RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo-SP.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

Representar sem fundar: a religião e o incondicional da verdade no pragmatismo kantiano de Habermas

Representing without grounding: religion and the unconditional of truth in Habermas's Kantian pragmatism

Representar sin fundamentar: la religión y lo incondicional de la verdad en el pragmatismo kantiano de Habermas

Pablo Dietrich — Mestrando em Direito pela Faculdade Estácio de Sá. Bacharel em Direito pela Fundação Universidade Regional de Blumenau – FURB. Pós-graduando em Ciências da Religião e em Filosofia e Sociologia pela Faculdade Líbano. Acadêmico de Teologia e de Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Estácio de Sá. ORCID: https://orcid.org/0009-0003-5447-0550. Lattes: http://lattes.cnpq.br/2467496149913328. E-mail: pablodietrichh@hotmail.com.

Resumo: Depois de abandonar a teoria consensual da verdade, Jürgen Habermas passou a sustentar que a verdade de um enunciado não se confunde com a melhor justificação disponível: uma afirmação aceita nas condições mais exigentes de argumentação pode ainda revelar-se falsa. Essa incondicionalidade, que o próprio autor associa a uma transcendência a partir de dentro, é pressuposta por quem argumenta, mas não aparece no conteúdo do que se discute. Pergunta-se onde ela se torna visível. Sustenta-se que a religião oferece a essa pressuposição uma apresentação simbólica no sentido kantiano: torna pensável, por analogia, aquilo diante de que toda justificação humana permanece revogável, sem convertê-lo em objeto de conhecimento e sem lhe dar fundamento. A tese recorre à teoria do símbolo da Crítica da faculdade do juízo (§ 59) e dos Prolegômenos (§§ 57-58), que Habermas deixa de lado ao destranscendentalizar as ideias da razão, e é posta à prova em dois documentos eclesiais do século XX, a Declaração Teológica de Barmen (1934) e a Declaração de Culpa de Stuttgart (1945). A distinção habermasiana entre verdade e correção normativa limita o alcance do segundo caso. Examinam-se as objeções da autossuficiência da argumentação, do funcionalismo, da teologia e da leitura kantiana estrita. Conclui-se que a relação entre o pensamento pós-metafísico e a religião não se esgota na tradução de conteúdos semânticos: inclui a representação de uma pressuposição formal da própria razão comunicativa, sem que disso se siga a verdade das crenças religiosas.
Palavras-chave: Habermas; verdade; transcendência; símbolo; filosofia da religião.

Abstract: After abandoning the consensus theory of truth, Jürgen Habermas came to hold that the truth of a statement cannot be equated with the best available justification: a claim accepted under the most demanding conditions of argumentation may still turn out to be false. This unconditionality, which Habermas himself relates to a transcendence from within, is presupposed by anyone who argues, yet it does not appear in the content of what is being discussed. The question is where it becomes visible. It is argued that religion offers this presupposition a symbolic presentation in the Kantian sense: it makes thinkable, by analogy, that before which every human justification remains revisable, without turning it into an object of knowledge and without grounding it. The thesis draws on the theory of the symbol in the Critique of the Power of Judgment (§ 59) and the Prolegomena (§§ 57-58), which Habermas sets aside when he detranscendentalizes the ideas of reason, and it is tested against two twentieth-century church documents, the Barmen Theological Declaration (1934) and the Stuttgart Declaration of Guilt (1945). Habermas's distinction between truth and normative rightness limits the scope of the second case. The objections from the self-sufficiency of argumentation, from functionalism, from theology and from a strict Kantian reading are examined. The conclusion is that the relation between postmetaphysical thinking and religion

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

is not exhausted by the translation of semantic contents: it also includes the representation of a formal presupposition of communicative reason itself, without this implying the truth of religious beliefs.
Keywords: Habermas; truth; transcendence; symbol; philosophy of religion.

Resumen: Tras abandonar la teoría consensual de la verdad, Jürgen Habermas pasó a sostener que la verdad de un enunciado no se confunde con la mejor justificación disponible: una afirmación aceptada en las condiciones más exigentes de argumentación puede resultar falsa. Esta incondicionalidad, que el propio autor asocia a una trascendencia desde dentro, es presupuesta por quien argumenta, pero no aparece en el contenido de lo discutido. Se pregunta dónde se vuelve visible. Se sostiene que la religión ofrece a esta presuposición una presentación simbólica en sentido kantiano: vuelve pensable, por analogía, aquello ante lo que toda justificación humana permanece revocable, sin convertirlo en objeto de conocimiento ni fundamentarlo. La tesis recurre a la teoría del símbolo de la Crítica del juicio (§ 59) y de los Prolegómenos (§§ 57-58), que Habermas deja de lado al destrascendentalizar las ideas de la razón, y se pone a prueba en dos documentos eclesiales del siglo XX: la Declaración Teológica de Barmen (1934) y la Declaración de Culpa de Stuttgart (1945). La distinción habermasiana entre verdad y corrección normativa limita el alcance del segundo caso. Se examinan las objeciones de la autosuficiencia de la argumentación, del funcionalismo, de la teología y de la lectura kantiana estricta. Se concluye que la relación entre pensamiento posmetafísico y religión no se agota en la traducción de contenidos semánticos: incluye la representación de una presuposición formal de la propia razón comunicativa, sin que de ello se siga la verdad de las creencias religiosas.
Palabras clave: Habermas; verdad; trascendencia; símbolo; filosofía de la religión.

