

O cidadão secular e o ponto referencial transcendente habermasiano

Írio Vieira Coutinho Abreu GOMES¹

Bruno Rodrigues de SALES²

∞

RESUMO

O presente trabalho indaga a fala de Jürgen Habermas quando este afirma a necessidade de um ponto referencial transcendente e religioso para salvar o sujeito e a sociedade moderna da aporia em que se encontra. Ao perguntar-se sobre o cidadão secular, procura-se saber se ele seria capaz de aceitar tal ponto referencial nos termos postos pelo filósofo alemão. A pretensão deste trabalho não é responder categoricamente a tal pergunta, mas tentar, a partir dos escritos de Habermas, orientar a uma possível resposta sobre o assunto. A exposição do tema terá como ponto de partida a fala do filósofo quando ele cita o ponto referencial. Em seguida, se tratará de três aspectos que influenciam na aceitação de tal ponto e que Habermas elenca como sendo: as ideias pós-modernas e a tradição cristã católica.

PALAVRAS-CHAVE: Secular. Religioso. Agir Comunicativo. Referencial Transcendente.

INTRODUÇÃO

Não muito tempo atrás, teologia e filosofia se digladiavam para saber quem era digna de credibilidade e, por fim, no Iluminismo a sabedoria filosófica ganhou grande parte das batalhas. Por meio disso, religião e ideias seculares se tornaram cada vez mais distoantes e agressivas fazendo com que se rejeitassem mutuamente. A secularização foi se tornando a norma de uma Razão arrogante e fechada, enquanto a religião foi aos poucos sendo marginalizada das grandes discussões acadêmicas. Isso, porém, é um aspecto daquilo que se chama de Modernidade.

Contudo, recentemente essa *disputatio* voltou à tona, embora de forma bem diferente [dialógica em muitas situações], e de forma contundente se observa no diálogo entre Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger ocorrido em 2004. Ambos acenam para um período de crise da Modernidade desencadeada pela Razão absolutista e firmada no pós-II Grande Guerra. O que esses pensadores

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Pernambuco. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba. E-mail: iriocoutinho@gmail.com

² Graduado em Filosofia pelo Curso Livre em Filosofia do Centro de Estudos Acadêmicos (CEA) no Seminário Diocesano São João Maria Vianney. Graduação em andamento em Teologia (PUC-Minas). E-mail: sem.bruno18@gmail.com

questionavam era sobre em que o Estado positivo de direito poderia se apoiar para manter a unidade entre os cidadãos com diferentes visões de mundo. Se ele deveria se sustentar em pressupostos do direito positivo ou se numa solidariedade tênue e vacilante.

A partir daqui salientemos Jürgen Habermas, que em suas análises acerca da religião e sua relação com a sociedade secularizada, propõe uma reflexão entre as visões de mundo destes dois lados, isto é, reavaliar a relação entre cidadãos seculares e religiosos dentro dessa sociedade. A solução proposta pelo filósofo para este embate é sua própria teoria da ação comunicativa. Ele considera que é preciso que ambos assumam discursos argumentativos-rationais de compreensão geral, para a obtenção de um entendimento e, em seguida, um possível consenso. Ele busca essa saída para evitar que se cumpra o vaticínio de Ernest Bockenförde sobre o isolamento do indivíduo e a fragilização do vínculo solidário cidadão. Desse modo, Habermas indaga se não seria necessário um ponto referencial transcendente de caráter religioso para amenizar a crise moderna e amparar o vínculo cidadão. Obviamente, se se considera nestes termos os cidadãos religiosos [dependendo de suas crenças] são capazes de aceitar, mas será que os cidadãos seculares aceitariam um referencial nesses termos?

