognição, além de, como ressalta Hannah Arendt (2014, p. 80), exemplificar o juízo e viabilizar o juízo político (*politisches Urteil*). A interrupção momentânea da cognição determinante é o que Kant descreve como jogo livre (*freies Spiel*) das faculdades de imaginação com o entendimento (*Verstand*), ressaltando que o jogo livre da imaginação apresenta o objeto aos conceitos que estão dentro do domínio da faculdade de compreender e do próprio entendimento. Para Kant, a imaginação reprodutiva é aquela que sintetiza o múltiplo da intuição (*Anschauung*) de acordo com a legislação do entendimento; é somente depois que a imaginação apresenta a variedade de intuição ao entendimento e essa variedade é sintetizada com um conceito que um objeto se torna um objeto - isto é, um objeto de percepção. Enquanto a imaginação reprodutiva é a capacidade de reproduzir percepções empíricas (*Vorstellungen* derivadas da experiência e da intuição sensível), a imaginação produtiva se mostra ligada a uma representação original do objeto (as representações não são originadas na experiência). (KANT, 2001, A 97-102). Assim, podemos enfocar o criativo programa de pesquisa habermasiano em função de sua teoria pós-metafísica da ação comunicativa, destacando o papel, o potencial normativo e os limites da religião através de suas articulações e transformações ao longo das diferentes etapas do seu profícuo pensamento teórico-crítico. Ao contrário de Arendt, sabemos que Habermas rejeita o senso estético (enquanto *sensus communis*) do juízo reflexivo como sendo capaz de justificar (*begründen*) o juízo político, que deve reivindicar sua validade em termos ético-normativos pela razão comunicativa. (DE OLIVEIRA, 2016a, p. 121) Ora, uma das intuições da imaginação dialética, segundo Jay, consiste em revisitar as teses originárias da teoria crítica através de uma crítica imanente, normativamente reconstruindo as constelações conceituais que guiaram pensadores e cientistas sociais nas diversas tentativas de reformulação de um programa de pesquisa interdisciplinar emancipatório. Proponho-me, destarte, a revisitar a teoria crítica habermasiana da religião, enquanto constelação do pensamento pós-metafísico, atendo-me apenas ao seu inacabado programa de reconstrução normativa do mundo da vida pós-secular em democracias pluralistas.

Habermas considera que uma das principais tarefas da teoria crítica da sociedade é a explicitação da razão ou racionalidade comunicativa, que se distingue da tradição racionalista, localizando tal racionalidade em estruturas de comunicação linguística interpessoal, enquanto agir comunicativo no mundo vivido e de nossas vivências cotidianas (*Lebenswelt*), e não na estrutura do mundo objetivo ou do sujeito cognoscível. Essa teoria social promove, assim, os objetivos da emancipação humana, mantendo um arcabouço moral universalista inclusivo (ética do discurso, pragmática universal, teoria da

democracia, direitos humanos, justiça global e modernidade). (DE OLIVEIRA, 2016b, p. 169 ss.) Em sua última obra, dedicada à memória de seu amigo e assistente em Frankfurt de 1966 a 1970, Albrecht Wellmer, Habermas revisita tal projeto emancipatório através de constelações filosóficas que pautaram a complexa articulação entre concepções metafísicas de fé e razão e suas novas configurações no pensamento pós-metafísico. O sentido do termo *Konstellation*, já anunciado no subtítulo do primeiro volume, *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen (A constelação ocidental de fé e saber)*, nos remete ao conjunto metafórico de referenciais, assim como um agrupamento de estrelas no firmamento serviam para orientar viajantes ou pessoas que transitavam na Antiguidade. Este sentido habermasiano, vale observar, mostra-se deliberadamente aquém do sentido crítico-teórico que Benjamin e Adorno atribuem ao termo constelação, que dada a sua dinâmica, imprecisão e fluidez (na medida em que as mesmas estrelas, aglomerados estelares e constelações estão, assim como as nebulosas e galáxias, em movimento constante, embora os antigos acreditassem que não mudavam de posição), podem ser evocados para justificar, por exemplo, a abordagem ensaística, metafórica e aforismática (*Essay, essai*) como sendo mais adequada para a teoria crítica do que o tratado (*tractatus, Abhandlung, Traktat, treatise, traité*). Mas a concepção habermasiana de modernidade enquanto projeto inacabado se posiciona deliberadamente contra esse sentido esteticista fragmentário (traindo, segundo Habermas, um senso escatológico pós-moderno, não necessariamente pós-metafísico) que mereceria um tratamento mais cuidadoso —o que procurei fazer em outros prolegômenos para o que seria uma teoria crítica da razão idólatra. (DE OLIVEIRA, 2016b, p. 66, 103) Limito-me aqui a sublinhar que uma teoria crítica literária não deveria jamais ser tomada num sentido oposto ou excludente de uma teoria crítica social, apenas observando que Habermas mantém a sua conhecida diferenciação entre o discurso estético-literário e o discurso filosófico da modernidade. (HABERMAS, 1990). Como bem pontuou Graeme Gilloch (2002, p. 30), a crítica imanente está no cerne da obra de Walter Benjamin, na medida em que cada significado é transformado e reconfigurado pela leitura e compreensão da obra de arte (*Kunstwerk*) em novos contextos e constelações históricas:

Como seu ‘arranjo virtual objetivo’, Benjamin (1985, p. 34) escreve: ‘As ideias são para objetos assim como as constelações são para as estrelas’. No entanto, Benjamin usa a noção da ideia como constelação não apenas para articular a importância do padrão de fenômenos por conceitos, mas também para apontar para as características desse processo. Em uma constelação de estrelas, os objetos quase remotos se unem para formar uma figura única e legível, que não pode ser

facilmente desfeita. A constelação envolve uma mudança passageira, porém irrevogável, na percepção dos fenômenos que preserva tanto a integridade individual quanto a reciprocidade. Portanto, para Benjamin (1985, p. 34), ‘as ideias são constelações atemporais e, em virtude de os elementos serem vistos como pontos nessas constelações, os fenômenos são subdivididos e redimidos’ (GILLOCH, 2002, p.70 s.).

É consensual entre estudiosos de Adorno admitir que o seu conceito de *Konstellation* veio de Benjamin. Segundo Susan Buck-Morss (1979, p. 90), Adorno retoma a metáfora benjaminiana para conceber a tarefa da filosofia como uma verdadeira construção desmitologizante de “constelações mutantes” (*changing constellations*), projeto explicitado em sua *Dialética Negativa*. O modelo central de uma constelação pode parecer uma colagem ou uma montagem artística, como argumenta Jason Josephson-Storm (2017, p. 143), talvez inspirada no teatro brechtiano ou na exposição ou apresentação (*Darstellung*) marxista, mas para Benjamin, o oposto da *religio* era a *superstitio* e não o desencantamento, a secularização ou o ateísmo:

Um pouco de conhecimento do alemão facilita a manutenção dessa impressão, porque hoje o alemão usa dois termos diferentes para traduzir o termo ‘constelação’ (*constellation*) em inglês: *Konstellation*, que evoca um arranjo mais neutro, e *Sternbild* (literalmente ‘imagem estelar’), que evoca a astrologia. Portanto, pode-se supor que, com *Konstellation*, Benjamin quis dizer o primeiro, e não o último, mas isso seria um erro. Benjamin conectou a astrologia às *Konstellationen* e usou a formulação *Konstellationen der Sterne* quando o fez. De fato, Benjamin conceituou a constelação ao lado da astrologia e da ideia de correspondências tão cruciais para o esoterismo.

O título da última obra de Habermas (*Auch eine Geschichte der Philosophie*) ecoa, sem dúvidas, um título com qual deliberadamente faz o trocadilho, a saber, o livro de Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, de 1774 (traduzido para o inglês como *This Too a Philosophy of History for the Formation of Humanity*, incluído em seus *Philosophical Writings*, editado pela Cambridge University Press, 2002). A inversão assinala, desde o início, a tríplice crítica habermasiana ao romantismo, ao historicismo e à filosofia da história que, embora tenham emergido em solo alemão no século XVIII, ainda perpassam muitas das concepções de fé e razão da filosofia e teologia ocidentais (HABERMAS, 2019, II, p. 390). Herder começou seu ensaio com uma pergunta programática, que nos lembra Rousseau: “Que tipo de virtudes ou vícios governam os seres humanos o tempo todo e essa tendência nos seres humanos foi melhorada ou piorada com o tempo, ou sempre permaneceu a mesma?”. Para Habermas (2019, I, p. 75 s.), a metafísica

teria desempenhado durante séculos o papel pedagógico que seria da moral teológica ou religiosa, na medida em que “a metafísica só apareceu nas sociedades organizadas pelo Estado no período axial” (*Achsenzeit*, do oitavo ao terceiro século antes da era cristã), seguindo a terminologia e a intuição weberiana de Jaspers (1949, p. 316-327), para argumentar que a legitimação do Estado no mundo ocidental que outrora coubera à religião e à teologia no mundo cristão,

com a secularização do poder do Estado, a tarefa de legitimar o governo recaí novamente na filosofia: nas democracias liberais, ele assume as normas constitucionais baseadas na razão - e, portanto, uma função vital, embora ideologicamente sensível, para a integração política. No entanto, faz diferença apenas desempenhar tal função latente ou reconhecer as constelações sociais nas quais as visões de mundo cumprem essa função.