1 Introdução

Uma comunidade pode chegar, depois de longa deliberação, a uma conclusão que todos os participantes consideram justificada. Ninguém mentiu, as razões foram ouvidas, as objeções receberam resposta. Anos depois, a mesma comunidade declara que estava errada. A declaração tem uma estrutura curiosa. Afirma que aquilo que estava justificado não era verdadeiro, e o afirma sem dispor de outro ponto de vista senão o de uma justificação posterior, tão falível quanto a primeira. Quem confessa um erro desse tipo supõe algo que não coincide com nenhum dos dois acordos: nem com o antigo, agora rejeitado, nem com o novo, que também pode cair. Jürgen Habermas fez dessa suposição o centro da sua teoria da verdade a partir de Wahrheit und Rechtfertigung (1999). Ao rever a teoria consensual que formulara na década de 1970, passou a distinguir a verdade, que é incondicional, da justificação, que é sempre situada e revogável. Uma afirmação aceita nas melhores condições de argumentação pode ainda ser falsa. Essa distância não é um defeito a ser eliminado por procedimentos mais exigentes; é aquilo que dá sentido à própria prática de justificar. Quem argumenta não busca apenas o acordo, mas o acordo sobre algo que valeria mesmo que o acordo não existisse.

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

A incondicionalidade assim recuperada tem, porém, um estatuto peculiar. Habermas a entende como pressuposição pragmática: está implicada no ato de levantar pretensões de validade, sem ser um objeto sobre o qual se argumenta. Quem discute se uma ponte suportará a carga discute a ponte, não a incondicionalidade da verdade. Esta permanece no pano de fundo, operando sem aparecer. Daí a pergunta que orienta o que segue: se a verdade excede toda justificação e se esse excesso só é pressuposto, onde ele se torna visível para quem argumenta?

A hipótese é que a religião oferece a esse excesso uma figura. Não o funda, porque nenhuma crença religiosa é necessária para que alguém pressuponha a incondicionalidade da verdade; nem o demonstra, porque a figura religiosa não fornece razão alguma que a argumentação já não pressuponha. O que faz é representá-lo, no sentido preciso que Kant atribui à apresentação simbólica de uma ideia da razão: torná-lo pensável por analogia, sem determiná-lo como objeto. Os nomes de Deus, a confissão de culpa e a profecia contra a própria comunidade apresentam o incondicional como instância perante a qual toda justificação humana permanece revogável.

O procedimento é de reconstrução conceitual. Parte-se da teoria da verdade de Habermas tal como revista em 1999, examina-se o modo como ele próprio tratou a transcendência no debate com teólogos e recorre-se à teoria kantiana do símbolo para dar estatuto preciso à relação de representação. Dois documentos eclesiais do século XX, a Declaração Teológica de Barmen (1934) e a Declaração de Culpa de Stuttgart (1945), entram como casos de teste: não provam a tese, mas permitem verificar se a distinção entre representar e fundar descreve algo que efetivamente ocorre. A tese tem limites deliberados. Não afirma a verdade nem a falsidade das crenças religiosas, não identifica a verdade com um ente transcendente e não pretende refutar Habermas, mas completá-lo pelo lado do símbolo, que a sua leitura de Kant deixa de fora.

2 A verdade depois da teoria consensual

Na formulação de 1973, Habermas explicava a verdade pelo consenso que seria alcançado numa situação ideal de fala, livre de coerção e aberta a todos os argumentos relevantes (HABERMAS, 1973). A proposta tinha uma vantagem evidente: dispensava a imagem de uma correspondência entre frases e fatos, que a virada linguística tornara difícil de sustentar, sem cair no relativismo de quem reduz a verdade ao que uma comunidade efetivamente aceita. O critério não era o acordo de fato, mas o acordo que se obteria em condições idealizadas.

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

A dificuldade apareceu no próprio idealizado. Albrecht Wellmer argumentou que a noção de um consenso final, obtido em condições perfeitas, ou é um ponto de chegada que nenhuma comunidade finita pode reconhecer como tal, ou é um acordo que, por bem fundado que seja, continua sujeito à pergunta sobre se é verdadeiro (WELLMER, 1986, p. 51-113). Cristina Lafont acrescentou uma objeção vinda da teoria da referência: se a verdade se define por condições epistêmicas, perde-se a intuição de que falamos de um mundo que pode desmentir o que dizemos dele, e a distinção entre aquilo que sabemos e aquilo que é o caso se dissolve na própria prática de saber (LAFONT, 1999). Habermas reconheceu expressamente que essas objeções motivaram a revisão da sua teoria (HABERMAS, 1999, p. 50, 256-257), como observa Langlois (2003).

A revisão aparece na longa introdução de Wahrheit und Rechtfertigung, intitulada "Realismus nach der sprachpragmatischen Wende" (HABERMAS, 1999, p. 7-64). Habermas passa a tratar a teoria consensual como uma generalização excessiva. A verdade não é a aceitabilidade racional idealizada; é aquilo que a aceitabilidade racional procura e que pode faltar-lhe. O conceito ganha, por isso, uma face dupla. No mundo da vida, as certezas de ação operam como verdades não problematizadas: atravessa-se a ponte porque se confia que ela resiste. Quando essas certezas se tornam duvidosas, passam ao plano do discurso, onde são testadas por razões. E quando o discurso chega a um resultado, este retorna à ação como certeza renovada. A verdade é aquilo que liga os dois planos sem se reduzir a nenhum deles: sem ela, a justificação não teria o que buscar, e a ação não teria em que confiar.

