

Habermas: Direito e Religião como Fenômenos da Sociedade

Oswaldo Freitas de Jesus*

Procuro um nome para este algo mais e chamo-lhe: o sentimento do estado de criatura, o sentimento da criatura que se abisma no seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda criatura (OTTO, 2005).

INTRODUÇÃO

A religião, além de ser uma expressão individual e coletiva da fé, pode também assumir ares políticos, inclusive nocivos à sociedade. Jesus Cristo, acredita-se, não foi pregado na cruz por uma decisão redentora da humanidade, mas talvez por motivos políticos, pois a cruz não era instrumento de punição judeu, mas sim romano. A Inquisição também levou a fé para a esfera política, ao condenar aqueles que não se alinhavam ao pensamento oficial da Igreja no Século XVII. Mais recentemente, o terrorismo religioso pôs a fé a serviço da política, sacrificando milhares de inocentes em atos de horror. Essa última investida incomodou intelectuais e pensadores, especialmente na Europa. Jürgen Habermas foi uma das vozes que bradaram contra essa nova forma de distorção da religião.

Nesse texto, argumenta-se que Jürgen Habermas, ao focar o fenômeno religioso, secular ou ortodoxo, como importante elemento constitutivo da sociedade moderna, esteja realçando o ponto mais nevrálgico de sua obra de filosofia social. Em geral, a religião escapa ao pensamento crítico, quando isso implica em desconstruir crenças e tradições centenárias e milenares. Augusto Comte, Friedrich Nietzsche e Karl Marx são exemplos bem conhecidos do estigma da crítica à religião na sociedade. Secular e ortodoxa, politizada e associada ao terror, a religião assombrou o mundo nesse início de século. Jürgen Habermas não exaltou a religião como Friedrich Hegel; muito menos escalpou a figura da religião como fez Karl Marx. Em vez, propõe examinar o fenômeno religioso como um fato social e universal.

* Professor da UNIPAC e UNIUBE.

Tendo iniciado sua maratona teórica com o pragmatismo linguístico; na sequência, passado pelo **direito positivo** e, por fim, culminado no mundo fascinante da religião (HABERMAS, 2003) completa seus contínuos esforços pós-metafísicos. Nesse sentido, ironicamente faz o trajeto inverso de Augusto Comte, pois, em vez de desidratar a vivência religiosa, ele a reconhece como elemento constituinte da própria racionalidade e concede a ela tratamento diferenciado.

Primeiramente, Habermas (1981) divergiu da filosofia alemã de seu tempo, ao preferir a fenomenologia, cujo esforço para alcançar e descrever a consciência em sua estrutura noética, mas sem levar em consideração a linguagem, dominava círculos conhecidos como o de Freiburg na Alemanha. Por meio da *epoché*, acreditava Husserl (2004) que pudesse acessar a consciência como *locus da máthesis* universal, podendo desse modo abordar as experiências vividas (*noemas*) em sua natureza pura.

Crítico do materialismo dialético e em consonância com aquela que viria a ser denominada “Teoria Crítica”, Jürgen Habermas aproximou-se de Talkot Parsons em Harvard. Nesse período, elabora a teoria da **ação comunicativa** e com ela pôde, de certo modo, explicar os atuais e os próximos passos da dinâmica da vida democrática moderna. Mais ainda, a *Theorie des Kommunikativen Handelns* se tornaria a reserva fundamental de sua tríade teórica (comunicação, direito e religião).

Inspirado pela pragmática anglossaxônica, especialmente pelo círculo da filosofia da linguagem, Habermas (1981) pôde edificar a teoria da ação comunicativa, segundo a qual a linguagem natural poderia ser utilizada para a busca do entendimento e do consenso entre as pessoas, grupos e sociedade geral. Ao disporem de uma língua comum, ao terem as mesmas informações e ao demonstrarem a intenção de se entenderem, os falantes estariam prontos, assim como estariam postas as condições objetivas para a ação comunicativa efetiva, base das interações na sociedade.