Convém esclarecer que o filósofo não elucida, de maneira explícita, o que ele quer dizer quando fala desse ponto referencial. Contudo, com base em sua teoria comunicativa e no contexto em que se insere em seu discurso este termo, pode-se inferir algumas explicações, elucidações, e em especial, especulações, sobre o que Habermas quis expressar com sua ideia de referencial. De tal modo, o presente texto é de caráter muito mais teórico-especulativo que expositivo, deixando, portanto, de lado qualquer pretensão de ser a categorização daquilo que o filósofo alemão não aclarou por suas próprias palavras.

1 A MODERNIDADE E A PÓS-MODERNIDADE

Habermas compreende a Modernidade como um projeto inacabado, isto é, a ideia de auto-realização do homem por sua própria racionalidade que, no entanto, não obteve êxito. O filósofo conclui isso partindo de que a intenção moderna de criar uma história ideal através da seletividade histórica desembocou numa cisão entre tradicional e moderno; onde a Modernidade procura sustentar-se em si mesma, negando os pressupostos anteriores a si. Desse modo, formas constitutivas da vida tradicional, como a religião, são ignoradas e excluídas perante sua intenção de legitimação e geração de valores puramente racionais.

Dessa forma, o projeto avança dando atenção ao movimento de Logocentrismo gerado pela racionalização exacerbada. Em seguida, atenta para a particularização e subjetivação dessa mesma razão, onde, num primeiro momento, é centralizada em si mesma, e depois, focaliza-se no sujeito; isso em

consequência desse mesmo movimento logocêntrico. Tal movimento deu origem à situação aporética da Modernidade que se viu perante situações onde a Razão não conseguia obter uma resposta satisfatória a todos os envolvidos no processo.

Tal aporia das teorias fundantes da sociedade moderna fez com que surgissem as teorias pós-modernas com as publicações de alguns filósofos que defendiam a tese do esgotamento da Modernidade, isto é, o projeto de Modernidade foi compreendido como um decadente “resultado lógico de um programa de racionalização espiritual e social autodestrutiva” (HABERMAS, 2007a, p. 122). A pós-Modernidade, por assim dizer, é fruto de uma crise da Razão.

Tendo em vista que se considera o período moderno como acabado e que, portanto, o homem esteja sem perspectivas de um projeto universal em longo prazo (como pretendia o moderno) e sem um fundamento concreto e invariável para suas formulações, os filósofos que defendem esse liame teórico apresentam à ideia de “uma mudança na qual tenderia a reconhecer-se o homem tardo-moderno, no seu esforço de dar um nome e um rosto à especificidade da própria condição e ao difuso sentido de ‘estranheza’ ou de ‘distância’ das ideias-força dos últimos séculos” (TEIXEIRA, 2005, p.81). De tal modo, essa estranheza e distância do homem são em relação às forças motrizes elencadas e sustentadas no período moderno, ou seja, os valores levantados pela a Razão Iluminista.

Essa crise se dá quando o indivíduo não se configura mais dentro desses valores modernos, ou mesmo àqueles valores cristãos referentes à *societas christiana* do período pré-moderno, e busca um reconhecimento, que poderia ser dito de melhor forma como ressignificação do humano que não encontra sua identidade na teleologia da história, nem no pensamento filosófico ocidental dos últimos séculos. Em função disso, um novo impulso intelectual pôs-se em marcha para desvendar o que é o homem e suas relações sociais e intelectivas, a partir de novos parâmetros que estão além dos valores modernos.

Utilizando um termo weberiano, trata-se de um processo de desencantamento; de maneira análoga ao desencantamento das formas de vida religiosa, ocorreu um desencantamento para com a Razão iluminista. Isso fez com que os pós-modernos abandonassem a visão ilustrada de que a ciência empírica deve ser fundamento de tudo aquilo que se refere à atividade humana, posto que a racionalidade pura não conseguiu ser a tutora para a maioria do ser humano. Tal abandono é consequência de que as “teorias pós-modernas abordam a crise pelo ângulo de uma crítica racional entendendo-a, não como consequência de um esgotamento seletivo dos potenciais racionais inseridos na modernidade ocidental” (HABERMAS, 2007a, p. 122), mas como esgotamento total da racionalização modernizadora proposta e intentada pelo Esclarecimento. TEIXEIRA (2005, p.85) esclarece ainda outros aspectos ao afirmar que:

O desencanto é a tomada de consciência de que não existem estruturas, valores, leis objetivas; tudo é posto, criado pelo homem

(ao menos no domínio de sentido). Com isto, porém, não se pode evitar (como sempre fez a metafísica nas suas várias formas, com as pretensões de chegar a estruturas objetivas) o reconhecimento que não se dá senão no jogo das forças. Já que não existe uma sobre-determinação cosmológica ou meta-social sobre o que é o Bem e o Mal, proveniente de um fundamento ou Razão que procure critérios de plausibilidade a todos os universos simbólicos de um sistema cultural pós-tradicional.

Em outros termos, com o Projeto de Modernidade tido como obsoleto, não existem planos, ao menos no sentido de uma organização política, social e filosófica com pretensão de universalidade. O pluralismo, portanto, centra-se no âmbito do subjetivismo, que engendra o relativismo, de tal maneira que, as análises acima citadas, dependem do ponto de vista de cada indivíduo; o que, aparentemente, denota que todos têm razão ao mesmo tempo em que ninguém está certo.

Com isso a pretensão dum princípio racional de validade universal [que antes havia sido Deus, e após o Esclarecimento, a própria Razão] perde força e as conveniências fazem parte de um modelo de racionalidade fragmentária; numa disseminação de verdades individuais absolutas, que podem ou não ter a capacidade de comunicar-se entre si. Assim, as visões de história totalizantes, que agiam como formadoras de regulamentos de conduta ética e política para a humanidade, já não fazem mais sentido. Mais uma vez nota-se a renúncia de um princípio universal, dado que, “o historicismo rompeu com a validade natural dos sistemas de valores que orientam a ação” (HABERMAS, 2014, p. 137).

De tal forma, se já não existe um fundamento unitário e universal que orienta as ações, o indivíduo fica à mercê de seu próprio discurso, dessa maneira, “cada forma de discurso é forçada a gerar o tipo de autoridade que ela puder [...] assim, longe de afirmar definitivamente como as coisas são, somente opiniões podem ser oferecidas” (LYON, 1998, p. 25). Assim, o conhecimento (*epistême*) é reduzido a um conjunto de saberes (*doxas*) que garante a possibilidade de o indivíduo emitir os mais variados juízos; por exemplo, o que é bom ou mal.

Assim, o conhecimento como é concebido tradicionalmente se evapora para ser reconstituído como superfícies construídas ou [...] como poder sobre os outros. [...] Enquanto antes se podia ver como a estrutura do conhecimento refletia a estrutura da sociedade que o produzia [...] o pós-moderno nega tal estrutura tanto no conhecimento como na sociedade. Adeus ao ‘conhecimento’ elaborado no passado; em vez disso, boas vindas aos discursos flexíveis (LYON, 1998, p. 23).

Os discursos flexíveis acarretam o relativismo da justificação e veracidade dos discursos; assim sendo, “a verdade das crenças ou sentenças, só pode ser justificada com a ajuda de outras crenças e sentenças, não podemos nos libertar do círculo mágico da linguagem. Esse fato sugere uma concepção

antifundacionista do conhecimento, e uma concepção holística de justificação” (SOUZA, 2005, p. 182), isto é, não há última palavra ou fundamento último, mas um aglomerado de sentenças define, pelo poder e influência do bloco doxológico [o conjunto das opiniões], verdade e validade de outros discursos, por eles considerados também como opiniões; além disso, rechaçam aqueles que possuem um princípio racional de universalidade que são preconceituosamente tidos como fundamentalistas.

