

SOBRE HABERMAS E A RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA NO CASO BRASILEIRO

ON HABERMAS AND RELIGION IN THE PUBLIC SPHERE IN THE BRAZILIAN CASE *

HENRIQUE BRUM**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, BRASIL

Resumo: O recente ataque ao jornal satírico Charlie Hebdo, que teve motivação religiosa, parece ter colocado a Europa em um caminho intempestivo. Porém, também no Brasil o cenário é nebuloso. Temos presenciado nas últimas décadas um aumento nos casos de intolerância religiosa. Ademais, a ascensão de bancadas religiosas nos espaços legislativos de todo o país vem colocando desafios para nosso entendimento sobre o que significa ser um Estado Laico. Porém, ao menos no nível acadêmico, o debate sobre que tipo de sociedade e Estado Laico queremos ser precisa ser estruturado por uma teoria normativa de fundo, a partir da qual conclusões sobre a admissibilidade ou não de certas práticas no espaço público podem ser traçadas. E, por sua singularidade e influência, a abordagem de Habermas surge naturalmente como uma boa potencial candidata. O objetivo desse artigo é mostrar que, apesar de seus muitos méritos, a posição habermasiana não é uma boa teoria normativa de fundo para a estruturação destes debates no Brasil. Para tanto, explicitarei a detalharei tal posição, o que, em seguida, me levará a esclarecer a importância que considerações sobre a chamada *Era Axial* exercem sobre o pensador alemão. Argumento que a análise nos fornece argumentos para rejeitarmos a aplicação do modelo de Habermas ao caso.

Palavras-chave: Habermas; Brasil; Religião; Esfera Pública; Estado Laico.

Abstract: The recent attack to the satirical Newspaper Charlie Hebdo, which had a religious motivation, seems to have put Europe in a stormy path. Nevertheless, the scenario is cloudy in Brazil, too. We have witnessed in the last decades a rise in the cases of religious intolerance. Besides, the rise of religious parliamentary groups in the legislative realms throughout the country have been posing challenges for our understanding of what means to be a secular state. However, at least at the academic level, the debate about what kind of society and secular

* Artigo recebido em 07/05/2015 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 15/07/2015.

** Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8954311354291838>. E-mail: henriquebrum@bol.com.br

state we want must be framed by a background normative theory, from which conclusions about the admissibility or not of certain practices in the public realm may be reached. And, due to its singularity and influence, Habermas approach naturally emerges as a good potential candidate. The goal of this article is to show that, despite its many virtues, the habermasian position is not a good normative background theory for the framing of such debates in Brazil. To do so, I will show in detail his position, what then will lead me to clarify the importance that some considerations about the so called *Axial Age* exert over the German thinker. I argue that the analysis provide us with arguments for rejecting the use of Habermas' model to the Brazilian case.

Keywords: Habermas; Brazil; Religion; Public Sphere; Secular State.

1. Introdução

O recente ataques ao jornal satírico Charlie Hebdo, que teve motivação religiosa, parece ter colocado a Europa em um caminho intempestivo. Apesar de não confirmadas as previsões de vitória a Frente Nacional de Marine le Pen nas eleições regionais ocorridas logo após o ataque, ainda assim preveem-se dias difíceis para os imigrantes (principalmente muçulmanos) na França, e uma União Europeia já abalada pela crise do Euro pode enfrentar, além de uma crise econômica, uma crise política, caso o partido de extrema direita atinja uma ainda improvável, mas nada impossível, vitória nas eleições legislativas e presidenciais em 2017¹. Para imigrantes e seus descendentes, preveem-se tempos de intolerância, restrições de liberdades religiosas e, talvez, mesmo ataques de ódio.

Entretanto, essa complexa interação entre religião e política está longe de ser algo novo, devendo ser vista em um espectro mais amplo. Nos últimos vinte anos, questões que vão desde o surgimento do terrorismo internacional e de partidos conservadores em grandes democracias ocidentais, ambos de inspiração religiosa, os direitos de minorias (religiosas ou não), aborto, casamento civil homoafetivo e outras têm trazido à tona a questão da presença, permanência e limites da religião na esfera pública para o centro do debate político, gerando como consequência um intenso debate acadêmico. Pensadores como John Rawls, Charles Taylor, Robert Audi e Michael Sandel têm dado contribuições valiosas a uma frutífera

¹ Para uma análise da situação da pós-eleitoral da França, Cf: FERNADES 2015.

discussão que até hoje se encontra em evidência. Nesse cenário, uma das contribuições mais originais para o debate é sem dúvida a de Jürgen Habermas. Sua posição única no debate em torno da presença da religião na esfera pública tem sido uma das bússolas conceituais mais importantes a orientar e estruturar a discussão.