Para Habermas, a constelação que emergiu no Império Romano entre a filosofia greco-romana e a teologia judaico-cristã, levando à sua simbiose nos séculos seguintes, guiou a relação entre fé e razão através dos séculos até estabelecer “uma auto-imagem secular” (*ein säkulares Selbstverständnis*), dissociada do complexo religioso em dois sentidos: “primeiro, a filosofia prática perde seu apoio através da autoridade normativa de uma justiça salvadora; por outro lado, com o desaparecimento do trabalho teórico e a compreensão filosófica do mundo e do eu do rito, isto é, da fonte socialmente integradora da prática comunitária litúrgica, surge a questão sobre qual conversão religiosa a legitimidade legítima do governo para a forma moderna de integração social da sociedade significa”. (HABERMAS, 2019, I, p. 101) Esse foi o caminho preparatório para o pensamento pós-metafísico que, após décadas de reflexão e pesquisa interdisciplinar, Habermas abraçou no século XX, seguindo Kant e Hegel, com uma nova pergunta programática “se podemos agora considerar que o longo processo de tradução está completo ou se não descartamos uma possível continuação”, concluindo que esta está longe de ser uma questão trivial. O sentido habermasiano de “constelação” se articula, portanto, com um programa de pesquisa histórico-filosófica nos moldes da *Konstellationsforschung* de seu amigo Dieter Henrich (1991), num sentido de reconstrução histórico-normativa que define a “constelação filosófica” como um conjunto denso de pessoas, ideias, teorias, problemas ou documentos interagindo entre si, muito próxima da história intelectual, da história das ideias e da história cultural. Neste caso, apenas a análise desse todo, e não a de seus componentes isolados, possibilita compreender os efeitos filosóficos e o futuro filosófico dessas pessoas, ideias e teorias. Tal definição já contém muitas noções problemáticas. Primeiro, é importante esclarecer o que

se entende por “denso”: quando um conjunto é denso o suficiente para ser chamado de “constelação”? A pesquisa sobre a constelação de Jena, por exemplo, que interessava Henrich (e motivou grande parte da pesquisa habermasiana sobre Hegel) girava em torno do círculo estudantil kantiano de Karl Leonhard Reinhold e do famoso *Stift* de Tübingen nos anos 1790-1794, compreendendo estudantes tais como Immanuel Carl Diez, Benjamin Erhard e Friedrich Immanuel Niethammer, que eram kantianos entusiasmados, mas que também desenvolveram novos pontos de vista sobre a aplicação da doutrina de Kant à teologia e sobre as consequências induzidas pelos sistemas de Reinhold e Jacobi. Nas palavras de Habermas (2019, II, p. 476, 481),

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) reconhece o significado filosófico das experiências metódicas das humanidades e ciências sociais processadas na história e na hermenêutica e também adota a constelação dos conceitos básicos do individual, do particular e do universal (*Konstellation der Grundbegriffe des Individuellen, Besonderen und Allgemeinen*), desenvolvidos pelo historicismo... Até o jovem Hegel contrasta o sistema de necessidades dilaceradas com a totalidade moral restaurada pelo Estado, na qual as forças centrífugas dispersantes, funcionalmente diferenciadoras e, ao mesmo tempo, isoladas do trânsito da sociedade civil organizadas sob o direito civil são absorvidas e domadas em sua tendência destrutiva... O uso diagnóstico da constelação conceitual básica do singular, do particular e do universal (*diagnostische Gebrauch der grundbegrifflichen Konstellation von Einzelnem, Besonderem und Allgemeinem*) deve provar-se nesse fenômeno. Na descrição de Hegel, pode-se ver a nova dinâmica na direção da complexidade progressiva, mas também a prioridade avaliativa do universal sobre o particular e o individual comparativamente negativos.

2. Reconstrução normativa, reflexividade e socialidade

A fim de chegar à autoconsciência pós-secular correta da filosofia ocidental moderna, Habermas segue não apenas a apropriação crítica que Kant e Hegel puderam nos oferecer de Aristóteles, Platão e medievais, mas também vários dos *insights* específicos que a filosofia ocidental recolheu da tradição judaico-cristã. Assim, o pano-de-fundo metafísico para a renovação do antigo necessitarismo compatibilizado com a ideia de liberdade humana, visivelmente marcado pela leitura que Hegel faz de Spinoza, propicia, segundo Habermas (2019, II, p. 511), a destranscendentalização da subjetividade moderna, na medida em que “Hegel rastreia os traços da razão subjetiva nas contingências e constelações da própria história”. O conceito de reflexividade, retomado a partir de uma postura crítica imanente e reconstrutiva, pode agora ser aproximado da discussão contemporânea em epistemologia analítica, sobretudo quanto ao que torna uma crença justificada e, uma vez que todo

conhecimento implica justificação, como podemos discutir o que torna uma crença moral epistemicamente justificada em vez de almejar um estatuto de conhecimento moral. O cético moral (aproximando-se de posturas não-cognitvistas, contextualistas e relativistas) pode desafiar as tentativas de reformulação da justificação para crenças morais, uma vez que não podemos simplesmente pressupor uma intuição moral (fundacionista) que tenhamos razões para crer, por exemplo, que a escravidão, o racismo ou a tortura sejam moralmente errados sem recorrer a uma narrativa justificatória. (FORST, 2013) Habermas logra articular o rigor da filosofia analítica para questões de verdade e justificação com a análise histórica e a fenomenologia social da formação de instituições e constelações teórico-conceituais como o Esclarecimento e a modernidade, sem recorrer a argumentos metafísicos ou fundacionistas. Nesse sentido, como observou Denilson Werle com relação ao equilíbrio reflexivo em Rawls, Habermas pôde recorrer ao artifício da reconstrução normativa precisamente para justificar um procedimento recursivo que apenas se esquivara do fundacionismo (NOBRE & REPA, 2012, p. 187, 194). A meu ver, há um certo sentido de continuidade na reconstrução normativa empregada em diversas fases da teoria crítica, não apenas em Habermas, mas em autores que, na chamada quarta geração, vão buscar distanciar-se desse artifício, embora mantendo o seu intento programático de crítica imanente da sociedade e de suas novas configurações institucionais. Destarte, uma teoria discursiva, para além das aporias da reflexividade inerentes ao modelo coerentista rawlsiano, nos permitiria revisitar os problemas da socialidade das formas de vida (JAEGGI, 2018) e da ressonância (ROSA, 2016) como alternativas ao *cul de sac* de modelos teórico-críticos do agir comunicativo, do reconhecimento e da justificação em suas originais críticas aos fenômenos da alienação e da reificação na modernidade cultural de nossas democracias. Em se tratando de uma atualização pós-metafísica do modelo reconstrutivo-normativo, acredito que podemos ainda aprimorar o intento habermasiano de traduzir em termos concretos o desafio do pluralismo político em nossas democracias tão multifacetadas quanto polarizadas. Portanto, alguns dos problemas normativos levantados na virada do século pela teoria crítica se referem aos desafios persistentes do historicismo, injustiça e neoliberalismo nas democracias ocidentais, como Habermas (1981), Honneth (1995) e Fraser (1997) elaboraram em suas respectivas teorias do agir comunicativo, do reconhecimento e da paridade participativa, articulando uma crítica imanente ao capitalismo com uma reconstrução normativa do *ethos* social e agenciamento político, onde se reformula um eu situado em relação ao seu Outro concreto (BENHABIB, 1992), abrindo caminho para as mais recentes formulações na chamada quarta geração, por meio de novas abordagens da socialidade

moderna, como suas reivindicações justificativas (FORST, 2011), a crítica das formas de vida (*Lebensformen*) (JAEGGI, 2014), a crítica decolonial da ideia eurocêntrica de progresso (ALLEN, 2016), a crítica genealógica da imaginação política (SAAR, 2007), uma teoria crítica da aceleração social e da ressonância (ROSA, 2005) e a nova crítica da ideologia (*Ideologiekritik*) (CELIKATES, 2018). Em sua abordagem inovadora dos problemas não resolvidos de alienação e reificação nas análises neomarxistas, essas novas vertentes de teoria crítica retomam vários dos temas habermasianos para reabilitar a reflexividade, os afetos sociais, o imaginário e a imaginação para além da colonialidade e de seus modelos teleológicos de progresso, política e historicidade, mostrando em que sentido ainda podem ser integrados às contribuições originais e radicais da primeira geração da Escola de Frankfurt. Assim, o reconstrucionismo e o experimentalismo podem ser evitados, tanto quanto o historicismo, por um lado, e o normativismo metodológico (como o fundacionismo inerente à maioria das tentativas de uma nova variante da antropologia filosófica e da filosofia da história), por outro, recorrendo à fenomenologia social da reflexividade e às atitudes proposicionais em primeira pessoa, tomadas a partir de uma postura crítica imanente e reconstrutiva, semelhante à discussão contemporânea que está também ocorrendo na epistemologia social analítica, em resposta aos desafios normativos do ceticismo e do relativismo epistêmico (CARTER, 2016).