Observa-se, ainda, que as consequências da pós-Modernidade, gera no sujeito elementos niilistas. Pode-se dizer, portanto, que o indivíduo, inserido na ideia do esgotamento da Modernidade e percebendo a crítica estritamente pessimista da Razão, não encontra uma base firme para apoiar-se, por isso, o niilismo, o nada, começa a fazer sentido frente a um mundo fluido e oscilante. “A nova situação que se apregoa é aquela da carência de fundamento, onde não se encontra sentido nem no ‘além’, aquilo que vem depois, nem no ‘aquém’, aqui e agora é semelhante àquela circunstância do viajante que carece de uma bússola” (TEIXEIRA, 2005, p. 86). O homem se encontra perdido e desorientado, e busca saber sobre si mediante orientações perspectivistas.

2 O PONTO REFERENCIAL NA PERSPECTIVA HABERMASIANA

Em 2004, durante sua colocação³ durante o debate com Cardeal Ratzinger, Habermas retoma um teorema de que “uma Modernidade contrita só poderia sair do beco sem saída adotando um ponto de referência transcendente e religioso” (HABERMAS, 2007, p.122). Mas, antes de chegar a essa conclusão, ele cita a dificuldade dos pós-modernos em compreenderem isso e também de aceitarem tal proposta. Por outro lado, Habermas faz um elogio interessante ao Catolicismo, ao mencionar que “o ceticismo radical da razão jamais se coadunou com a tradição católica” (HABERMAS, 2007, p.122). Resta, então, a pergunta: por que ele cita a tradição católica?

Ao que parece, o filósofo a menciona devido a sua forma coesa e sólida de interpretar uma verdade absoluta (escândalo para os pós-modernos) e expô-la com convicção e esperança ansiando criar um espírito ético e solidário nos sujeitos. Isso em muito se parece com aquela que ele mesmo acredita, *mutatis mutandis*, uma sociedade mais justa e solidária baseada num equilíbrio entre razão e fé confessada. Desse modo, ele reconhece que na tradição católica; obviamente não em todo o transcurso de sua história, mas é uma constante; a manutenção da confiança na racionalidade, e não somente no *sola fidei*, e de tal

³ HABERMAS, Jürgen. Pluralismo religioso e solidariedade de cidadãos de Estado: bases pré-políticas do Estado democrático de Direito. In: **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2007. pp. 115-128.

modo sem negar seu núcleo dogmático; o que denota uma firme consciência de si e de sua fé, que se mantém aberta à *ratio*.

Considerando isso, podemos inferir que para o filósofo esse teorema retomado é uma proposta de ponto de partida para uma discussão, isto é, trata-se de uma porta aberta para o diálogo entre fé e razão. Com isso fica evidente a conotação de que os cidadãos seculares precisam aprender a confiar na racionalidade de suas crenças e pô-las em meio aos discursos diferentes dos seus, para avaliar os seus próprios argumentos e opiniões e buscar um mínimo de consenso para a coesão social. E isso é igualmente pedido aos religiosos. A ação comunicativa, portanto, é a saída proposta pelo filósofo alemão.

O agir comunicativo coloca em jogo um espectro de argumentos mais amplo: argumentos epistêmicos para discutir a verdade das afirmações; pontos de vistas éticos para avaliar a autenticidade de uma decisão vital; indicadores para detectar a sinceridade de confissões, de experiências estéticas, de explicações narrativas, de padrões culturais valorativos, de pretensões de direito, de convenções, etc. (HABERMAS, 2007, p.47).

A descentralização dos discursos e o aspecto dialógico e interpessoal de visões de mundo diferentes afluem para a problemática de um ponto comum para iniciar a discussão. Se poderia apontar que esse ponto seja o que Habermas cita como “referencial transcendente e religioso”. Mas como compreendê-lo nestes termos, posto que, o cidadão secular quer escapar destas realidades? Talvez seja necessário analisar cada característica exposta pelo filósofo e tentar compreender pela óptica de sua própria teoria. Posto isso, a primeira seria a ideia de ‘referência’.