Mais tarde, tendo percebido que além do esforço pela comunicação, a sociedade necessitasse também compreender a travessia que fizera, deixando a ética de natureza subjetiva e substituindo-a pelo **direito positivo**, alertava para os riscos dos valores da conduta ter seus parâmetros atrelados ao sistema jurídico na sociedade. Por fim, percebeu que o conhecimento religioso, essa forma encantada de conceber o desconhecido e assombroso (OTTO, 2005), não seria apenas uma opção, mas, antes de tudo, um modo essencial da vida social.

Na sequência, agregou a **teoria ação comunicativa** à teoria da **teoria do direito**, divergindo de Rawls (2002) e de Dworkin (2003), por faltar a ambos o

ingrediente epistemológico kantiano, como importante elemento do alicerce da teoria da sociedade. Explicando que a ética redundou no direito positivo, Habermas (2003) mostra que ação comunicativa, respaldada na facticidade e na validade do direito, seja um caminho para a construção da vida democrática moderna.

Por fim, vem direcionando suas vistas para o **fenômeno da religião**, como o outro componente de sua arquitetura conceitual-teórica, instigado especialmente pelo fanatismo religioso contemporâneo e pelo escabroso evento das Torres Gêmeas. Nesse período recente, tem se ocupado com a questão religiosa, inclusive tendo participado de conhecida entrevista com o Cardeal Joseph Ratzinger, hoje o ex-Papa Benedito XVI (PONDÉ, 2011). Nesse evento, Jürgen Habermas demonstrou ter mais fé que Joseph Ratzinger, nas possibilidades do homem moderno superar os obstáculos presentes.

1 – TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

Em um primeiro paradigma, a teoria marxiana da sociedade, inspirada na patologia social do trabalho desregulado e da distribuição injusta de renda, encontrada na dicotomia de classe --burguesia e proletariado -- exerce a função crítica. Em um segundo, como uma *Ideologiekritik*, ela concentra-se na insuficiência da racionalidade, enquanto norteadora do progresso social, tecnológico e econômico. Em um terceiro paradigma, foca a nova patologia, que é a colonização do mundo da vida, gerada pela sutileza das estruturas e das relações sociais no capitalismo.

Esses três momentos da teoria crítica, com foco diferenciado e objeto semelhante, certamente produzem artefatos conceituais diversos, inclusive soluções pouco complementares: desde a luta de classe, o desencanto com o progresso no modelo capitalista até a reconstrução da vida social por meio do entendimento e do consenso. Marx acreditava no enfrentamento das classes sociais; Max Horkheimer vislumbrava uma nova compreensão da racionalidade como suporte do progresso social e econômico; por fim, Jürgen Habermas continua confiando na racionalidade, mas submete-a à racionalidade comunicativa e discursiva.

Os perigos do terceiro momento são mais difíceis de diagnóstico. O Estado cresceu em seus tentáculos; o direito distanciou-se da ética e da justiça; a ciência proliferou por todos os poros da sociedade; a informação paralisou o juízo do cidadão; a tecnologia tornou-se ingrediente da ação social; tudo isso serviu para derrubar a divisória entre a esfera pública e o mundo da vida.

Apropriado por Jürgen Habermas, o conceito de mundo da vida, *Lebenswelt*, usado por Edmund Husserl, no segundo livro das *Ideias*, de 1960, em um apêndice ao parágrafo 64, acerca da primazia do espírito (absoluto) e sobre a natureza equivale a caracterizar o mundo comunicativo e pessoal, o mundo natural, o mundo intuitivo e o mundo estético da experiência, em oposição a concepções naturalistas e objetivas das ciências naturais.

Lebenswelt, assim considerado, é equivalente ao *Umwelt* (mundo ambiental), ao *Alltagswelt* (mundo cotidiano), ao *Erfahrungswelt* (mundo da experiência) e ao mundo natural (*natürlicher Weltbegriff*), que Husserl emprestou de Richard Heinrich Ludwig Avenarius. Mas é perceptivelmente no texto da *Krisis* dos anos 30, em que Husserl nos fornece pelo menos quatro conceitos provisórios de mundo da vida, a saber:

- 1 - o mundo da vida é o que pode ser intuído;
- 2 - o mundo da vida é o fundamento do sentido;
- 3 - o mundo da vida é o reino das verdades intersubjetivas;
- 4 - o mundo da vida é a estrutura essencial ou o mundo perceptual (eidos).