Ora, Habermas concebe a religião como um parceiro no diálogo e apela por razões seculares na tarefa democrática dos seus processos de aprendizado, que devem também incluir a religião. (ARAÚJO, 1996) Se Habermas se mostrou deveras ambivalente para com a religião (ora falando da racionalidade da religião, ora falando da religião como irracional, seguindo o conceito tradicional de secularização), é porque reconhece um déficit normativo na razão secular (incluindo as suas formulações naturalistas), ao mesmo tempo em que rejeita toda ideia de filosofia fundamentada ou orientada para a religião e confia no conceito de tradução (*Übersetzung*), inclusive num sentido metafórico amplo de traduzibilidade (*Übersetzbarkeit*) cultural (HABERMAS, 2002, p. 75 s.), por exemplo, quando pensamos que as versões gregas das Escrituras hebraicas, particularmente a Bíblia Septuaginta, propiciou a emergência de uma cultura política judaico-helenística onde emerge o cristianismo dentro de um contexto político-messiânico tão complexo quanto polêmico. Há um verdadeiro movimento cultural de tradução do exílio babilônico (onde provavelmente se codificou a *Torah* em sua versão escrita) até o contexto alexandrino de Filo e do judaísmo helênico, antes de ser combinado com as diferentes correntes samaritanas, farisaicas, saduceias, essênias, zelotes e suas

fragmentações sectárias dentro do contexto greco-romano da Judeia (*Iudaea*) do primeiro século (que seria chamada de “Palestina” pelos romanos na segunda metade do segundo século). (RÖMER, 2015) Esse sentido de hermenêutica profunda deve ser transposto para o desafio de traduzibilidade da religião na esfera pública hoje, de forma a compreender, para além da tradução de línguas e conceitos, aspectos culturais, sociais e etnográficos que variam de um contexto geográfico a outro, assim como de um contexto semântico a outro, respeitando o pluralismo democrático e a irredutibilidade da teologia à filosofia e vice-versa. (HABERMAS, 2002, 147 ss., 163 s.) As mudanças de atitude na obra contemporânea de Habermas, sobretudo antes e depois da outorga do Prêmio Kluge em 2015, já foram bem analisadas e debatidas em várias interlocuções (HABERMAS, 2012; CALHOUN, MENDIETA & VANANTWERPEN, 2013) incluindo as reflexões críticas sobre a colonização do mundo da vida pelo chamado secularismo, no sentido de evitar que cosmovisões religiosas prevaleçam na esfera pública, notadamente na educação pública e sobretudo em países onde uma religião majoritária poderia monopolizar as doutrinas abrangentes. (BAHRAM, 2013, p. 316) Assim, as guerras culturais estadunidenses acabaram sendo importadas por evangélicos brasileiros que tendem a incorrer em posicionamentos fundamentalistas ao buscar a imposição do ensino do criacionismo (criação do universo em seis dias de 24 horas), da “teoria” do *design* inteligente ou de concepções pseudocientíficas em escolas públicas, exigindo que tais reivindicações normativas sejam devidamente traduzidas – no caso, uma importação indevida do fundamentalismo religioso daquele país. Mas há também exemplos como os da Turquia (país predominantemente islâmico com um governo secular) ou do Irã (país teocrático muçulmano, onde as reivindicações por mais liberdade religiosa são sistematicamente sufocadas), onde a mesma ideia habermasiana pode ser evocada, em contextos diferenciados. (ROSATI & STOECKL, 2013) Foi, com efeito, na Universidade de Teerã, em 2002, que Habermas (2007, p.129) iniciou sua *Vorlesung* “Religion in the Public Sphere” (2006, mais tarde incluída como capítulo 5 em HABERMAS, 2007, p.129-168) constatando que desde a virada de 1989-90 a religião assumira “inesperadamente, importância política” no mundo inteiro, citando o fenômeno de dessecularização do mundo, de Peter Berger (1999). Habermas observou que seria possível falarmos em três modelos de secularismo – como substituição, expropriação ou modelos de secularização disruptivos, declarando que os três estavam errados por razões distintas. “Substituição” refere-se à maneira pela qual as abordagens religiosas ao pensamento e às formas de vida religiosas foram substituídas por seus equivalentes racionais. “Expropriação” significa simplesmente “assalto”. Em O

futuro da natureza humana, Habermas descreve como o modelo de substituição sugere “uma interpretação progressista em termos de modernidade desencantada, enquanto o modelo de expropriação leva a uma interpretação em termos de uma teoria do declínio, isto é, de uma modernidade desprotegida. Ambas as leituras cometem o mesmo erro” (HABERMAS, 2003, p.104). Segundo Habermas, o terceiro modelo, da secularização disruptiva, inclui instituições sociais, como havia sido abordada em sua *Teoria da ação comunicativa*, onde a religião é vista principalmente desde uma perspectiva sociológica, enquanto modo pré-moderno de integração social. Desde então, entretanto, Habermas continuou explorando o papel da religião na política, por um lado, e as relações entre os modos de discurso religioso e filosófico, por outro. Habermas mostrou-se sistematicamente interessado nas descobertas científicas e conjecturas plausíveis sobre a evolução natural e social, dentro da qual pode-se também estudar a religião através da “ciência da religião” (*Religionswissenschaft, sciences de la religion, religious studies*), “fenomenologia da religião” e “filosofia da religião” –diferentemente de abordagens teológicas confessionais— assim como o complexo fenômeno da formação de um *ethos* social, através de uma abordagem sistêmico-normativa da filosofia social. Segundo tal concepção dual de sociedade (qual seja, tomada ao mesmo tempo como sistema e mundo da vida), parece-nos trivial ou superficial supor que o fenômeno da religião estaria apenas relegado à esfera privada como um fenômeno típico do mundo da vida em uma sociedade cada vez mais secularizada e racionalizada (HABERMAS, 2002, p.163s.). Este, de resto, foi um dos graves erros da associação quase mecanicista entre esclarecimento (*Aufklärung*) e secularização, progresso da ciência e declínio da religião, como vaticinaram Adorno e Horkheimer com respeito às patologias sociais de um mundo cada vez mais desmistificado e desencantado com seus próprios processos de racionalização e modernização. Foi nesse sentido que já explorei, em outros trabalhos (DE OLIVEIRA, 2016a), problemas de normatividade com relação ao naturalismo, correlacionando os horizontes do observador (terceira pessoa) e do agente moral ou ator social e político (primeira pessoa), especialmente como explicitado em seu *Zwischen Naturalismus und Religion*. De acordo com esse “dualismo de perspectivas”, argumentei, podemos reconstruir uma pragmática da interdependência significativa comunicativa, intersubjetiva e co-constitutiva, aplicada à filosofia da religião. Habermas consegue, assim, integrar as mais recentes descobertas empíricas da pesquisa do naturalismo (em biogenética, neurociência, artificial). inteligência, ciências cognitivas, biologia molecular) com os legados filosóficos e culturais tradicionalmente associados a reflexões sobre a normatividade inerente às relações intersubjetivas no mundo da vida, atingindo um equilíbrio metodológico mitigado entre relatos