A discussão com Richard Rorty torna o ponto mais nítido (HABERMAS, 1999, p. 230 ss.). Rorty admitia que o predicado "verdadeiro" conserva um uso de advertência: dizer que uma crença está justificada, mas talvez não seja verdadeira, lembra que outro auditório pode vir a rejeitá-la. Habermas responde que a advertência só tem sentido se apontar para algo que nenhum auditório possui. Se "verdadeiro" significasse apenas "justificado perante um auditório melhor", a advertência se converteria numa expectativa sociológica sobre auditórios futuros. O que ela exprime é outra coisa: que toda justificação, inclusive a de qualquer auditório futuro, está exposta a um mundo que não é feito por ela.

Habermas dá a essa posição o nome de pragmatismo kantiano. A expressão aparece em Wahrheit und Rechtfertigung primeiro como designação da posição de Hilary Putnam, a quem é dedicado o sexto ensaio do volume (HABERMAS, 1999, p. 271 ss.), com quem Habermas partilha o ponto de partida e de quem diverge quanto à relação entre valores e normas. Aplicada ao próprio Habermas, a expressão descreve com exatidão a posição de 1999, e indica duas

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

coisas. Do lado kantiano, a recusa de reduzir a validade ao fato da aceitação e a preservação de um momento incondicional nas pretensões de validade. Do lado pragmático, a destranscendentalização: as condições de possibilidade do conhecimento deixam de pertencer a uma consciência transcendental e passam a estar situadas nas práticas linguísticas de sujeitos finitos, que levantam pretensões, oferecem razões e se corrigem.

Uma precisão evita equívocos no que segue. Habermas não atribui a mesma estrutura a todas as pretensões de validade. A correção normativa dos juízos morais esgota-se, para ele, na aceitabilidade racional em condições ideais, porque lhe falta a referência a um mundo objetivo que não é feito por nós; só a verdade conserva um excedente sobre toda justificação, inclusive a idealizada (HABERMAS, 1999, p. 299 ss.). A incondicionalidade em causa é, portanto, antes de tudo a da verdade. O resultado pode ser formulado em duas proposições. Primeira: toda pretensão de verdade carrega um momento incondicional, porque aspira a valer além do contexto em que é levantada. Segunda: esse momento é pressuposto no ato de argumentar e não tematizado nele. Quem argumenta age como se houvesse algo que nenhum acordo esgota, mas esse algo não figura entre os objetos da discussão. A primeira proposição é de Habermas sem reservas. A segunda descreve o modo como ele a sustenta, e é dela que nasce uma dificuldade que o próprio Habermas encontrou quando teólogos o interrogaram sobre a transcendência.

3 Transcendência a partir de dentro

No final da década de 1980, teólogos norte-americanos e alemães submeteram a teoria do agir comunicativo a uma pergunta que Habermas não tinha formulado: se a razão comunicativa pressupõe uma solidariedade universal entre os participantes possíveis do discurso, o que acontece com os que já não podem participar? Helmut Peukert deu à pergunta a sua forma mais aguda (PEUKERT, 1984). Uma ética fundada na reciprocidade universal deveria incluir as vítimas inocentes da história, que morreram sem resposta e cuja exigência de justiça nenhum discurso futuro pode satisfazer. Ou essa inclusão é abandonada, e a universalidade se torna seletiva, ou ela remete a uma instância capaz de salvar os mortos, e a teoria se abre à pergunta por Deus. Peukert chamou de solidariedade anamnética a exigência que a teoria não conseguiria nem cumprir nem dispensar.

A resposta de Habermas, reunida no ensaio “Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits” (HABERMAS, 1991, p. 127-156; versão inglesa em BROWNING; FIORENZA, 1992, p. 67-94), consiste em admitir a força da pergunta e recusar a conclusão. As pretensões de validade de fato transcendem todo contexto: ninguém que afirma algo como verdadeiro o

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

afirma apenas para o seu grupo ou para o seu tempo. Mas essa transcendência é interna à linguagem e voltada para este mundo. Não se apoia em nada que esteja além das práticas em que surge; é o excedente que essas práticas produzem a partir de si mesmas. A filosofia pós-metafísica, conclui Habermas, deve manter diante dos conteúdos religiosos uma atitude de abstenção: não pode apropriar-se deles nem os negar, porque não dispõe de meios para julgar o que só se sustenta por revelação.

Habermas não reduz essa abstenção a indiferença. Em Pensamento pós-metafísico, admite que, enquanto a linguagem religiosa trouxer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que a filosofia ainda não soube exprimir na linguagem das razões públicas, o pensamento filosófico não poderá substituir nem reprimir a religião (HABERMAS, 1990). A posição se desenvolve nos escritos posteriores na forma de um programa de tradução. A religião é vista como reserva de intuições morais, que podem ser convertidas em conceitos acessíveis a todos: a ideia de que o ser humano foi criado à imagem de Deus, por exemplo, encontra uma tradução secular na igual dignidade de todas as pessoas (HABERMAS; RATZINGER, 2007). A relação entre filosofia e religião é, assim, uma relação entre conteúdos: a religião guarda, a filosofia traduz, e o que é traduzido passa a valer por razões, não por autoridade.

Esse quadro deixa sem exame uma possibilidade. A religião pode guardar não apenas conteúdos, mas uma forma: a forma da distância entre o que se tem por justificado e aquilo perante o que se responde. Essa distância é a mesma que a teoria da verdade de 1999 exige e que o programa de tradução não alcança, porque não é um conteúdo semântico entre outros, mas uma estrutura da própria pretensão de validade. Traduzir “imagem de Deus” por “dignidade” transfere um conteúdo. Não há tradução correspondente para a incondicionalidade da verdade, porque ela já está, por hipótese, na razão comunicativa. O que pode faltar a esta não é o conceito, mas a figura.