A ação comunicativa permite que a realidade interhumana se forme e por meio dela possa a conduta se estabelecer. O mundo da vida, despercebido como parte da configuração do mundo humano, é estruturado pelas relações interlinguísticas. Assim, a teoria social não poderia ser feita, sem que a linguagem fosse um de seus elementos constitutivos fundamentais.

2-A TEORIA DO DIREITO

A validade dos princípios da ética e das leis positivas do direito não é algo inato ou hereditário. Na verdade, a educação, entendida como a aquisição da cultura informal e formal é avalista e garantia desse ingrediente fundamental da vida em sociedade. Ética e direito constam de princípios, de imperativos e de normas que requerem a ação educativa. Nenhum outro animal é tão dependente da educação quanto o ser humano. Habermas (2003,p.54) deixa claro que o direito não consegue assegurar os fundamentos de sua validade através da legalidade.

Se a justiça como equidade, como a entende Rawls (2002), fosse uma virtude soberana, a ética e o direito não poderiam distanciar entre si nos procedimentos e na

cotidianidade, pois o ordenamento e a decisão justa, desencadeada pela ação jurídica, mobilizariam a opinião pública por serem éticos. A validade da lei seria assim alcançada não só porque outra lei a precede e a legitima (KELSEN, 2001), mas especialmente porque produziria justiça e essa virtude ética teria certamente o aval da sociedade.

A ética e o direito, entretanto, separaram-se nos últimos tempos por razões conhecidas (HABERMAS, 2003). A reparação de um delito requer procedimento positivo e força do estado para efetuar-la, fato que a ética isolada tornou-se incapaz, especialmente com o crescimento populacional e com a complexidade da sociedade contemporânea. Em vez de justo, o procedimento da justiça tornou-se apenas legal ou ilegal. Os juízes tornaram-se guardiães da legalidade e não necessariamente da justiça.

Ao cuidar preponderantemente do aspecto legal no procedimento jurídico, o juiz pode desconsiderar o princípio claro de Platão: atribuir *a cada um aquilo que seja seu*. O indulto de natal, por exemplo, retirou da sociedade seu direito, qual seja, o de não ser importunada por delinquentes, inclusive já condenados, nas festas natalinas, já que 1681 dentre aqueles contemplados com o mesmo direito fugiram e estiveram nas ruas prontos, para transgredir novamente contra a sociedade. Mais ainda, 4.635 daqueles contemplados portavam tornozeleiras eletrônicas, cujo custo final fora de 50 milhões de dólares para o bolso do cidadão.

Contrariando Kant (1980), para quem a razão prática é fundamental na construção dos fundamentos da ética, Habermas (2003, p. 20) retira a razão prática do comando da conduta ética na vida do indivíduo e da sociedade, inserindo em seu lugar a razão comunicativo-discursiva, a qual, não circunscrita ao âmbito do indivíduo ou do sistema político, permite a religação dos indivíduos com o mundo da vida (*Lebenswelt*). Ele afirma:

O que torna a razão comunicativa possível é o *medium* linguístico, por meio do qual, as interações se interligam e as formas de vida se estruturam. Tal racionalidade está inscrita no telos linguístico do entendimento, formando um *ensemble* de condições possibilitadoras e, ao mesmo tempo, limitadoras. Qualquer um que se utilize de uma linguagem natural, a fim de entender-se com um destinatário sobre algo no mundo, vê-se forçado a adotar um enfoque performativo e a aceitar determinados pressupostos.

Ao proceder desse modo, ele tenta separar a ótica iluminista da ótica da modernidade, pois a racionalidade, se isolada, já demonstrou ser incapaz de fazer

escolhas valorativas que deem sustentação à vida social. Os valores exigem critérios e decisões que envolvem tanto a racionalidade bem como a afetividade. A memória registra os valores de uma maneira especial, isto é, com matizes individuais e também coletivos. O hino nacional de um país, por exemplo, não é um poema com arranjos musicais, mas sim a presença da pátria na memória de longo prazo do indivíduo e da sociedade.