reducionistas do naturalismo e da normatividade. Tal abordagem permite-nos reformular a questão, afinal, o que é religião? Embora eu não ofereça aqui nenhuma definição desse complexo fenômeno humano, a religião tem sido definida como uma religação contínua e abrangente (*religare*) do eu e dos grupos sociais a Deus (ou ao divino) e ao mundo, a fim de entender o sentido humano, ritos, práticas cotidianas e a própria existência. Essa é uma constatação de um fenômeno tão complexo e diversificado quanto o fenômeno religioso universal, geralmente mencionada nos manuais e livros-texto de ciência da religião e filosofia da religião (BRODD, 2018, p.358). Nesse sentido, a religião refere-se à metafísica, não apenas à disciplina metafísica especial da teologia filosófica, mas também à metafísica geral, que trata da questão do ser e da ontologia, bem como da relação desta com a natureza humana (antropologia filosófica e psicologia) e à totalidade dos seres (cosmologia filosófica). A religião é, assim, considerada como um sistema sociocultural de comportamentos e práticas morais, visões de mundo, textos, lugares santificados, profecias, rituais e organizações que relacionam a humanidade a elementos sobrenaturais, transcendentais ou espirituais. No entanto, não há consenso acadêmico sobre o que constitui precisamente uma religião. Considerando que há mais de cinco mil religiões diferentes no planeta, como seria possível que todas as religiões reivindicassem ser verdadeiras de forma mais ou menos absoluta ou exclusiva? Se quisermos evitar o pressuposto hegeliano que faz do cristianismo a religião consumada por excelência (notadamente em suas *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*), no sentido de que o conceito de religião foi completado ou consumado nele, enquanto *vera religio* em sua expressão quintessencial, podemos ainda voltar o objeto ou conteúdo da religião contra tal conceito absoluto, na medida em que a própria religião não implica conhecimento absoluto do absoluto, segundo o próprio Hegel, já que esse seria o papel da filosofia: o conceito de religião é o relacionamento da consciência finita com seu objeto absoluto, Deus (na fórmula lapidar de seu contemporâneo Schleiermacher, designando a total dependência do humano com relação ao divino), e, finalmente, a unidade entre eles com base no eu do absoluto, através da mediação ou autoconsciência, a religião na qual esse relacionamento se manifesta plenamente é a religião consumada (*die vollendete Religion*) e reveladora (*die offenbare Religion*). (HEGEL, 2012, p.11) Segundo Hegel, enquanto devir de um objeto da consciência humana, a religião cristã se manifesta, de forma absoluta, como a religião da revelação. É nesse nível problemático das crenças religiosas, que eu tenho proposto uma reformulação do chamado Paradoxo Fundamental da Religião através das duas premissas:

- (1) Toda religião reivindica ser absolutamente verdadeira.
- (2) Na medida em que não podem todas ser igualmente verdadeiras, as religiões estão fadadas a algum tipo de contradição performativa e estão todas sob suspeita. (DE OLIVEIRA, 2016a)

Assim, muitos crentes e estudiosos de religiões evocam (1) a fim de ressaltar a universalidade da aspiração religiosa entre os seres humanos, para além das distinções particulares e, muitas vezes, o fazem com o intuito de promover o universalismo inter-religioso. Universalismo e particularismo seriam, desse modo, compatibilizados sem necessariamente recorrer a argumentos filosóficos ou teórico-conceituais. Por outro lado, muitos ateus e agnósticos evocam (2) precisamente para justificar a sua descrença ou ceticismo em matérias de fé e religiosidade, alegando sobretudo os condicionamentos de autoengano, ilusão e submissão irracional a legados preconcebidos de tradições diversas. A minha tese programática tem sido a de que podemos recorrer a um perspectivismo pragmático-formal, como propõe Jürgen Habermas (2007), e aceitar (1) e (2) tornando o universalismo e o particularismo aceitáveis e compatíveis, sobretudo em nossas democracias pós-seculares, onde ateus, agnósticos e crentes podem coexistir. No caso de Habermas, o universalismo moral e o particularismo ético de comunidades e grupos sociais concretos, religiosos ou não, devem se mostrar compatíveis, notadamente na esfera pública. (HABERMAS, 2002, p.154 s.) Observa-se, a propósito, que o ateísmo metodológico habermasiano seria mais propriamente caracterizado como um agnosticismo metodológico, na medida em que seu ceticismo metódico se orienta contra as posturas metafísicas, ingênuas ou dogmáticas da suposta cognição de Deus ou da divindade. Essa característica do pensamento pós-metafísico tem sido, de resto, a postura pragmatista adotada também por John Rawls e pela nova geração da chamada Escola de Frankfurt, em pleno acordo com a epistemologia social e as mais recentes pesquisas empíricas sobre a socialidade humana, incluindo as ciências cognitivas. (HABERMAS, 2002, p.68; FORST, 2010) Afinal, como disse Ernst Bloch, nenhum cristão ou judeu crente poderia se esquivar do ateísmo na medida em que ambos rechaçam a idolatria e as diferentes tentativas de enquadrar “Deus” em quaisquer das inúmeras categorias teológicas e onto-teológicas das constelações metafísicas que guiaram ou acompanharam o desenvolvimento de pesquisas filosóficas através dos séculos. Ou, nas palavras de Meister Eckhart, o crente pode pedir a Deus que se livre de Deus ou de suas representações (inclusive teológicas, como sugere a teologia negativa). (BLOCH, 2009, p.77ff.) Com efeito, pensadores tão diferentes quanto Heidegger e Russell consideraram os argumentos ontológicos para a existência

de Deus logicamente deficientes ou não gramaticais. Assim como Russell tentou reformular e reavaliar inutilmente o argumento ontológico de Anselmo e a versão oferecida por Descartes de uma maneira que evitasse o conflito, também Gödel, embora demonstrasse que se a existência de Deus fosse possível, então ela seria necessária, não logrou contornar o problema de tomar “Deus” como objeto lógico-semântico, como foi de forma convincente denunciada como uma tarefa fútil por Nelson Gomes (2006, p.99):

Com maior cuidado, caberia dizer que o conceito de Deus é *alheio* à lógica, cujo objeto é bem outro! A metafísica pode aplicar lógica para tratar da questão de Deus, tal como ocorre em Gödel, em Führmann e em Gödel-Anderson, mas aí não mais estamos no âmbito da lógica pura. Sem o acréscimo de premissas ou postulados adicionais, não há discurso sobre Deus dentro da lógica. Nos limites específicos dessa disciplina, Deus não é contingente, necessário ou impossível. Ali não há sequer o conceito de Deus, como não há tampouco noções como ação e reação, moeda ou papéis sociais. Tais ideias pertencem, respectivamente, à física, à economia e à sociologia, da mesma forma que o conceito de Deus é metafísico.

3. A linguistificação do sagrado e a colonização sistêmica do mundo da vida

Habermas se serve, portanto, do fenômeno histórico da secularização para expor sua teoria da ação comunicativa embasada na reivindicação de pretensões de validade que se desenvolvem através do próprio processo de linguistificação do sagrado (*Versprachlichung des Sakralen*): “nas sociedades modernas, existe uma expansão do escopo da contingência para a interação perdida em contextos normativos em que a lógica interna da ação comunicativa torna-se praticamente verdadeira nas formas de relações desinstitucionalizadas da esfera privada familiar, bem como na esfera pública carimbada pelos meios de comunicação de massa”. (HABERMAS, 1989, p.403) Na sua última obra, Habermas volta a falar da linguistificação do sagrado através das constelações históricas de momentos distintos, como por exemplo, quando os pais da igreja procuram traduzir para a filosofia os termos teológicos da recém-nascida religião cristã (sendo a própria tentativa de um filosofar cristão imbuído de conceitos platônicos, estoicos e neoplatônicos) até Agostinho e Tomás de Aquino (com relação a Aristóteles), ou quando Lutero e Zwingli oferecem suas respectivas interpretações de conceitos bíblicos e dogmas cristãos como os sacramentos, notadamente o batismo e a eucaristia. (HABERMAS, 2019, I, p. 154, 162). Em suas próprias palavras,

O pensamento de Agostinho marca o início de um novo ciclo de linguistificação do sagrado (*Versprachlichung des Sakralen*) que começou com as narrativas míticas. Os significados (*Bedeutungen*), encapsulados em formas rituais do manejo evocativo dos poderes de salvação e condenação, foram inicialmente libertados das visões de mundo míticas (*mythischen Weltbildern*). Na forma de narrativas (*Erzählungen*), sem sacrificar a ancoragem nas formas icônicas de expressão do rito (*die Verankerung in den ikonischen Ausdrucksformen des Ritus*), o sagrado (*das Sakrale*), por assim dizer, só foi aberto a sujeitos que podem dizer “sim” e “não” e que querem se convencer dos motivos. Vimos como a revolução da cosmovisão do Eixo continuou essa linguistificação do sagrado (*die Weltbildrevolution der Achsenzeit diese Versprachlichung des Sakralen*) em conexão com o processamento discursivo do conhecimento mundial agora acumulado (*akkumulierten Weltwissens*) em outro nível cognitivo (HABERMAS, 2019, I, p. 534).