Considerando o escopo da teoria habermasiana da comunicação que, de modo geral, é a interrelação entre pontos de vista diferentes em busca de diálogo e possível consenso. O termo “referência” não quer simbolizar simplesmente um fundamento do qual se devem tirar todos os pressupostos de sustentação teórica e prática de ação. Mas, e especialmente assim, esse termo remete a uma forma de relação entre o fundamento e seus fundantes. Não se trata, portanto, de um referencial estrito e absoluto, na realidade é um referencial-relacional, do qual se pode usufruir daquilo que ele pode influenciar de benéfico na sociedade, então, é um conceito dialógico e não dogmático.

Desse modo, ‘referência’ indica também certa abertura intersubjetiva por meio de um campo comum (mundo da vida – Mundo objetivo intersubjetivamente vivido), ou em partes assim, que proporciona a relação de ‘fundados’ entre seus próprios fundamentos e entre aqueles que estão alicerçados em outros, isso em consideração ao ponto referencial onde fundamentos diferentes podem dialogar e debater. O filósofo parecer querer apontar para uma espécie de referência de linguagem, isto é, uma aproximação de termos categoriais de cada modo de vida

aqui tratados, isso representa, a seu modo, uma tradução dos conteúdos epistemológicos de ambas as partes, seculares e religiosos.

Por isso, espera-se que os cidadãos – seculares e religiosos – assumam uma relação interpessoal na medida em que se entendam sobre algo no mundo objetivo e enquanto assumem uma mesma referência nele. “Nesse enfoque performativo recíproco, eles também fazem, ao mesmo tempo e ante o pano de fundo de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente, experiências comunicativas uns com os outros. Eles entendem o que o outro diz ou pensa” (HABERMAS, 2007, p. 50). As exigências argumentativas, de certa maneira, pressionam os participantes a descentralizarem-se de suas perspectivas de interpretação e considerar outras perspectivas como igualmente capazes de validade e veracidade. Conforme observa Habermas (2016, p.221):

Um intérprete que participa virtualmente e sem intenções de ações próprias só pode empreender descritivamente o sentido de um processo de entendimento sob o pressuposto de que está julgando a concordância e o dissenso, as pretensões de validade e as razões potenciais com que ele se confronta, a partir de um fundamento comum, *partilhado* em princípio por ele pelos participantes imediatos.

Esse fundamento compartilhado pode ser remetido a essa espécie de referência que abre possibilidades de relacionamento entre interlocutores que, apesar de se situarem em campos bem distintos, podem discutir entre si sobre temas que dizem respeito a todos eles. Assim, por *referencialidade* temos, aplicando a teoria habermasiana, um sinônimo de *relacionalidade*.

A segunda característica posta pelo filósofo é a transcendência. Esta pode estar se referindo, não tanto à superação daquilo que é imanente, mas um transcender-se a si mesmo e ir ao outro. Desse modo, é uma forma de apresentar a alteridade necessária para o diálogo ativo e com bons resultados. Como o próprio Habermas reconhece:

Eu sempre tentei navegar entre a Cila de um empirismo nivelador, sem transcendência, e a Caríbdis de um idealismo delirante que eleva a transcendência ao céu [...] a teoria da ação comunicativa acolhe a tensão transcendental entre o inteligível e o mundo dos fenômenos na própria prática comunicativa cotidiana, sem, com isso, suprimi-la. (HABERMAS, 2015, p.230).

Para Habermas, os agentes da comunicação não podem escapar de certa transcendência, posto que estejam sempre expostos a ela, e mais, isto está marcado dentro das condições de linguagem, mesmo que não esteja sob seu jugo. “A intersubjetividade linguística ultrapassa os sujeitos, mas os torna servos. Ela não é uma subjetividade de nível superior e pode, portanto, prescindir do conceito de um absoluto sem renunciar a uma transcendência de dentro” (HABERMAS,

2015, p.231). Isso significa que a intersubjetividade, aqui no contexto de mundo da vida, é instituída pela razão da linguagem, na qual um acordo é previamente estabelecido; acordo este que indica um reconhecimento recíproco de sujeitos que são capazes de organizar racionalmente seus argumentos de forma que todos possam compreender, transcendendo, por assim dizer, os limites de seu próprio vocabulário.