Com a minimização da ética como força norteadora da vida social, cresceu o **direito positivo** como força reguladora da vida social. Por ser imediato e positivo em seus efeitos, o direito conquistou a sociedade como instância capaz de controlar a conduta individual e coletiva. O perigo ronda, entretanto, a vida da sociedade moderna, quando o direito positivo se distancia da ética e se estriba na pura legalidade, esquecendo-se da justiça como vocação central.

A Lei não pode visar somente a prevenção e a punição da transgressão, mas também o reestabelecimento da justiça, quando esse desequilíbrio estiver constatado. A punição do criminoso é também um ato de reequilibrar a perda que houve para uma das partes no malefício. Pelo menos assim acreditam as pessoas prejudicadas pela transgressão, quando clamam e bradam pela justiça diante das câmeras de televisão.

Antes da visão kantiana no Século XVIII, preponderou a visão aristotélica do Século IV a.C., segundo a qual, a felicidade é o alvo da vida individual e coletiva, em razão do que ela se tornou tema central na Ética a Nicômaco. Para ser feliz, o cidadão deve circunscrever-se a uma vida equilibrada e moderada sob a égide e comando das virtudes. Na sociedade grega do Século IV a.C., o mundo da vida e a esfera pública não se divergiam e muito menos se diferenciavam como na sociedade moderna.

Visto que o direito positivo não estava institucionalizado tal como está na sociedade moderna e à ética competia o papel de orientar a conduta do cidadão, estimulava-se não a punição pela transgressão, mas sim a formação do valor como forma de controle da conduta do cidadão. Nos diálogos, Platão discute a natureza dos valores, especialmente da justiça, em uma tentativa de legitimar os mesmos na sociedade. Melhor que a punição é a prevenção, a qual leva à legitimação do valor na vida da sociedade.

No Século XVIII, em um estágio posterior de desenvolvimento da sociedade, Kant (1980) busca no fundo das reservas iluministas o fundamento de uma nova ética. Em vez de Deus, seu fundamento ético está na razão prática. Comandada pela vontade, também racional, compete a ela a gestão da conduta humana, mas com parâmetros da

humanidade e não do indivíduo. Ao modelar livremente sua conduta no nível de princípios universais e racionais, fica subentendido que o indivíduo seja integrante de uma sociedade desenvolvida, educada, consciente e livre.

Ao estabelecer o imperativo categórico como uma norma idealizada, a iniciativa kantiana carece de algo fundamental exigido pela lei positiva, i.e., a legitimidade. Uma lei que não seja precedida da força de outra lei que a justifique está fadada ao esquecimento, pois lhe faltará a força interventiva do estado e do aparelho impositivo policial. A ética não pode mesmo estabelecer positivities que possam controlar efetivamente a conduta do cidadão.

Mais recentemente, Habermas (1990; 2003) procura aproximar a ética do direito, tornando-os ambos discursivos. Tanto a ética bem como o direito dependem da legitimação para exercer sua função social. Como dinâmica subjetiva, a ética garante a base da conduta do indivíduo; como dinâmica objetiva, o direito fortalecido pelo estado, garante os limites necessários para a conduta na sociedade.

Por meio da argumentatividade, os partícipes da ação comunicativa engajam-se discursivamente no intercâmbio de conceitos e de proposições, estruturadas simbólica e linearmente (morfo sintaticamente), concordando ou discordando, de modo que sistemas novos de pensamento se constituam, permitindo compartilhamentos intersubjetivos e convergências ideacionais objetivas. Desse modo, consensos ou dissensos podem ser estabelecidos e mesmo compartilhados socialmente. Consensos podem mesmo já ter sido dissensos, antes de ser aplainados em suas diferenças.