Que a figura possa faltar decorre do estatuto da incondicionalidade como pressuposição. A proposição seguinte tem a força de uma tendência, não de uma lei: pressupostos não tematizados tendem a ser absorvidos pela prática que os pressupõe. Uma comunidade de argumentação institucionalizada, seja um tribunal, uma academia científica ou um sínodo, sabe em princípio que o seu melhor resultado pode estar errado. Mas a possibilidade do erro só lhe aparece como possibilidade de revisão futura, e a revisão futura será feita pelos mesmos procedimentos, segundo os mesmos critérios, pela mesma instituição ou por sua sucessora. A distância entre o justificado e o verdadeiro se converte, na prática, em distância entre o justificado agora e o justificado depois. O incondicional não desaparece do conceito, mas deixa

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo-SP.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

de ter lugar na experiência dos participantes, que passam a tratar o acordo bem formado como se fosse aquilo que ele procura.

Não se trata de patologia nem de má-fé. A tendência decorre de uma propriedade estrutural: o que é apenas pressuposto não tem como se opor, diante dos participantes, ao resultado que eles produziram. Uma tendência admite contraexemplos, e comunidades argumentativas podem resistir a ela por meios inteiramente seculares, como a dissidência organizada ou a revisão por pares externos. A tese não depende de negar esses meios; depende apenas de que a tendência exista e de que a religião seja um dos modos de contrariá-la. Habermas dispõe do recurso conceitual para resistir a essa tendência, a distinção entre aceitabilidade racional e verdade. Mas o recurso só opera na reflexão filosófica sobre a prática, não na prática. Para quem decide, a distinção permanece abstrata até que algo a torne presente.

Habermas parece reconhecer esse ponto no fim de Auch eine Geschichte der Philosophie. No pós-escrito do segundo volume, observa que a modernidade descarrila quando seca a espontaneidade da razão capaz de projetar mundos, essa forma de transcendência a partir de dentro, e admite que a experiência religiosa permanece um espinho na carne de uma modernidade inclinada a um ser sem transcendência, desde que possa apoiar-se numa "Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz" — numa prática de presentificação de uma transcendência forte (HABERMAS, 2019, v. 2, p. 807 apud DAUSNER, 2021, p. 1, tradução nossa).[1] A formulação é sociológica e genealógica. Habermas não a liga à teoria da verdade de 1999 nem lhe dá estatuto epistemológico. Mas o termo escolhido, ergegenwärtigung, aponta exatamente para a categoria que falta: a de uma prática que torna presente aquilo que, de outro modo, só seria pressuposto.

4 O outro Kant

A ligação entre essa prática de presentificação e a teoria da verdade passa por Kant, e por um Kant que Habermas conhece mas não utiliza. No ensaio que abre Entre naturalismo e religião, Habermas descreve a destranscendentalização como uma transformação das ideias kantianas da razão em pressuposições pragmáticas do agir comunicativo (HABERMAS, 2007). A ideia cosmológica de uma totalidade do mundo reaparece como suposição de um mundo objetivo comum, o mesmo para todos os participantes. A ideia de liberdade reaparece como

[1] No original, Habermas fala da experiência religiosa como "ein Pfahl im Fleisch der Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt" — um espinho na carne da modernidade que cede à atração de um ser sem transcendência — na medida em que possa apoiar-se na prática de presentificação mencionada no texto. O substantivo Vergegenwärtigung designa o ato de tornar presente, e é nesse sentido que se aproxima da

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

apresentação (Darstellung) kantiana discutida adiante.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

suposição de que os interlocutores são sujeitos racionais, capazes de responder pelo que dizem. A incondicionalidade que Kant atribuía às ideias da razão reaparece como incondicionalidade das pretensões de validade, sobretudo da pretensão de verdade. E o uso regulativo da razão reaparece como orientação da argumentação para um acordo nunca definitivamente alcançado.

A transposição conserva das ideias kantianas um traço decisivo: nenhuma dessas pressuposições pode ser dada como objeto. O mundo objetivo comum não é um item no mundo; a responsabilidade dos sujeitos não é uma propriedade observável; a incondicionalidade da verdade não é um enunciado entre outros. É por isso que Habermas pode chamá-las de idealizações. Mas, se as pressuposições herdam das ideias esse traço, herdam também a pergunta que Kant fez a respeito delas. Uma ideia da razão não tem intuição correspondente. Como pode, então, ser apresentada?

Kant responde no § 59 da Crítica da faculdade do juízo (KANT, 2005). Toda apresentação de um conceito na intuição, que ele chama de hipotipose, pode ser de dois tipos. É esquemática quando ao conceito do entendimento corresponde uma intuição dada a priori. É simbólica quando se trata de um conceito que só a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada. No símbolo, o juízo realiza uma dupla operação: aplica primeiro um conceito ao objeto de uma intuição sensível e depois aplica a mera regra da reflexão sobre essa intuição a um objeto inteiramente diferente, do qual o primeiro é apenas o símbolo. Um Estado monárquico regido por leis internas do povo é representado como um corpo animado; o mesmo Estado, regido por uma vontade absoluta, como uma simples máquina, um moinho de mão. Entre o Estado despótico e o moinho não há semelhança alguma, mas há semelhança entre as regras pelas quais se reflete sobre ambos e sobre a sua causalidade.