Cabe ressaltar, porém que tal debate não é menos premente no Brasil. Apesar do histórico de convivência relativamente pacífica entre as religiões, temos presenciado nas últimas décadas um aumento nos casos de intolerância religiosa, chegando-se por vezes à destruição de imagens e templos sagrados. Ademais, a ascensão de bancadas religiosas nos espaços legislativos de todo o país vêm colocando desafios para a proteção dos direitos de minorias (religiosas ou não) e para nosso entendimento sobre o que significa ser um Estado Laico. Porém, ao menos no nível acadêmico, o debate sobre que tipo de sociedade e Estado Laico queremos ser precisa ser estruturado por uma teoria normativa de fundo. Seja uma teoria própria nossa ou uma vinda de fora, há a necessidade de a discussão partir de e ser moldada por um *frame* teórico a partir do qual conclusões sobre a admissibilidade ou não de certas práticas no espaço público podem ser traçadas. E, justamente por sua singularidade e influência, a abordagem de Habermas surge naturalmente como uma boa potencial candidata.

O objetivo desse artigo é mostrar que, apesar de seus muitos méritos, a posição habermasiana não é uma boa teoria normativa de fundo para a estruturação destes debates no Brasil. Para tanto, explicitarei a detalharei tal posição, o que, em seguida, me levará a brevemente esclarecer a importância que considerações sobre a chamada *Era Axial* exercem sobre o pensador alemão. Argumento que tais considerações nos fornecem pelo menos dois argumentos conceituais para rejeitarmos a aplicação do modelo de Habermas ao caso brasileiro².

2. Habermas e a Religião na Esfera Pública

Embora Habermas já fosse um proeminente pensador há muitas décadas, até 2001 o

²Por uma questão de falta de espaço terei de pressupor certa familiaridade do leitor com o restante da teoria habermasiana, me limitando a detalhar a posição do autor sobre o tema em questão. Colocarei, todavia, as indicações bibliográficas sempre que precisar lançar mão de outros elementos dela para fins de argumentação.

tema da religião nunca fora tratado de maneira sistemática em suas obras³. As esparsas referências nas obras principais indicavam uma linha weberiana de progressiva racionalização e “linguistificação” (*Versprachlichung*) do sagrado, e sua substituição ao longo do tempo, como fundamento da integração social, por um mundo da vida linguisticamente estruturado⁴.

Tudo isso muda em 2001. A partir de então (nunca é demais lembrar que sua primeira grande contribuição nesse novo momento de seu pensamento se dá um mês depois dos atentados de 11/09, que são expressamente citados, em um discurso na entrega do Prêmio da Paz da Associação dos Livreiros da Alemanha, um texto que depois daria origem ao livro *Fé e Saber*⁵) levam Habermas, a partir daquele ano até os dias de hoje, a dedicar especial atenção ao tema, com destaque para a relação entre fé e saber e para a questão da presença da religião na esfera pública.

A análise do filósofo alemão começa com um diagnóstico de época que, à primeira vista, soa um tanto paradoxal: Ao mesmo tempo em que se observa um renascimento surpreendente da religião no seio das sociedades antes ditas seculares (gerando sociedades que ele batiza de “pós-seculares”), assiste-se simultaneamente ao surgimento de imagens de mundo científicizadas. O conhecimento científico se tornou hegemônico como detentor das explicações sobre o mundo físico, de modo que não é de modo algum incomum observar pessoas, em sua vida cotidiana, usando palavras do jargão científico, ou mesmo atribuindo explicações científicizadas para estados e eventos do mundo ou de si próprias (por exemplo, atribuindo um estado de tristeza ao nível de determinado hormônio no cérebro). Entretanto, os fatos apontados acima e na introdução apontam para a permanência indefinida da religião em sociedades que até então se consideravam em franco processo de secularização. Mais do

³Para um comentário abrangente sobre o tema da religião em Habermas no período pré 2001, escrito inclusive durante tal período, CF: ARAÚJO 1996, 189-201.