Segundo o filósofo, isso denota “a capacidade de orientar seu agir por pretensões de validade transcendente” (HABERMAS, 2015, p.231). Ao que parece, a transcendência está ligada a capacidade da linguagem que ultrapassa os sujeitos e que, no entanto, não os torna prisioneiro dela, posto que, na linguagem, a relatividade dos termos não permite a absolutização dela mesma.

A última característica referida por Habermas ao ponto referencial é a de ser religioso. Obviamente, devemos desconsiderar que seja religioso em *stricto sensu*, isto é, que seja de fato um elemento dogmático de alguma religião. Na realidade, essa religiosidade aparenta estar mais ligada com aquela *fides qua creditur* [a fé pela qual se acredita], o que então se configura na fé em algum princípio que, pode ou não, ser de origem religiosa. Mas o que se percebe é que aquilo que interessa não é a natureza do ponto, mas a função dele. Desse modo, partindo do pressuposto que ‘religião’ significa *religare* [religar], então o intuito do ponto é um princípio de re-ligação entre indivíduos que já não mais compartilham de uma mesma visão de mundo [religiosos e seculares]. Habermas põe em evidência um caráter religioso quando expressa que:

Somente um esclarecimento maior – *docta spes* – é páreo para as devastações do iluminismo. Para mim, uma crítica total da razão, que confunde a própria razão, não vale grande coisa. *Nemo contra Deum nisi Deus ipse* [...] nós só poderemos ter clareza sobre os limites de nossa razão, se agirmos de forma racional. (HABERMAS, 1993, p. 92).

Ora, a expressão “*nemo contra Deum nisi Deus ipse*” [ninguém contra Deus, mas Deus mesmo] não quer significar um endeusamento da razão, nem aplicar a uma divindade propriamente dita, mas expressa a ideia de um núcleo comum, onde racionalidade e religiosidade possam se encontrar como agentes de um agir comunicativo, no qual cada um sabe os limites que lhes são próprios. Desse modo, a nova forma de religação entre visões de mundo não é conferida como uma simbiose ou interpenetração aleatória, mas como uma dialogia racional; uma forma de respeito mútuo e de entendimento recíproco que tem por princípio uma referência comum que participa dos dois mundos aqui tratados (secular e religioso). É, portanto:

Em processos de entendimento tomamos como ponto de partida *as suposições formais de traços comuns* necessárias a que possamos fazer referência a alguma coisa no mundo objetivo único, idêntico a

todos os observadores, ou então a alguma coisa em nosso mundo social intersubjetivamente partilhado (HABERMAS, 2016, p. 105).

O entendimento, portanto, “pode ser concebido como parte de um procedimento cooperativo de interpretação, voltado para alcançar definições situacionais intersubjetivamente reconhecidas” (HABERMAS, 2016, p. 138). É através de esse entender entre sujeitos sobre um elemento referencial comum no mundo, que diferenças podem ser superadas e um consenso pode ser formado.

Os três aspectos imputados por Habermas ao ponto que, segundo ele, seria a saída para o beco aporético da Modernidade, está fundamentado em elementos de relação interpessoal. Não é de estranhar, posto que, o filósofo fala nele exatamente em uma palestra na qual o debate está baseado na discussão sobre aqueles fundamentos que procuram manter unidos os cidadãos com visões de mundo destoantes dentro de uma mesma sociedade. De tal modo, o pano de fundo é a solidariedade cidadã. Portanto, a preocupação de Habermas não está na religião ou na secularização em si mesmas, mas em como visões de mundo a partir dessas ópticas afetam a vivência ética, moral, social e política de seus adeptos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o fim da ideia de um projeto universal de racionalização, a Modernidade se viu decaindo pouco a pouco. Seus pressupostos não foram seguros o bastante e a ideia da existência de princípios absolutos [seja Deus ou a Razão] se viu desacreditada, fazendo com que ela entrasse num estado de aporia em que não há nenhum caminho confiável para seguir, no qual a saída não se mostra com tanta facilidade, pois, as utopias esperançosas já não respondem mais sobre as expectativas do futuro.