Habermas considera o processo de linguistificação do sagrado tão importante para a dimensão da racionalidade quanto o progressivo e legítimo processo de deslinguistificação das esferas sociais, na medida em que a economia capitalista ocupa uma posição especial entre os sistemas de ação funcionalmente especificados das sociedades capitalistas desenvolvidas, pois o meio do dinheiro deslinguistificado (*entsprachlichte Medium des Geldes*) permite que os ciclos econômicos sejam fechados recursivamente em relação aos ambientes não-econômicos. (HABERMAS, 2019, II 865 n. 901) A objetificação de atitudes alienantes e reificantes, resultantes dos meios de comunicação deslinguistificados (dinheiro e poder) pode ser descrita por Habermas como uma tecnicização do mundo da vida (*Technisierung der Lebenswelt*), não se referindo apenas aos fenômenos patológicos para os quais reserva o termo “colonização” (*Kolonialisierung*), mas à própria diferenciação de estado e mercado do mundo da vida (*Ausdifferenzierung von Staat und Markt aus der Lebenswelt*) (HABERMAS, I, p.143). Assim, a reprodução cultural, a integração social e o desenvolvimento da personalidade podem ser compreendidos através da ação comunicativa, resultando do próprio processo de racionalidade comunicativa. Afinal, é mister salientar a distinção que Habermas elabora entre a racionalização do mundo da vida e a racionalização sistêmica, segundo a qual nem a secularização das visões de mundo (“racionalização cultural”) nem a diferenciação estrutural da sociedade como tal (por exemplo, movimentos ecológicos) seriam patológicas no sentido de um desenvolvimento defeituoso. Ao contrário, Habermas (1989, p. 652) pôde recorrer ao conceito de linguistificação do sagrado a partir de Durkheim, seguindo um projeto reconstrutivo de Mead, dada a insuficiência do primeiro para explicar a passagem de uma forma de integração social a outras cada vez

mais complexas, transformando a consciência coletiva e práticas sociais em substituição a representações e rituais coletivos, pela crescente racionalização do mundo da vida, através de mecanismos mediados linguisticamente, que se tornam sobrecarregados e transferem para essas práticas cotidianas processos comunicativos básicos como o contrato, a promessa e a confiança. Na sua teoria do agir comunicativo, Habermas segue Durkheim em sua tese da linguistificação do sagrado, assim como também segue Mead para postular a diferenciação dos componentes estruturais do mundo da vida (pessoa, sociedade e cultura), Weber para defender a diferenciação das esferas de valor da verdade, bondade e beleza (modelo aristotélico-kantiano), e Parsons para esboçar a tese da institucionalização do individualismo e da generalização estrutural de valores. Destarte, a integração social e a reprodução cultural se consolidam a partir de estruturas normativas provenientes da formação discursiva da vontade. Ademais, segundo Berger, aliada à crescente diferenciação sistêmica, os meios deslinguistificados (do dinheiro, do mercado e do poder) terminam por assumir cada vez mais as funções de coordenar as ações, relegando para a periferia do sistema os processos comunicativos mediados linguisticamente e ocasionando uma reificação das estruturas simbólicas do mundo da vida, levada a efeito pelos imperativos sistêmicos que se tornam auto-suficientes (HONNETH & JOAS, 1991, p.178). Segundo Habermas, a possibilidade estrutural da racionalização do mundo da vida deve ser obtida através de uma análise formal-pragmática transposta para uma análise sociológica, como exemplificada pelo fenômeno da linguistificação do sagrado, na medida em que assegura à estrutura da ação comunicativa as condições para avaliar a contradição inerente entre estruturas do mundo da vida engendradas linguisticamente e o crescimento da complexidade sistêmica movida pela racionalidade instrumental (HONNETH & JOAS, 1991, p.224). Como observa Johannes Berger,

A linguistificação do sagrado no domínio da reprodução simbólica (a família e a esfera pública) é, contudo, apenas um lado do processo de racionalização; o outro é a deslinguistificação entre as formas de reprodução material -- e nesta se inclui a economia e a administração do estado. Este último se torna o domínio de uma ação racional orientada a fins que não depende mais da linguagem como mecanismo de consenso (HONNETH & JOAS, 1991, p. 167).

O supracitado Paradoxo Fundamental da Religião pode ser agora reformulado à luz do paradoxo da racionalização do mundo da vida: esta só foi viabilizada pela modernidade, que também torna possível a emergência e a proliferação de subsistemas cujos imperativos se voltam, em última análise,

contra o próprio mundo da vida (HABERMAS, 1987, p. 186). Assim, convém postular a paradoxal situação da secularização após a derrocada do socialismo histórico em 1989, ocasionando uma dessecularização e uma crescente adesão a movimentos religiosos no mundo inteiro, impulsionada em grande parte pela globalização no início do presente século. Uma condição pós-secular refere-se, nos dias de hoje, à ideia de uma modernidade tão deficitária quanto inacabada, abrigando novos diálogos interculturais e interreligiosos, permitindo uma coexistência tolerante entre as esferas da fé e da razão (*Glauben und Wissen*), em processos de aprendizado e entendimento mútuos. Nesse sentido, Habermas defende que os religiosos e os secularistas não deviam se excluir, mas aprender uns com os outros e coexistir com tolerância. Mas Habermas (2008, p. 29) observa, com propriedade, que faz-se necessária uma distinção histórico-cultural entre sociedades que vivenciaram a secularização vinculada à modernidade, Esclarecimento, racionalização e movimentos culturais do capitalismo ocidental (sobretudo em países europeus, EUA, Austrália, Nova Zelândia etc) e sociedades em que não houve uma experiência histórica de secularização mas houve outras formas de religiosidade institucionalizada e de novos movimentos religiosos (como a América Latina e alguns países islâmicos). Segundo Habermas,

a consciência pública na Europa pode ser descrita em termos de uma “sociedade pós-secular” (*postsäkularen Gesellschaft*), na medida em que atualmente ainda precisa se “ajustar à existência contínua de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizado” A leitura revisada da hipótese de secularização se refere menos à sua substância e mais às previsões sobre o futuro papel da religião. A descrição das sociedades modernas como pós-seculares refere-se a uma mudança na consciência que eu atribuo principalmente a três fenômenos: Primeiro, a ampla percepção desses conflitos globais que muitas vezes são apresentados como dependentes de conflitos religiosos muda a consciência pública. A maioria dos cidadãos europeus nem precisa da presença de movimentos fundamentalistas intrusivos e do medo do terrorismo, definido em termos religiosos, para conscientizá-los de sua própria relatividade no horizonte global. Segundo, a religião está ganhando influência não apenas no mundo inteiro, mas também nas esferas públicas nacionais... Seja a disputa pela legalização do aborto ou da eutanásia voluntária, sobre questões bioéticas da medicina reprodutiva, questões de proteção animal ou mudança climática – sobre essas e outras questões semelhantes as premissas divisórias são tão opacas que não são de forma alguma resolvidas desde o início por recurso às intuições morais mais convincentes.

O terceiro estímulo para uma mudança de consciência entre a população é a imigração de “trabalhadores convidados” e refugiados

especificamente de países com antecedentes culturais tradicionais... Em sociedades como a nossa, que ainda estão presas ao doloroso processo de transformação em sociedades imigrantes pós-coloniais, a questão da coexistência tolerante entre diferentes comunidades religiosas é dificultada pelo árduo problema de como integrar socialmente as culturas imigrantes. Ao lidar com a pressão dos mercados de trabalho globalizados, a integração social deve ter sucesso mesmo sob as condições indignas da crescente desigualdade social (HABERMAS, 2008, p. 22s).

Assim, a linguistificação do sagrado pode retornar à esfera pública, tendo partido de sua formulação originária de um processo de secularização inseparável dos processos de modernização ocidental e agora entendida como o mais recente estágio dentro de um processo geral de evolução social, dentro do qual podemos também situar as mudanças na ideia habermasiana de publicidade (*Öffentlichkeit*). Originária de sua interpretação histórica do espaço kantiano de razões vivenciado num ambiente revolucionário burguês (HABERMAS, 2014), a concepção habermasiana de esfera pública (*Öffentlichkeit*) pôde acatar as críticas e contribuições dos públicos (*publics*) contra-hegemônicos de Nancy Fraser, que denunciou a esfera pública burguesa como sendo ainda discriminatória de mulheres e de outros grupos historicamente marginalizados, ocultando formas de dominação patriarcal e econômica. Fraser desmascarou o pretensão universalismo eurocêntrico de homens brancos burgueses que podiam se servir dessa rede secretamente ideológica de clubes e associações (filantrópica, cívica, profissional e cultural) como um verdadeiro “campo de treinamento” e “base de poder” para evitar que “outros grupos articulassem suas preocupações particulares” (FRASER, 1992, p.139–142). Habermas logra, nesse sentido, transcender as aporias liberais e pós-modernas opondo a privatização da vida religiosa à sua fragmentação relativista, assim como os clássicos dilemas e paradoxos decorrentes de concepções tradicionais do universalismo moral e do particularismo ético, traduzidas pelas mais diversas tradições judaico-cristãs em suas conflitantes interpretações opondo Jerusalém a Atenas (HABERMAS, 2019, I, p.177).