Os Prolegômenos aplicam essa estrutura ao conhecimento de Deus (KANT, 1988, §§ 57-58). Kant recusa o antropomorfismo dogmático, que atribui a Deus determinações tomadas da experiência, e admite um antropomorfismo simbólico, que diz respeito apenas à linguagem e não ao objeto. Pensa-se a relação de Deus com o mundo por analogia com relações conhecidas, como a do artífice com a sua obra, e a analogia não significa uma semelhança imperfeita entre duas coisas, mas uma semelhança perfeita entre duas relações que se estabelecem entre coisas inteiramente diferentes. Nada se conhece de Deus em si mesmo. Conhece-se apenas como devemos pensá-lo em relação ao mundo e a nós.

As duas passagens dão o estatuto exato da relação proposta na hipótese. A apresentação simbólica torna pensável uma ideia indeterminada sem convertê-la em objeto e sem lhe dar fundamento. O símbolo não prova que a ideia tem objeto; não acrescenta conhecimento; não

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

substitui a razão que a pensa. Mas também não é ornamento. Sem ele, a ideia permaneceria inteiramente vazia para a reflexão, sem nenhuma regra pela qual pudesse ser considerada. Representar, nesse sentido, é fornecer à reflexão uma figura para aquilo que ela já pensa sem poder intuir.

Transposta para o quadro habermasiano, a categoria permite formular a tese com precisão. A incondicionalidade da verdade é uma idealização sem objeto correspondente. Pode, por isso, ser apresentada apenas simbolicamente, isto é, por analogia com relações que a experiência oferece. As formas religiosas fornecem uma dessas analogias: o fiel pensa a sua relação com Deus como a de alguém que responde perante uma instância cujo juízo não coincide com nenhum juízo humano, inclusive o da sua própria comunidade. A analogia não diz nada sobre Deus em si. Diz como pensar a relação entre o que se tem por justificado e aquilo que a justificação procura. Entre o Deus da tradição e a verdade da teoria pragmática não há semelhança alguma, mas há semelhança entre as regras pelas quais se reflete sobre a relação de ambos com o juízo humano. A analogia exige uma cautela. A verdade, em Habermas, não é pessoa nem interpela ninguém; é a referência a um mundo que não é feito pela justificação. O que se transfere da figura religiosa não é a personalidade do juiz, mas uma regra: a de que nenhum acordo entre os julgados decide o juízo. Tomar a analogia como semelhança entre as coisas, e não entre as relações, seria recair no antropomorfismo dogmático que Kant recusa.

A transposição tem um limite que precisa ser respeitado. Em Kant, o símbolo apresenta ideias da razão pura; em Habermas, a incondicionalidade é uma pressuposição pragmática já destranscendentalizada, situada em práticas históricas. Não se transpõe, portanto, a doutrina kantiana das ideias nem o seu lugar sistemático. Transpõe-se apenas o traço que a pressuposição pragmática comprovadamente herda, a impossibilidade de ser dada como objeto, e a pergunta que esse traço suscita. Se Habermas tem razão ao dizer que as pressuposições do agir comunicativo são as ideias kantianas transformadas, a pergunta pela sua apresentação não é importada de fora: é a mesma pergunta que Kant fez, dirigida agora às ideias na forma em que Habermas as conservou.

Kant oferece ainda um precedente para a função representativa da religião histórica. Em A religião nos limites da simples razão, distingue a fé eclesial, ligada a estatutos, narrativas e práticas particulares, da fé religiosa pura, que pertence à razão, e descreve a primeira como veículo da segunda (KANT, 1992). A fé histórica não funda a fé racional nem lhe acrescenta conteúdo; torna-a presente a seres finitos, que precisam de algo sensível para manter diante de si aquilo que a razão exige. A tese aqui defendida não depende da filosofia kantiana da religião,

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

que subordina inteiramente a religião à moral. Mas o esquema do veículo mostra que a ideia de uma religião que representa sem fundar não é estranha à tradição de que Habermas se declara herdeiro.

5 A religião como figura do incondicional

Falta mostrar que a representação descrita ocorre de fato, e não apenas que é concebível. As formas religiosas são muitas, e nem todas apresentam o incondicional da verdade. Ritos de passagem, festas sazonais e práticas de cura podem ter outras funções. Três formas, porém, parecem fazê-lo de maneira específica. O nome de Deus, quando funciona como nome daquele cujo juízo não coincide com o de nenhuma autoridade humana. A confissão de culpa, quando uma comunidade declara que estava errada naquilo que tinha por certo. E a profecia, quando alguém fala contra a própria comunidade em nome de algo que ela professa, mas que não controla. Em cada uma delas, a distância entre o justificado e o verdadeiro deixa de ser apenas pressuposta e passa a ser dita, celebrada, encenada. Os dois casos examinados a seguir combinam essas formas: em Barmen, a profecia se faz em nome daquele que a declaração chama de único Verbo; em Stuttgart, a confissão se dirige a Deus diante de testemunhas humanas.

A Declaração Teológica de Barmen, aprovada em maio de 1934 pelo sínodo da Igreja Confessante alemã, oferece um caso nítido de profecia institucional (EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, [s. d.]). O contexto é conhecido: a direção da igreja oficial, dominada pelos chamados Cristãos Alemães, procurava reorganizá-la segundo o princípio do líder, e o movimento sustentava que acontecimentos políticos e figuras do poder estatal podiam ser reconhecidos como fontes de revelação ao lado da Escritura. A primeira tese de Barmen afirma que a igreja tem um único Verbo a ouvir, a confiar e a obedecer, e rejeita como falsa a doutrina segundo a qual ela poderia reconhecer outros acontecimentos, poderes, figuras e verdades como fonte da sua pregação.