Com isso, as ideias pós-modernas elencam que não há fundamento universal e que, portanto, cada um deve ser seu próprio guia. De tal forma, são relativizados princípios importantes e o subjetivismo é elevado ao máximo como liberdade de ser. Essa pretensão das ideias pós-modernas levam à fragmentação social e epistêmica dos sujeitos, e de tal modo, ajudando a criar mônadas sociais que não dialogam entre si; Habermas procura, então, analisar dois grandes grupos: os dos cidadãos religiosos e seculares.

Diante disso, para escapar da aporia da razão moderna e do isolamento social, o filósofo aponta, baseado em sua própria Teoria Comunicativa, um ponto de referência transcendente e religioso, que seria comum a todos para servir como possibilidade de saída desses problemas. O que ele quer, na verdade, é salvaguardar aquele princípio de solidariedade entre cidadãos numa mesma sociedade. Para isso, o ponto referencial é exposto como uma fórmula sintética de

elementos de transcendência e imanência para ser tido como forma plausível, em ambos os lados [religioso e secular], para o início de um diálogo entre esses grupos.

Mas como o cidadão secular poderia aceitá-lo? Primeiro considere-se a exposição sobre o significado dos aspectos que o filósofo atribui ao ponto. O teorema, por ele retomado, é sua proposta para elucidar a necessidade do diálogo entre fé e saber. Ele se configura como partida da discussão, diante disso, o comportamento esperado pelo filósofo, por parte dos cidadãos, é de uma abertura mútua entre suas diferentes concepções de mundo.

Assim sendo, a justificativa teórica de que uma referência transcendente de sentido religioso seria uma saída para a situação de aporia, não está baseada em um fundamento religioso por si, mas naquela função que a religião traz de relacionar realidades diferentes, e a transcendência é mais uma forma de afirmar a alteridade no meio social, conquanto a referencialidade está no enlace da relação entre fundamento e fundantes. O cidadão secular pode aceitar estes termos, pelo simples fato de eles não estarem vinculados a nada que eles mesmos querem evitar, isto é, a transcendência a algum deus, ou determinado dogma religioso ou mesmo, a qualquer axioma de caráter religioso *in stricto sensu*.

The secular citizen and the habermasian transcendent reference point

∞

ABSTRACT

The present work indicates the conversations of Jürgen Habermas when this statement is a necessity of a transcendent and religious reference point to save the individual and modern society the aporia in which it finds. When asking yourself about the secular citizen, ask him whether he can accept this point of reference in terms of the german philosopher. The purpose of this pape ris not to answer a question categorically, but to try, from Habermas' documents, to guide a possible answer on the subject. The exposure of the theme will have as a starting point and speaks the philosopher when he quotes or reference point. Then select three aspects that influence acceptance of the point and which Habermas shows as being: postmodern ideas and the Catholic Christian tradition.

KEYWORDS: Secular. Religious. Communicative action. Transcendent referential.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo, Editora UNESP, 2014.

_____. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2007.

Revista *Instante*, Campina Grande-PB, Brasil, v.2, n.1, p.78-88, 2019.

_____. **Textos e contextos**. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo, Editora UNESP, 2015.

_____. **Passado como futuro**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993. (biblioteca Tempo Brasileiro, 94)

_____. **Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social**. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2016. Vol. 1.

LYON, David. **Pós-Modernidade**. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo, Paulus, 1998. (Coleção Temas da Atualidade)

SOUZA, José Crisóstomo de. (Org.). **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty e Habermas**. São Paulo, Editora UNESP, 2005.

TEIXEIRA, Evilázio B. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo, Paulus, 2005. (Coleção Filosofia)