Habermas segue de perto o projeto de uma teologia pública que mantém uma interlocução aberta com leituras heterodoxas e liberais da tradição judaico-cristã, sobretudo com a teologia política de Johann Baptist Metz, que o inspira em seu resgate de discursos anamnéticos (*anamnesis*, rememoração da fé e símbolos, credos crenças historicamente compartilhadas através dos séculos), que incluem também a modernização da fé num mundo da vida pós-secular (HABERMAS, 2002, p.150) Cabe ressaltar que o sentido

original do *dictum* de Tertuliano (na verdade, uma pergunta retórica, “o que tem Jerusalém a ver com Atenas?”) seria bem mais próximo das leituras apologéticas de nossos evangélicos fundamentalistas (que responderiam com certeza absoluta: “nada!”) do que dos teólogos liberais, que como Metz e os liberacionistas, interessam a Habermas e traduzem a concepção de espiritualidade pós-secular. O processo histórico de rememoração, recepção, transmissão e interpretação de tradições, tanto para Metz como para Habermas, passa pela crítica historicizante da razão, sempre guiada por diferentes constelações do pensamento, problematizando a oposição metafísica platônica entre *anamnesis* e *logos*. (HABERMAS, 2001, p.175 ss.) Assim, a maneira mais razoável de compatibilizar a cosmovisão e a teologia judaico-cristãs com as descobertas e teorias científicas contemporâneas passa, inevitavelmente, pela revisão da maneira como as crenças religiosas são formuladas ou, na linguagem de Rudolf Bultmann, proclamadas, anunciadas ou professadas enquanto símbolos, credos ou dogmas. (HABERMAS, 2019, I, p.495; II, p.99) Teólogos liberais como Jürgen Moltmann têm argumentado de forma consistente e defensável que é possível, sim, fazer teologia hoje sem recorrer ao que Martin Heidegger rechaçou como onto-teologia, empregando uma terminologia kantiana para aludir a formas pré-modernas de metafísica, que pressupunham a existência de Deus como a de um ente dentre outros ou ainda reduzindo o Ser de Deus à sua essência ou presentificação. (CAPUTO, 1993) Analisando o contexto histórico-conceitual que culminaria com a concepção judaico-cristã de revelação em oposição a concepções idólatras (animistas, politeístas e outras embasadas na superstição e no medo imbuídos por tiranos e sacerdotes), um pensador como Bloch (2009, p.7ss.) pode, com efeito, argumentar que as bênçãos das colheitas no antigo Oriente eram atribuídas a Baal e aos deuses (*baalim*) pagãos, não ao Deus redentor, YHWH (tetragrama em hebraico para aludir ao infável “nome de Deus”), o libertador que se revela no Êxodo como o único e exclusivo Deus de Israel e depois como salvador da humanidade: “Somente um ateu pode ser um bom cristão; somente um cristão pode ser um bom ateu”. Tanto no judaísmo antigo quanto no cristianismo, há uma clara reivindicação ético-normativa da relação intersubjetiva no serviço a esse Deus e seu reinado espiritual, utópico e transformador da realidade social vigente. Vários teólogos que adotam o método histórico-crítico constataam que há, com efeito, uma conexão entre YHWH e o estabelecimento da monarquia israelita e a partir desta se desenvolve a concepção histórico-cultural de um messianismo político e uma ética da reciprocidade. (RÖMER, 2015, p.248) Destarte, a concepção judaico-cristã favorece interpretações pluralistas de seu material teológico, em constante interlocução com as culturas e processos civilizatórios, incluindo as

mais diversas tradições da filosofia greco-romana. A própria concepção de uma esfera pública cada vez mais abrangente e inclusiva reflete, outrossim, legados da tradição judaico-cristã e os processos imanentes de secularização que nos conduzem a novas constelações da universalidade e publicidade da lei (*Allgemeinheit und Öffentlichkeit der Gesetze*) em sociedades democráticas pós-seculares. (HABERMAS, 2019, II, p.89)

4. O Déficit Fenomenológico da Teoria Crítica: Justiça como Libertação

A partir de uma crítica imanente do *ethos* social brasileiro — particularmente, do nosso *jeitinho* brasileiro em seu entrelaçamento sistêmico-interpessoal—, gostaria de concluir com alguns prolegômenos para o que seria uma teoria crítica da libertação, seguindo as contribuições seminais não apenas da primeira geração da Escola Frankfurt, mas de autores como Habermas, Honneth, Forst e as novas constelações da chamada quarta geração. Assim como as narrativas de justificação normativa permite-nos defender uma concepção de “justiça como libertação” (*justice as liberation*), também as ideias básicas de entendimento e reconhecimento mútuos dão continuidade às primeiras apropriações críticas do pensamento frankfurtiano no período da ditadura militar no Brasil (1964-1985). (DE OLIVEIRA & DUTRA, 2018) Estou assumindo a asserção de Horkheimer (1972) de que a teoria crítica é a única forma de filosofia social e política que faz jus ao seu argumento crítico denunciando injustiças, desigualdades e a negação de reivindicações emancipatórias dentro do próprio tecido social de instituições, organizações e relações humanas em geral, cristalizada pela ideia de libertação (*Befreiung*). Recordo, *en passant*, que foi no mesmo ano em que o autor da teoria da “justiça como equidade” (*justice as fairness*) publicava a sua obra-prima em Harvard, em 1971, que a *Teología de la liberación* aparecia na América Latina, como resultado de movimentos sociais, que incluíam as comunidades eclesiais de base e grupos religiosos, mas também movimentos camponeses, operários e estudantis que resistiam à onda de golpes militares e intervenções violentas que assolaram o nosso subcontinente depois da Revolução Cubana de 1959 (GUTIÉRREZ, 2000). A razão anamnética nos lembra ainda que foi a recepção teológica da ideia hegeliana de libertação — *Befreiung*, como aparece na *Filosofia do Direito*, foi sistematicamente explorada por Honneth (2007) — em autores como Hans Küng, Wolfhart Pannenberg e Moltmann que viabilizou a conexão liberacionista com a recepção reconstrutivo-normativa de autores como Habermas e Honneth em suas respectivas apropriações teórico-críticas da *Sittlichkeit* hegeliana (HABERMAS, 1971; HONNETH, 2011).

Ademais, o déficit fenomenológico da teoria crítica prepara o terreno para uma reformulação de uma teoria crítica decolonizante, para além das limitações e narrativas impostas pelas leituras eurocêntricas tradicionais que pressupunham o universalismo hegeliano (tanto sua visão do cristianismo triunfante quanto o seu ocidentalismo colonial e imperial, capaz de asserir em tom catedrático que a África permaneceu num estado de infantilidade e bestialidade – termos frequentemente empregados para adjetivar escravos no Brasil) como quadro referencial histórico ou como metanarrativa do progresso humano. (ALLEN, p.30, 53, 164) Em outro trabalho (DE OLIVEIRA & DUTRA, 2018), já mostramos que uma fenomenologia afro-brasileira da libertação pode traduzir, precisamente no sentido habermasiano de um construcionismo social fraco, uma abordagem pós-colonial capaz de mitigar e mediar algumas das reivindicações objetivistas do marxismo (fortes demais, segundo Habermas, reminiscentes de um positivismo e naturalismo objetivantes) e algumas das representações subjetivistas (fracas demais, como a maioria das versões de estudos pós-coloniais e culturais que, na análise de Habermas, terminam numa *slippery slope* pós-moderna em direção ao niilismo e relativismo) (HABERMAS, 1990). Observo ainda, *en passant*, que embora possamos acatar a diferenciação entre “decolonial” e “descolonial”, no sentido explorado por Mignolo (2005) de que o segundo indica uma superação do colonialismo, enquanto o primeiro procura transcender a “colonialidade” enquanto correlato sinistro da modernidade, é mister recordar que vários escritos liberacionistas dos anos 1970s já apontavam para essa crítica desconstrucionista do capitalismo eurocêntrico, onde o *coup de dés* da *déconstruction* pode ser entendida como uma radicalização crítico-genealógica desideologizante, para além das reivindicações normativas de narrativas pós-coloniais e pós-modernas (DUSSEL, 2015; DE OLIVEIRA, 2016).