3 - TEORIA DA RELIGIÃO

O desmanche das bases da religião começou com o advento da ciência moderna. O criacionismo perdeu lugar para o evolucionismo, pois tornou-se impossível desconhecer as descobertas da paleontologia e da antropologia moderna. Do mesmo modo, a física, a química e a biologia alcançaram o átomo e o DNA. A terra e o ser humano perderam o lugar de nobreza na escala do universo. Os textos sagrados foram dessacralizados, sujeitando-se a novas interpretações.

A exegese do evangelho de Marcos, mais especificamente, do capítulo 16:9-20 confirma essa nova tendência. Tudo indica que originalmente esse texto terminava no capítulo 16:8, pois há uma ruptura abrupta na sua sequência textual; em seguida ele

retoma e continua, inclusive com características de outro estilo. Para os exegetas e críticos bíblicos, esse trecho faz crer que foi acrescentado posteriormente.

Percebe-se que até o versículo 8, o esquema era um, e que, do versículo 9 ao 20, o esquema adquire outro formato. Em outros termos, o escritor do texto até o versículo 8 era um e estava em outra situação existencial. O texto que segue ao versículo 8 pertence a outro momento histórico e provavelmente a outro autor.

Se por um lado, Marcos 16:8 for o final do texto, o evangelho termina com a cena do 'túmulo vazio'; por outro lado, se o texto se estender até o versículo 20, estarão incluídas as aparições de Jesus depois de sua morte. No caso, são duas realidades bastante diferentes, sendo essa última provavelmente elaborada após o ano 150 d.C.

Para aquele que crê e é um tanto ingênuo, a palavra de Deus não está sujeita aos fatos histórico-sociais do texto. Pelo contrário, o que Deus disse só tem uma interpretação, isto é, que os versículos de 9-20 não estão sujeitos aos problemas de editoração textual. Como palavras inspiradas, não podem elas estar sujeitas ao escrutínio humano.

Esse fenômeno fica ainda muito mais claro no Antigo Testamento, ou mais precisamente, no chamado Pentateuco. Ali há extratos textuais sobrepostos de três origens: o denominado javista (para essa corrente judaica, Deus é Javé), o eloísta (para essa corrente, Deus é Eloí) e o sacerdotal. O primeiro, porque chamava Deus de Jeová; o segundo, porque o chamava de Elói e o terceiro, porque não era nem um nem o outro.¹ Esse fenômeno pode ser observado em Gen. 2:4-8. A narrativa da criação já havia sido efetuada e de repente ela recomeça. Isso se deu, porque as tradições já vista e eloísta foram fundidas em uma terceira forma pelos sacerdotes já por volta do Século IV a. C.

No caso, a interpretação já está acabada e não há mais o que se acrescentar a ela. Essa interpretação monolítica é muito comum nas religiões em sua fase pré-crítica, quando não se separa a ação do homem da ação de Deus. O valor da fé ingênua sobrepõe-se a toda possibilidade de criticidade. Em geral, vale ressaltar, essa interpretação estática é muito peculiar das instituições religiosas autoritárias. Nesse sentido, vale ressaltar a postura crítica da exegese bíblica, iniciada no Século XIX. Os

¹ - Cf. Ellis (1980), onde o autordiscute criticamente os vários excertos textuais e suas possíveis autorias em seus determinados contextos históricos. No Pentateuco particularmente, a redação final do texto não conseguiu sequer evitar a sobreposição dos assuntos. No Gênesis, o narrador já havia terminado o relato da criação do mundo, quando de repente a narração recomeça. No caso, tudo indica que há uma sobreposição de narrativas.

luteranos alemães continuaram com essa exegese crítica, tendo em Bultmann (1972) um de seus principais representantes.

Para ele, o paradigma tradicional da sequência dos evangelhos é bastante diferente. Em vez da ordem Mateus/Lucas/Marcos/João, o exegeta alemão defendeu a seguinte ordem cronológica: Marcos/Mateus/Lucas e João fica como um texto independente. Os primeiros ficariam chamados como sinópticos, por terem uma visão unificada do evento Jesus Cristo e o último, o de João, como independente, por diferir dos outros três.