⁴Sobre o conceito de “mundo da vida”: “Nesse ponto, posso introduzir o *conceito de mundo da vida*, inicialmente como correlato dos processos de entendimento. Sujeitos que agem comunicativamente buscam sempre o entendimento no horizonte de um mundo da vida. O mundo da vida deles constitui-se de convicções subjacentes mais ou menos difusas e sempre isentas de problemas. Esse pano de fundo ligado ao mundo da vida serve como fonte de definições situacionais que podem ser pressupostas pelos partícipes como isentas de problemas. Em suas realizações interpretativas, os envolvidos em uma situação de comunicação estabelecem limites entre o mundo objetivo único e seu mundo social intersubjetivamente partilhado, de um lado, e os mundos subjetivos de indivíduos e (outras) coletividades.” (HABERMAS 2012, I 138. Itálicos do autor)

⁵Sobre isso, CF: ARAÚJO 2013, XIII.

que isso, do ponto de vista sistêmico⁶, visões de mundo que careçam do elemento religioso parecem ser incapazes de prover o mesmo nível de motivação para o agir moral, para a solidariedade social e para a união necessária para a obtenção de fins comuns.

Em tal cenário, em que conflitos sociais, políticos ou mesmo militares são deflagrados com um forte elemento, religioso, a relação entre cidadãos seculares e religiosos nas democracias ocidentais tende a ser carregada de elementos de desconfiança e mesmo de tensão. Entretanto, para Habermas, esse não precisa ser o caso, pois fé e saber possuem um grande aprendizado para o aprendizado mútuo. Ademais, do debate político-acadêmico que se seguiu ao ressurgimento da força da religião na esfera pública surgiram duas ponderações que são fontes de potencial preocupação para o pensador alemão. Isso porque, em sociedades secularizadas governadas por um Estado Laico, exige-se que os cidadãos levem suas reivindicações à arena pública em uma linguagem secularizada, acessível, ao menos em princípio, a todos. Uma das fontes normativas para tal exigência remonta ao Princípio Democrático, que o próprio Habermas articulou em *Direito e Democracia*:

Specifically, the democratic principle states that only those statutes may claim legitimacy that can meet with the assent (*Zustimmung*) of all citizens in a discursive process of legislation that in turn has been legally constituted. In other words, this principle explains the performative meaning of the practice of self-determination on the part of legal associates who recognize one another as free and equal members of an association they have joined voluntarily. (HABERMAS 1996, 110)

Todavia, mais influente ainda para essa discussão foi a articulação que Rawls fizera dessa injunção em *Political Liberalism*, na forma do Princípio Liberal de Legitimidade:

Our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason. This is the liberal principle of Legitimacy. To this it adds that all questions arising in the legislature that concern or border on constitutional essentials, or basic questions of justice, should also be settled, so far as possible, by principles and ideals that can be similarly endorsed. (RAWLS 2005, 137)

Contudo, essa injunção é passível de duas críticas (as duas ponderações mencionadas

⁶Sobre o conceito de “sistema” e sua relação com o de “mundo da vida”, CF: HABERMAS 2012, II Caps. VI e VII.

acima): a primeira é que pessoas imersas em suas identidades religiosas muitas vezes têm suas identidades tão profundamente definidas pelo elemento religioso que elas simplesmente não conseguem trazer suas reivindicações à arena pública através de uma linguagem secularizada, de modo que exigir essa tradução de tais pessoas é jogar sobre elas uma carga pesada e potencialmente excludente. Já a segunda crítica decorre da observação de que tamanha carga não é exigida de cidadãos secularizados, o que a torna potencialmente problemática do ponto de vista da *fairness* exigida das democracias ocidentais para com os diferentes cidadãos no tocante ao acesso aos centros de tomada de decisões. Por outro lado, parece razoável que o Princípio Liberal de Legitimidade de Rawls, e o Princípio Democrático, de Habermas, barrem argumentos baseados em doutrinas religiosas, ou que ignorem formas de justificação universalmente aceitas (por exemplo, teorias científicas) para embasar normas que reivindiquem observância geral (via coerção estatal, se necessário).

Para sair deste impasse, Habermas propõe que os dois tipos de cidadãos (seculares e religiosos) aceitem certas injunções. Aos cidadãos religiosos, cabe aceitar a autoridade das ciências e de outras formas da “razão natural”, bem como o caráter igualitário do direito e da moral vigentes. Aos seculares, cabe que estes não se considerem juízes das verdades de fé, não se arrogando o direito de excluir a religião como irracional *a priori*, devendo reconhecer o potencial para a existência de conteúdos de verdade nas doutrinas religiosas. Por fim, eles devem (e essa é sem dúvida a contribuição mais polêmica de Habermas para o debate) ajudar os cidadãos religiosos na tradução na tradução do conteúdo das reivindicações destes para uma linguagem secularizada (que ele chama de *translation proviso*) (HABERMAS 2007, Cap.5).