Nesse sentido, o futuro da filosofia da libertação na América Latina depende do próprio destino da social-democracia, enquanto permanecer vinculada ao capitalismo globalizado das sociedades democráticas emergentes, mas também aberta à sua própria construção a partir de baixo, *from below*, através de narrativas historicamente situadas de auto-emancipação e auto-asserção, em meio a todas as crises políticas, sociais e econômicas como a que hoje atravessamos frente a ameaças neofascistas e da extrema direita. Na medida em que não há compromisso ontológico com um universalismo essencialista nas identidades diaspóricas pan-africanas, defendemos um perspectivismo pragmatista em termos fenomenológicos semânticos (REHG & BOHMAN, 2001), como uma autocompreensão afro-brasileira (*Selbstverstehen*) de identidade e multiculturalismo visando desconstruir os mitos

ideológicos, alienantes e reificantes da “democracia racial” (um legado moderno colonial de pseudoteorias científicas e históricas de raça) e narrativas libertadoras (como as grandes narrativas eurocêntricas de liberdade, incluindo o próprio colonialismo, correlato ao capitalismo e à ideia eurocêntrica de modernidade), sem ser reduzido a qualquer visão anarquista, libertária, comunitarista ou niilista (DE OLIVEIRA & DUTRA, 2018). Assim como houve uma mudança acentuada na abordagem de Habermas dos aspectos sistêmicos colonizadores da *Lebenswelt*, em parte respondendo às críticas de Honneth quanto à abordagem sistêmica da paradoxal colonização do mundo da vida (na medida em que denunciava a reificação modernista e sua racionalização alienante, ao mesmo tempo em que celebrava o potencial normativo de seu inacabado projeto nas sociedades capitalistas tardias), o déficit fenomenológico da teoria crítica também foi sutilmente elaborado pela crítica de Rahel Jaeggi às formas de vida (*Lebensformen*) alienantes e reificantes, entendidas como características entrelaçadas no mundo concreto de práticas, instituições e interações sociais que tecem tais relações humanas sem se afastar do solo imanente da crítica social nem sucumbir às oposições sistemáticas habermasianas de ética à moralidade – ou da boa vida aos princípios morais ou do direito ao bem (JAEggi, 2015, p.13). Jaeggi defende, portanto, uma concepção fenomenológica da socialidade, co-constitutiva do eu e do mundo da vida, permitindo uma visão entrelaçada desse conjunto inerente de práticas (*Bündel von Praktiken*) aplicado a conexões recíprocas cujas ações denotativas orientação refere-se a formas de vida como formações coletivas, como sinais da coexistência de ordens humanas ou como um modo de vida que não se refere a apenas uma pessoa, mas contribui decisivamente para fechar a lacuna entre trocas reversíveis de socialidade em primeira e terceira pessoa na própria fenomenalidade da *Lebenswelt* (JAEggi & CELIKATES, 2017). Na medida em que se baseiam em práticas sociais compartilhadas relacionadas à pessoa normativa e suas formações co-constitutivas (ou seja, como indivíduos e como seres sociais, sempre já incorporados e inseridos em contextos sociais, institucionais de significados e relações de vida), o modo de vida de um indivíduo indica que ela também tem uma imersão e participação pré-teórica em uma prática coletiva institucional que molda seus atos individuais, incluindo suas reivindicações híbridas, auto-identificadas porosa e normativamente, sem que nenhuma forma compartilhada de vida seja possivelmente reduzida a uma forma privatizada (assim como funciona o argumento de Wittgenstein contra a linguagem privada), solapando o ideal liberal do estado constitucional como uma coexistência eticamente neutra de diferentes formas de vida (ALLEN & MENDIETA, 2018).

Decerto, a reconstrução normativa mostrou ser uma ferramenta útil para reformular a análise liberacionista de inspiração marxista na crítica pós-colonial e imanente ao capitalismo global de hoje e aos arranjos institucionais (incluindo as estruturas tradicionais de família e gênero, e sua interseccionalidade com a etnia e a teoria crítica racial). Uma crítica genealógica liberacionista do capitalismo periférico autoritário implica uma “ontologia histórica de nós mesmos”, enquanto sujeitos de verdade, poder e ética nos modos de ser autoconstituintes que caracterizam o destino da modernidade na América Latina, desde a teoria da dependência (Fernando Henrique Cardoso, Theotônio dos Santos e Celso Furtado) e a teologia da libertação (Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff) nas décadas de 1960 e 1970 até as reivindicações normativas dos novos movimentos sociais que lutavam contra a agenda neoliberal coincidindo com o fim dos regimes militares na década de 1980 e com a transição para a democracia nos anos 90. (HABERMAS, 2002, p.165) É contra esse contexto dinâmico de desafios críticos e globais que podemos hoje situar os movimentos diaspóricos afro-brasileiros e as lutas decoloniais com reivindicações interseccionais de gênero e etnia, nas “perspectivas transnacionais” de estudos culturais (BAUBÖCK & FAIST, 2010) que exploram a dinâmica cultural das migrações globais e suas contribuições enriquecedoras para as práticas libertadoras de regimes opressivos e autoritários, através das reivindicações normativas de auto-identidade e emancipação. Tal *ethos* filosófico de libertação nos lembra ainda que o Brasil nunca experienciou uma revolução civil, um movimento intelectual e cultural como o Iluminismo, nem qualquer versão de liberalismo político ou regime republicano – conservador ou não – antes de nossos últimos trinta anos de uma gradual experiência democrática. As reivindicações normativas de libertação hoje parecem muito mais próximas dos apelos dos anos 70 e 80 à resistência e à crítica do *status quo* (de um regime militar que permaneceu no poder por 21 anos), na medida em que trabalhadores brasileiros e todos os representantes dos segmentos menos favorecidos, os marginalizados, os sem-teto urbanos e os sem-terra rurais, se unem hoje a feministas e ativistas LGBTQ e aos que ainda lutam pela emancipação negra e pelo empoderamento de grupos indígenas. Com efeito, o ensaio de Herbert Marcuse (1969) que inspirou, em grande parte, os movimentos liberacionistas no auge dos movimentos estudantis em toda a Europa, Brasil e EUA, podia então ser invocado como um marco profético importante, à medida que as liberdades civis estavam se tornando cada vez mais inclusivas. Nas palavras de Marcuse (2005, p.141),

É certo que a liberdade também é uma libertação (*Befreiung*) – o homem se libertando de todos os determinantes ‘empíricos’ da vontade, a libertação da pessoa da dominação da sensualidade que entra na constituição do animal humano como um “ser criado” – mas essa libertação deixa todos os tipos de servidão real intocados.

Marcuse seguiu seus colegas de Frankfurt, Adorno e Horkheimer, em sua crítica à instrumentalidade como a forma mais difundida e poderosa de dominação do capitalismo moderno, mas também acreditava na libertação social como uma restauração utópica da harmonia da existência e da natureza humanas. Habermas (1970) elaborou uma crítica contundente de Marcuse em seu texto seminal “Tecnologia e ciência como ‘ideologia’” (*Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*), no qual oferece sua primeira crítica à concepção de Max Weber da ação racional orientada a fins (*zweckrationales Handeln*) e também sinaliza sua virada lingüística e pragmática, muito inspirada e guiada por sua interlocução com Karl-Otto Apel, especialmente pelas explorações semânticas transcendentais de Peirce, Wittgenstein, Husserl e Heidegger. (APEL, 1973) Se Habermas pôde abandonar, no início dos anos 70, o paradigma de produção de inspiração marxista e a *Ideologiekritik* original da Escola de Frankfurt para postular uma teoria da ação comunicativa (*kommunikatives Handeln*) embasada em uma sofisticada concepção de reprodução social no mundo da vida (*Lebenswelt*), enquanto alternativa à teoria dos sistemas de Niklas Luhmann e às teorias de ação e inspiradas na ação instrumental (*instrumentelles Handeln*) weberiana, ele inaugura uma nova articulação entre a ética do discurso (*Diskursethik*), de inspiração apeliana, e suas reformulações de autonomia, cultura política e formas de vida social (*Lebensformen*) nas práticas cotidianas, de modo que ações e discurso pudessem ser agora concebidos juntos, em seus aspectos social e linguisticamente constituídos de normatividade gramatical, sintática e pragmática. (APEL, 1998) Segundo Habermas, não se pode explicar a socialidade do mundo da vida sem pressupor sua co-constituição lingüística e intersubjetiva com a alteridade dos sujeitos sociais da fala e dos atos. Acima de tudo, tratava-se para Habermas (1984, 1989) de opor o novo paradigma lingüístico da *Lebenswelt* às concepções solipsistas e dualistas de modelos contratualistas e ao monismo determinista das teorias sistêmicas sociológicas, de modo a abordar imediatamente as reificações tecnológicas do capitalismo tardio e os desafios normativos inerentes a uma teoria da ação interpretativa e de uma cultura política pública nas democracias liberais (em termos hermenêutico-rawlsianos). De fato, através das centenas de obras e autores citados nos dois volumes de *Theorie der kommunikativen Handelns*, os nomes de Marx, Durkheim, Mead, Parsons e Weber ocuparam um lugar de destaque, mas também a modernidade e a racionalização passavam a ser exploradas em