Por insistir nesse paradigma sinóptico, Bultmann (1972) teve de romper com as interpretações de mais de mil anos da Igreja Católica. A interpretação, como se vê, é dinâmica e pode mudar de curso, com o advento de novas informações. Nesse caso, as descobertas de textos desconhecidos nas cavernas de 'Qumran' no Oriente Médio trouxeram evidências, contra as quais os velhos argumentos não puderam resistir.

O conhecimento religioso foi uma forma de explicar o desafio do mundo. Antes da física, química, biologia e sociologia, o universo era uma abóbada, a terra uma superfície plana, a matéria uma continuidade compacta, a vida um mistério impenetrável e a sociedade era uma hierarquia estática. O feito e o efeito dessas ciências alargaram o universo para 15 bilhões de anos-luz, o átomo foi fracionado, a vida ficou mais clara no DNA e a conduta social tornou-se função de convenções e de valorações da sociedade.

O fanatismo manifesta-se na política, na religião e na economia. Na religião, como uma forma exacerbada do exercício da crença, como é sabido, horrores foram produzidos. Como exemplos, a Inquisição no Século XVII e o Terror no Século XXI, são combinações de ideologia religiosa e de ideologia política. Em nome do sagrado, vidas foram ceifadas, para aplacar o destempero da ignorância e da crueldade, transvestidas pela Bíblia e pelo Alcorão.

Tanto o Tribunal da Inquisição como o Grupo *Al-Qaida*, ambos se apresentam como obcecados diante da angústia político-religiosa da sociedade. Para a consecução do difícil diálogo secular com a religião, são propostas por Habermas (2005) duas condições, a saber: primeiramente, a religião deve aceitar o juízo secular da lei e da moralidade como veredito universal das ciências; em segundo lugar, a razão secular não deve se estabelecer como tribunal das questões religiosas e de fé. Certamente uma longa caminhada, o trajeto habermasiano, mas a tríade conceitual-teórica se completa e fecha seu formato com o fenômeno da religião.

Assombram e estarrecem o pensador moderno os conflitos da modernidade, pois a apropriação completa e atual do planeta por 7 bilhões de humanos, a interferência dos mesmos na agenda da terra (LAUGHLIN, 2011), a globalização de sua cultura, de seu comércio e de sua economia (GIDDINS, 1991), bem como a invasão da tecnologia por todos os poros de sua biossocialidade (SLOTTERDIJK, 2000), tudo isso desperta conflitos cognitivos no *homo* em suas últimas etapas de desenvolvimento: o período do *homo modernuse* do *homo polluens* nunca propiciaram tanto conhecimento e tão pouca certeza, gerando a angústia de existir nesse cosmos de 13,8 bilhões de anos-luz.

Embora seja mais complexo, o conceito de modernidade, aqui equivale àquele proposto por Habermas (1989) e derivado de Friedrich Wilhelm von Hegel, para quem o moderno corresponde ao período da conquista da individualidade e da liberdade do sujeito. Desde um novo espaço para a vivência da intimidade e de afirmação da própria identidade até a abertura completa de seu pensamento, escolhas e valorações, segundo as suas próprias preferências, tudo isso implica em um mundo individualizado, embora coletivizado, por isso mesmo conflitante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O céu deixou de ser uma abóbada, a enfeitar a terra; e a terra deixou de ser plana. De modo semelhante, o sol e a lua já não se deslocam sobre esse planeta. Os anjos perderam o emprego de mensageiros entre a terra e o céu. A vida, ainda que seja mesmo fruto de um sopro divino, o DNA e RNA passam necessariamente pelo H₂O. A potestade de Deus encapsulou-se nos 15 bilhões de anos-luz do universo. Assim sendo, ainda que as imagens tenham mudado, mesmo nesse caso o mistério não foi resolvido, pois, mistério verdadeiramente não foi feito para ser decifrado. Mudaram-se, desse modo, apenas as explicações históricas.