Independentemente do juízo teológico que se faça sobre o conteúdo da declaração, a sua estrutura interessa à tese. Barmen argumenta, e argumenta a partir da Escritura e das confissões da Reforma; não renuncia a razões. Mas o seu movimento decisivo não consiste em opor uma justificação melhor a uma pior. Os Cristãos Alemães dispunham de razões, de apoio amplo e de reconhecimento institucional; segundo os critérios então vigentes na igreja oficial, estavam justificados. A declaração recusa que esses critérios decidam a questão e nomeia uma instância que nenhuma autoridade eclesial ou estatal detém e perante a qual todas elas se tornam

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

revogáveis. A rejeição de uma "falsa doutrina" é, além disso, uma pretensão de verdade no sentido estrito, embora teológica: afirma que algo não é o caso, e não apenas que é inconveniente ou ilegítimo. A profecia, nesse caso, não fornece um argumento adicional; apresenta a figura daquilo diante de que o argumento majoritário pode estar errado. É esse o papel que a hipótese atribui à religião.

A Declaração de Culpa de Stuttgart, de 19 de outubro de 1945, mostra a mesma estrutura na forma retrospectiva da confissão (RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, 1945). Diante de representantes do movimento ecumênico, o conselho da recém-formada Igreja Evangélica na Alemanha declarou acusar-se de não ter confessado com mais coragem, orado com mais fidelidade, crido com mais alegria e amado com mais ardor. A confissão admite que a igreja, inclusive em parte daqueles que tinham resistido, tomou por suficiente o que não era. O que se tinha por justificado, ao menos como prudência, aparece retrospectivamente como falta perante uma instância que a prudência não alcançava.

Stuttgart exige uma restrição que Barmen não exige. A confissão não rejeita uma proposição como falsa; reconhece uma falha prática, isto é, algo que concerne à correção normativa e não à verdade em sentido estrito. Pela distinção de Habermas, a correção não tem excedente sobre a aceitabilidade idealizada, e a distância que a confissão exprime é a que separa o que a comunidade efetivamente aceitou daquilo que seria aceito em condições ideais. Mesmo nesse registro mais fraco, porém, a estrutura se repete: nenhuma comunidade real ocupa a posição das condições ideais, e a figura religiosa apresenta uma instância que nenhum acordo efetivo detém. O caso mostra, portanto, que a tese se estende à correção, com a modificação de que ali o incondicional representado é a idealização, e não um excedente sobre ela.

O caso de Stuttgart serve também para testar a força da tese, porque expõe o seu limite. A declaração foi duramente contestada nas próprias comunidades, que a consideraram excessiva, e criticada por outros, que a consideraram insuficiente: não menciona o assassinato dos judeus nem o papel dos Cristãos Alemães. A representação do incondicional não garantiu, portanto, uma correção completa nem impediu que a confissão ficasse aquém do que era devido. Isso não desmente a tese; precisa o seu alcance. A figura religiosa não decide o que é verdadeiro nem assegura que a comunidade o reconheça. Torna possível, dentro da comunidade, a forma de uma declaração de erro que não se reduz à troca de uma justificação por outra. O conteúdo dessa declaração continua sujeito a razões, e pode ser criticado por razões, como de fato foi.

Essa precisão separa a tese de duas posições vizinhas. A primeira é a de Peter Berger em Um rumor de anjos. Berger procura, na experiência cotidiana, sinais de transcendência:

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

gestos humanos que apontam para além da realidade natural em que ocorrem. No argumento da ordem, o mais conhecido, examina a mãe que consola o filho acordado por um pesadelo e lhe diz que tudo está bem. Se a realidade natural for a única, a mãe mente por amor, porque o mundo em que promete segurança é o mesmo em que a criança vai morrer. Berger conclui que, do ponto de vista do que chama de fé indutiva, a religião é a justificação verdadeira da ordem humana (BERGER, 1997, p. 90-96). É a versão forte, aquela que funda: do sinal infere-se o significado. A tese aqui defendida para antes. Admite que certas formas religiosas apontam para algo que excede a ordem humana, mas não infere desse apontar a existência do apontado. Representar não é provar.

A segunda posição vizinha é o funcionalismo de tradição durkheimiana. Para Durkheim, a religião representa a sociedade: as forças que o fiel atribui ao sagrado são as forças da própria coletividade, transfiguradas em representações coletivas (DURKHEIM, 1996). Se isso valesse para as formas examinadas, a tese se desfaria, porque o incondicional representado seria apenas o grupo, e a figura religiosa reforçaria exatamente a absorção do verdadeiro pelo aceito que ela deveria contrariar. À primeira vista, Barmen e Stuttgart resistem a essa leitura, porque a instância invocada é posta contra a coletividade que a invoca. Durkheim, porém, tem resposta: o sagrado representa não a sociedade tal como é, mas a sociedade ideal que ela concebe nos momentos de efervescência, e esse ideal pode ser usado contra a sociedade efetiva. Nessa versão, Barmen invocaria a igreja ideal contra a igreja real. A resposta precisa ser mais fina. O ideal durkheimiano continua a ser produzido pelo grupo e a extrair do grupo a sua autoridade; é o correlato sociológico do consenso idealizado que Habermas abandonou em 1999. A instância apresentada em Barmen é posta como aquela diante da qual também a igreja ideal pode estar errada. Se a leitura durkheimiana fosse suficiente, a figura religiosa representaria apenas o que a teoria consensual da verdade já representava, e o argumento de Wellmer se aplicaria a ela.