suas estruturas de significado profundo nas sociedades democráticas liberais. (HABERMAS, 2019, II, p.660) Esse, pode-se dizer, foi o início do que seria manifesto como déficit fenomenológico na teoria crítica, na medida em que relatos objetivos de terceira pessoa da socialidade tendem a eclipsar a familiaridade que sempre é dada como certa no mundo social (*taken for granted*, em “nosso” mundo compartilhado e intersubjetivo de primeira e segunda pessoas), tanto no mundo da vida quanto como formas de vida social. O segundo volume de Habermas (2017) com suas reflexões amadurecidas sobre o pensamento pós-metafísico (*Nachmetaphysisches Denken*, originariamente publicado em 1988), além de consolidar o primado da prática sobre a teoria (transcendendo radicalmente as abordagens tradicionais da filosofia e da metafísica, mas de forma muito próxima da primazia da *orthopraxis* sobre a ortodoxia na teologia da libertação), acaba ajudando a preencher essa lacuna. Pode-se falar de uma mudança de paradigma das visões de mundo metafísicas (*Weltbildern, Weltanschauungen*) em direção ao mundo da vida (*Lebenswelt*), com os significados implícitos que acompanham o pensamento e a ação cotidianos como conhecimento de fundo, como haviam sido delineados em seu *magnum opus* (HABERMAS, 1984, 1989) e podem ser resgatados em atos performativos de atores sociais num mundo da vida pós-secular (HABERMAS, 2019, II p.198) Se Habermas (1992, p.18) pôde dizer com ousadia, ainda no primeiro volume sobre o pensamento pós-metafísico, que “o mundo da vida deve ser defendido contra a alienação extrema nas mãos das intervenções objetivadoras, moralizadoras e estetizantes de culturas especializadas”, agora *a fortiori* pode analisar a *Lebenswelt* como “espaço público de razões” (*öffentlicher Raum der Gründe*) onde o sentido performativo do que é subjetivamente vivido, a ligação intersubjetivamente vinculativa e o que se acredita ser objetivo (*der Performative Sinn des subjektiv Gelebten, des intersubjektiv Verbindlichen und des als objektiv Vermeinten*) nas reivindicações de validade se reúnem através da comunicação linguística. Nas suas próprias palavras,

Portanto, o mundo da vida descrito fenomenologicamente (*die phänomenologisch beschriebene Lebenswelt*) também pode ser entendido como um pano de fundo da ação comunicativa (*Hintergrund kommunikativen Handelns*) e se referir a processos de entendimento (*Verständigungsprozesse*). O foco do horizonte do mundo da vida não é mais a vida da consciência de um ego transcendental como em Husserl, mas a relação comunicativa (*die kommunikative Beziehung*) entre pelo menos dois participantes, *alter* e *ego*. Para os dois participantes da comunicação, o mundo da vida se abre como o horizonte arbitrariamente expansível que os acompanha, apenas implicitamente presente, no qual o encontro atual está localizado nas dimensões do espaço social experimentado e no tempo histórico vivido, que também

estão presentes apenas de forma performativa (HABERMAS, 2017, p.78).

Referências

- ALLEN, A. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.
- _____; MENDIETA, E. *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rabel Jaeggi*. Penn State University Press: 2018.
- ARAÚJO, L. B. L. Luiz Bernardo Leite. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Editora Loyola, 1996.
- ARENDT, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. University of Chicago Press, 2014.
- BAHRAM, M. “Habermas, Religion, and Public Life”. *Journal of Contemporary Religion* 28:3 (2013): p. 353-367.
- BENHABIB, S. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Polity Press, 1992.
- _____. *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York, Columbia University Press, 1986.
- BENJAMIN, W. *The Origin of German Tragic Drama*. Trans. John Osborne, Introduction by George Steiner. London: Verso, 1985.
- BERGER, J. “The Linguistification of the Sacred and the Delinguistification of the Economy”. In: HONNETH, Axel & Hans JOAS (orgs.) *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: Polity Press, 1991.
- BERGER, P. (org.). *The Desecularization of the World*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- BLOCH, E. *Atheism in Christianity. The Religion of the Exodus and the Kingdom*. London: Verso, 2009.
- BRODD, J.; et al. *Invitation to world religions*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- BUCK-MORSS, S. *The origin of negative dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. New York: Free Press, 1979.
- CALHOUN, C, MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (orgs.). *Habermas and Religion*. New York: John Wiley & Sons, 2013.

CAPUTO, John. *Demystologizing Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

CARTER, J. A. *Metaepistemology and Relativism*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

CELIKATES, R. *Critique as social practice: Critical theory and social self-understanding*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2018.

DE OLIVEIRA, N. *Tractatus practico-theoreticus*. Porto Alegre: Editora FI/Editora da UCS, 2016a.

_____. *Tractatus politico-theologicus*. Porto Alegre: Editora FI/Editora da UCS, 2016b.

DE OLIVEIRA, N.; DUTRA, D. “Towards a Brazilian Critical Theory of Justice: Social Liberation, Public Justification, and Normative Reconstruction.” *Dissertatio* 47 (2018): p. 34-53.

DUSSEL, E. *La Filosofía de la Liberación ante los estudios poscoloniales y subalternos y la Posmodernidad*. Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad. México: Ediciones Akal, 2015.

FORST, R. *Contextos da justiça. Para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. D.L. Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*. New York: Wiley, 2013.

_____. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Trad. Jeffrey Flynn. Columbia University Press, 2011.

FRASER, N. “Rethinking the Public Sphere”. In: CALHOUN, Craig J. (Org.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992, p. 109–142.

_____. *Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'Post-Socialist' Condition*, New York and London: Routledge, 1997.

GILLOCH, G. *Walter Benjamin: Critical Constellations*. Malden, MA: Blackwell, 2002.

GOMES, N. “Summum Bonum”. *Analytica* Vol. 10 n° 1 (2006): p. 43-105.

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HABERMAS, J. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Translated and Edited by E. Mendieta. Cambridge, MA: The MIT Press, 2002.

_____. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*; Band 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2019.

_____. *The Future of Human Nature*. Trans. Hella Beister and Max Pensky. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003.

_____. “A reply”. In A. HONNETH and H. JOAS (eds), *Communicative Action*. Trad. J. Gaines and D. L. Jones. Cambridge, MA: Polity, 1999b. p. 214–264.

_____. *Postmetaphysical Thinking*. Trans. W. M. Hohengarten. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

_____. “Israel o Atenas. ¿A quien pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la multiplicidad multicultural”. In: MENDIETA, Eduardo (Org.). *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001, p. 171–182.

_____. “Secularism’s Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society”. *New perspectives quarterly*. vol. 25 (2008): p.17-29

_____. *Theorie und Praxis*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. A.M. Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

_____. *Toward a Rational Society*. Trans. J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1970.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

_____. *Entre naturalismo e religião: Estudos filosóficos*. Trad. Flavio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *The Theory of Communicative Action I: Reason and the Rationalization of Society*. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. *The Theory of Communicative Action II: Lifeworld and System*. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1989.

_____. *Postmetaphysical Thinking. Philosophical Essays*. Trans. William Hohengarten. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

_____. *Postmetaphysical Thinking II*. Trans. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2017.

HEGEL, G. W. F. Ed. Peter C. Hodgson. *Lectures on the Philosophy of Religion*. One-Volume Edition, The Lectures of 1827. Oxford University Press, 2012.

HENRICH, D. *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart 1991.

HONNETH, Axel. *Sofrimento de Indeterminação. Uma Reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Denílson Luiz Werle e Rúrion Soares. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

_____. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Trans. Ken Baynes. New York: Polity Press, 1995.

_____. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2011.

HORKHEIMER, M. *Critical Theory: Selected Essays*. Trans. Mathew J. O'Connell. New York: Herder and Herder, 1972.

JAEGGI, R. Rethinking Ideology, In: BOUDEWIJN, Paul de Bruin & Christopher F. ZURN (eds.), *New Waves in Political Philosophy*. Palgrave-Macmillan, 2009, p. 63-86.

_____. *Critique of Forms of Life*. Harvard University Press, 2018.

_____.; CELIKATES, R. *Sozialphilosophie: Eine Einführung*. München: C.H.Beck, 2017.

JASPERS, K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper, 1949.

JAY, M. 1996. *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Berkeley: University of California Press.

JOSEPHSON-STORM, J. *The myth of disenchantment: Magic, modernity, and the birth of the human sciences*. The University of Chicago Press, 2017.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. M. P. dos Santos e A. F. Morujão. Lisboa: Editora Fundação Gulbenkian, 2001.

MARCUSE, H. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969.

_____. "A Study on Authority: Luther, Calvin, Kant." In Mendieta, Eduardo (editor). *The Frankfurt School on Religion. Key writings by the major thinkers*. London: Routledge, 2005.

MIGNOLO, W. D. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005.

NOBRE, M.; REPA, L. (orgs.) *Habermas e a reconstrução*. Campinas: Papirus, 2012.

REHG, W.; BOHMAN, J. (orgs). *Pluralism and the pragmatic turn: The transformation of critical theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001.

RÖMER, T. *The invention of God*. Harvard University Press, 2015.

ROSA, H. 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

ROSATI, M.; STOECKL K. (orgs.). *Multiple Modernities and Postsecular Societies*. London: Ashgate Publishing, 2013.

SAAR, M. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt/M./New York: Campus, 2007.

_____. *Die Immanenz der Macht: Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin: Suhrkamp 2013.

_____. "The Immanence of Power: From Spinoza to 'Radical Democracy'." *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* No. 106. Voorschoten: Uitgeverij Spinozahuis, 2014.