Dessa forma, continua a angústia da encruzilhada que não foi esclarecida com a civilização da ciência e da tecnologia, isto é, que entre o nascimento e a morte está a vida racional, a procurar urgentemente por uma âncora no mistério do infinito e do eterno. Nesse sentido, nada mais apropriado que endereçar novamente à religião aquelas questões oxidadas pelo tempo e que a razão procura evitar com muita elegância.

Como um ser aberto ao conhecimento, a valores e a condutas sociais, o ser humano não escapa ao encantamento com o mundo e a ciência não dispõe de informação e conhecimento que possam diluir a incerteza e a insegurança humana

diante do universo e da vida. A compreensão do ser humano sobre a natureza continua minúscula e o lugar da fé não foi descartado. A aquisição de valorações e de condutas por um lado e, por outro lado, a aquisição de informações e de conhecimentos são de fato elementos necessários ao equilíbrio, requerido para a vida em sociedade.

Entretanto, a religião não pode se tornar apenas expressão de fanatismos, como a Inquisição, a *Al-Qaida* e os *blackblocs*. Do contrário, seu serviço à sociedade perderia seu valor e sua necessidade. Para Jürgen Habermas, o fenômeno da religião deve ser estudado com muito esmero e dentro de um espectro mais imediato e mundano, qual seja, o da experiência humana. Émile Durkheim e Max Weber já haviam apontado esse caminho em suas obras, mas Jürgen Habermas ressuscita o tema em uma hora difícil da civilização.

REFERÊNCIAS

BULTMANN, R. **The History of the Synoptic Tradition**. Trad. John Marsh. New York, Harper & Row, Publishers, 1972.

DWORKIN, Ronald. **O Império do Direito**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ELLIS, P. F. **The Men and the Message of the Old Testament**. Saint Paul, Minnesota: North Central Publishing Company, 1980.

GIDDINS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. Trad. Raul Filker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des Kommunikativen Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981, v. I e II.

_____. **El Discurso Filosófico de la Modernidad**. Trad. Miguel Jiménez Redondo. Madrid: Altea, Taurus, S.A., 1989.

_____. **Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. V. I e II.

_____. **Comentários à Ética do Discurso**. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Editora Piaget, 1999.

_____. **Tra Scienza e Fede**. Trad. Mario Carpitella. Roma: Editori Laterza, 2006.

_____. **La Condizione Intersoggettiva.** Trad. Mario Carpitella. Roma: Editori Laterza, 2007.

HUSSERL, E. **Conferências de Paris.** Trad. Antônio Fidalgo e Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **A Ideia da Fenomenologia.** Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica.** 2.ed. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

KANT, Immanuel. **Kritik der Praktischen Vernunft.** Wiesbaden: Suhrkamp, 1980a.

_____. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.** Wiesbaden: Suhrkamp, 1980b.

KELSEN, Hans. **O que é Justiça.** Trad. João Batista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Teoria Pura do direito.** Trad. João Batista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LAUGHLIN, R. **What the Earth Knows.** Disponível em <http://www.theamericanscholar.org/what-the-earth-knows>. Acesso em 28 de outubro de 2013.

OTTO, R. **O Sagrado.** Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2005.

PONDÉ, L. F.; TESTA, F. G. A. **A Fé de Habermas e a Descrença de Ratzinger – Ciências Naturais entre Conservadorismo e Modernização.** Disponível em <http://www.cienrelfi.org/wp-content/uploads/2008/02/20080110-testa-fg-fehabermas>. Acesso em 28 de agosto de 2011.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça.** Trad. Almiro Pisetta. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SLOTERDIJK, P. **Critique de La Raison Cynique.** Trad. Hans Hildenbrand. Frankfurt am Main: Christian Bourgeois Éditeur, 1987.

_____. **Sphären: Blasen.** Frankfurt am Main: Suhrkamp Editora, 1998. v. 1.

_____. **Sphären: Globen.** Frankfurt am Main: Suhrkamp Editora, 1999. v. 2.

_____. **Regras para o Parque Humano.** Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

_____. **Sphären: Schäume.** Frankfurt am Main: Suhrkamp Editora, 2004. v. 3.

THEISSEN, Gerd. **O Novo Testamento.** Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.