O que as três formas têm em comum, e o que as distingue de outras apresentações possíveis do incondicional, é que apresentam a incondicionalidade como instância perante a qual se responde, e não apenas como ideal a perseguir. O ideal regulativo de um acordo perfeito orienta a argumentação, mas não interpela ninguém. A figura religiosa interpela: quem confessa, confessa perante alguém; quem profetiza, fala em nome de alguém. A analogia kantiana encontra aqui o seu ponto preciso. A relação entre o juízo humano e a verdade é pensada como a relação entre quem é julgado e quem julga, sem que se afirme nada sobre

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

aquele que julga. O que se transfere é a regra da reflexão: a de que nenhum acordo entre os julgados decide o juízo.

6 Objeções

A primeira objeção é a do próprio Habermas, ou ao menos a que decorre da sua posição. A prática argumentativa bastaria a si mesma. Quem argumenta pressupõe a incondicionalidade da verdade, e essa pressuposição é suficiente para manter aberta a possibilidade do erro; a figura religiosa seria, na melhor das hipóteses, redundante e, na pior, uma recaída na metafísica. A resposta depende da distinção entre pressupor e resguardar. A pressuposição é suficiente para que a argumentação tenha sentido; não é suficiente para impedir que, na prática institucional, o incondicional seja absorvido pelo aceito. A objeção estaria certa se a absorção fosse impossível, e o caso das igrejas alemãs entre 1933 e 1945 mostra que não é. A tese não afirma que a figura religiosa seja a única proteção contra essa absorção. Afirma que é uma delas, e que a teoria de Habermas, ao tratar a incondicionalidade apenas como pressuposição, não dá conta da necessidade de proteção alguma.

A segunda objeção, funcionalista, é a mais séria. Se a religião apenas representa o incondicional, outras práticas poderiam fazê-lo igualmente: a arte, que apresenta o que não se deixa dizer em conceitos; o ethos científico, que institui a dúvida metódica contra os resultados aceitos; a tradição jurídica dos direitos humanos, que invoca uma dignidade anterior a toda legislação. Nesse caso, a tese descreveria uma função genérica, que a religião exerceu historicamente sem ter nela nada de próprio, e perderia o interesse filosófico. A resposta tem duas partes. Primeiro, a tese não reivindica exclusividade: admite que outras formas possam apresentar o incondicional e que algumas o façam melhor em certos contextos. Segundo, a especificidade religiosa é de modo, não de função. O ethos científico apresenta o incondicional como tarefa infinita; a tradição dos direitos, como limite ao poder. A religião o apresenta como instância perante a qual se responde, e essa forma é a que corresponde à estrutura da confissão de erro descrita no início. Se a resposta não convencer, a tese se reduz a uma observação sobre a história da cultura. Se convencer, mostra que há na religião um modo próprio de representação. Se as alternativas seculares podem reproduzi-lo sem tomar da religião a sua gramática é questão que a tese deixa em aberto.

A terceira objeção vem da teologia. Representar sem fundar esvaziaria a fé, porque o fiel não crê numa figura do incondicional, mas em Deus. Peukert e, em outro registro, Joseph Ratzinger, no diálogo com Habermas, recusam que a razão secular se baste a si mesma

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

(HABERMAS; RATZINGER, 2007). A tese não contradiz essa insistência: abstém-se de julgá-la. Afirma que a religião representa o incondicional da verdade, não que se reduza a essa representação. Se as crenças religiosas forem verdadeiras, a figura terá um referente, e a representação será também revelação; se forem falsas, a figura continuará a cumprir a função descrita, sem referente além da própria pretensão de validade. A filosofia, nos limites que Habermas lhe atribui, não pode decidir entre as duas hipóteses. A abstenção é filosófica e deixa a questão teológica intacta.

A quarta objeção, de leitura kantiana estrita, sustenta que a transposição é ilegítima. Em Kant, o símbolo apresenta ideias da razão pura, e a teoria das ideias pertence a uma arquitetura transcendental que Habermas abandonou; aplicar o § 59 a pressuposições pragmáticas seria usar um instrumento fora do sistema que lhe dá sentido. A resposta já foi indicada. Não se transpõe a arquitetura, apenas o traço comum e a pergunta que dele decorre. É o próprio Habermas quem descreve as pressuposições pragmáticas como ideias kantianas transformadas. Se a descrição for correta, elas conservam a impossibilidade de serem dadas como objeto, e a pergunta pela sua apresentação permanece legítima. Se for incorreta, a tese perde esse apoio e precisaria de outro argumento para tratar a incondicionalidade como algo que não pode ser dado como objeto. A dependência é real e convém registrá-la.

A quinta objeção, de inspiração fenomenológica, acusa a tese de redução: trataria a religião como serviço prestado à epistemologia, ignorando o que a experiência religiosa é para quem a vive. A objeção procede contra qualquer pretensão de dizer o que a religião é. Não procede contra uma tese que afirma o que a religião faz em relação a um problema determinado. Descrever a função de uma prática não equivale a esgotá-la. O fiel que confessa perante Deus não confessa para manter aberta a distância entre o justificado e o verdadeiro; mas, ao confessar, a mantém aberta, e é isso o que interessa à teoria da verdade.

Resta uma objeção que a tese não pretende vencer, apenas registrar. Maeve Cooke contrapõe a transcendência a partir de dentro a outros modos de compreender a transcendência e pergunta, provocativamente, em que sentido Habermas não crê em Deus (COOKE, 2019). A pergunta sugere que a incondicionalidade, uma vez reconhecida, talvez exija mais do que uma idealização pragmática, e que a recusa de qualquer referente além da prática seja ela mesma uma decisão não justificada. A tese aqui defendida não depende da resposta. É compatível tanto com a posição de Habermas, para quem o incondicional não tem referente além da prática, quanto com a de quem sustenta que tem. Em ambos os casos, a religião representa sem fundar; o que muda é se a representação aponta para algo ou apenas para a própria forma da pretensão.

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

7 Considerações finais

A teoria da verdade que Habermas sustenta desde 1999 precisa de um momento incondicional e o obtém sem recorrer a nenhuma transcendência além das práticas de argumentação. Esse momento, porém, é apenas pressuposto, e pressupostos não tematizados tendem a ser absorvidos pelas práticas que os pressupõem. Sustentou-se que a religião oferece a esse momento uma apresentação simbólica no sentido kantiano: torna pensável, por analogia, a instância perante a qual toda justificação humana permanece revogável, sem convertê-la em objeto e sem lhe dar fundamento. A categoria kantiana não foi importada de fora: é sugerida pela própria descrição habermasiana das pressuposições pragmáticas como ideias da razão transformadas, e depende dela.

Os casos de Barmen e de Stuttgart mostraram que essa representação ocorre e qual é o seu alcance. Barmen a exibe no registro da verdade; Stuttgart, no da correção normativa, onde o incondicional representado é a idealização da aceitabilidade e não um excedente sobre ela. Permite a uma comunidade declarar contra a sua maioria, ou contra o seu passado, que o justificado não era verdadeiro. Não garante que a declaração seja correta nem completa. A figura religiosa abre a forma da correção; o conteúdo da correção continua a depender de razões.

Disso não se segue a verdade das crenças religiosas, nem a necessidade da religião para quem argumenta. Segue-se que a relação entre pensamento pós-metafísico e religião não se esgota na tradução de conteúdos semânticos. Inclui a representação de uma pressuposição formal da própria razão comunicativa, que o programa de tradução não alcança porque não se trata de um conteúdo, mas de uma estrutura. Habermas aproximou-se dessa conclusão ao falar, no fim da sua história da filosofia, de uma prática de presentificação da transcendência. O que faltava era ligar essa prática à teoria da verdade, e Kant fornecia o elo.

Duas perguntas permanecem abertas. A primeira é se as formas seculares de representação do incondicional podem apresentá-lo como instância perante a qual se responde sem tomar da religião a sua gramática, ou se, ao fazê-lo, se tornam religiosas em sentido funcional. A segunda é empírica: em que condições a representação religiosa do incondicional favorece a correção das comunidades que a cultivam, e em que condições, ao contrário, se converte ela mesma em instrumento de absorção, quando a comunidade passa a identificar o juízo de Deus com o seu próprio. A tese não responde a nenhuma das duas. Torna-as, porém, formuláveis dentro do quadro habermasiano, onde até agora não tinham lugar.

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

Referências

BERGER, Peter L. Um rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

BROWNING, Don S.; FIORENZA, Francis Schüssler (org.). Habermas, modernity, and public theology. New York: Crossroad, 1992.

COOKE, Maeve. Transcendence in postmetaphysical thinking: Habermas' God. European Journal for Philosophy of Religion, v. 11, n. 4, p. 21-44, 2019. DOI: https://doi.org/10.24204/ejpr.v11i4.2685.

DAUSNER, René. Selbstvergewisserungsprozesse Systematischer Theologie: ein Literaturbericht in modernitätstheoretischer Absicht. Theologische Revue, Münster, v. 117, fev. 2021. DOI: https://doi.org/10.17879/thrv-2021-3210.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND. Die Barmer Theologische Erklärung. Hannover: EKD, [s. d.]. Disponível em: https://www.ekd.de/barmer-theologische-erklarung-thesen-11296.htm. Acesso em: 24 out. 2026.

HABERMAS, Jürgen. Wahrheitstheorien. In: FAHRENBACH, Helmut (org.). Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60. Geburtstag. Pfullingen: Neske, 1973. p. 211-265.

HABERMAS, Jürgen. Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits. In: HABERMAS, Jürgen. Texte und Kontexte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. p. 127-156.

HABERMAS, Jürgen. Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

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

HABERMAS, Jürgen. Auch eine Geschichte der Philosophie. Berlin: Suhrkamp, 2019. 2 v.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. Dialética da secularização: sobre razão e religião. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

KANT, Immanuel. Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, Immanuel. A religião nos limites da simples razão. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

Ano VI, v.I 2025 | submissão: 25/10/2025 | aceito: 29/10/2025 | publicação: 05/11/2025

KANT, Immanuel. Crítica da faculdade do juízo. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

LAFONT, Cristina. The linguistic turn in hermeneutic philosophy. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999.

LANGLOIS, Luc. Habermas et la question de la vérité. Archives de Philosophie, Paris, v. 66, n. 3, 2003.

PEUKERT, Helmut. Science, action, and fundamental theology: toward a theology of communicative action. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984.

RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND. Stuttgarter Schulderklärung, 19. Oktober 1945. In: MARCUSE, Harold. The Stuttgart Declaration of Guilt. Santa Barbara: University of California, 2005. Disponível em: https://marcuse.faculty.history.ucsb.edu/projects/niem/StuttgartDeclaration.htm. Acesso em: 24 out. 2026.

WELLMER, Albrecht. Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença CreativeCommons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.