Muitas críticas têm sido feitas a Habermas com relação a esse último quesito, com mais espaço e competência do que poderei fazer aqui. Basicamente, elas dizem que os cidadãos seculares não têm qualquer obrigação de ajudar no processo de tradução, e que Habermas não fornece nenhuma fundamentação para tal obrigação⁷. Limito-me aqui a fazer alguns apontamentos. Um dos motivos para o impasse acima é justamente descrito o fato de que a exigência de tradução por parte dos cidadãos religiosos parece derivar diretamente do Princípio Democrático. Por outro lado, não parece haver bases (seja na teoria habermasiana, seja em

⁷ Para essa crítica, Cf: BAXTER 2011, 205. Para uma crítica do ponto de vista cognitivo, LAFONT 2009, 131-132.

qualquer outro lugar) para se fundamentar a obrigação de ajuda na tradução por parte dos cidadãos secularizados. Habermas, ao defender tal obrigação, parece fazê-lo em nome da intuição de que é injusto que o Estado imponha cargas desiguais sobre os dois tipos de cidadãos, e em nome da solidariedade que se espera entre concidadãos⁸. Porém, ser-nos-ia lícito, em nome da igualdade, *impor* uma carga a cidadãos que cumprem rigorosamente com os requisitos do Princípio Democrático, em função de quem não o faz (ainda que por incapacidade, e não por má-fé)? Se os cidadãos secularizados não são *responsáveis* pela incapacidade de tradução dos cidadãos religiosos, a imposição dessa carga não soa gratuita? Não poderei explorar essa questão a fundo aqui, mas resta claro que, sob esse ponto de vista, a questão é, no mínimo, problemática.

Entretanto, cabe ressaltar que esse não é o *único* ponto de vista, ou seja, não é apenas por uma questão normativa que Habermas apoia a *translation proviso*⁹. Outros fatores também o levam a isso. Em primeiro lugar, a (segundo Habermas) evidente incapacidade das sociedades secularizadas de manter o mesmo nível de motivação para o agir moral, a solidariedade social e a união necessária para se atingir fins comuns denuncia uma “consciência daquilo que falta” (*Bewußtsein von dem, was fehlt*), que “grita aos céus”, de modo que a tradução cooperativa surge como uma maneira de integrar os dois tipos de cidadãos e aproveitar, agora sobre um prisma secularizado, o potencial integrador das doutrinas religiosas em uma sociedade sob o constante risco de ter sua unidade destruída por um pluralismo crescente¹⁰.

Mais importante para nossos propósitos, porém, é o motivo a seguir. Habermas é a favor da cláusula de tradução porque acredita que as sociedades secularizadas *têm* algo a aprender com as doutrinas religiosas. Os textos sagrados das grandes religiões e a sedimentação secular (por vezes milenar)¹¹ de interpretações doutrinárias sobre eles têm um potencial para a existência de conteúdos de verdade que não pode ser simplesmente ignorado, sob o risco de as sociedades ocidentais perderem (sentirem a falta?) de importantes intuições

⁸ De fato, Habermas parece ver tal injunção muito mais como uma busca cooperativa pela verdade do que como um dever.

⁹ Embora caso Habermas falhe em defender seu ponto de vista normativo, ou seja, caso reste demonstrado que não nos é lícito exigir tal carga dos cidadãos, o acesso a outras razões para tanto fica bloqueado de saída.

¹⁰ Há de fato uma outra maneira para tanto: a ideia de Patriotismo Constitucional. Sobre ela, CF: HABERMAS 1998, 118.

¹¹ HABERMAS 2006, 43.

morais presentes em tais doutrinas. O próprio Habermas, em *Fé e Saber*¹² fornece um exemplo, ao traduzir a ideia de que todos os homens são criados por Deus, de onde tira uma noção radical de igualdade diante das condições de formação da gênese de cada indivíduo, que é usada por ele nos debates sobre engenharia genética.

Todavia, essa alegação da possibilidade de aprendizado mútuo não é nem um pouco evidente, ao menos à primeira vista. Nada parece demonstrar que elementos do discurso religioso possam, depois de traduzidos, dizer algo de novo à razão secular no próprio terreno dela. E se, por outro lado, nada parece tampouco refutá-lo, uma característica da maneira como nos engajamos na atividade do conhecimento joga certo grau de suspeita sobre ela. É que, seja em matemática, ciência ou filosofia, um elemento central da maneira como a humanidade (ou ao menos o ocidente) produz conhecimento é a publicidade de argumentos, experimentos e demonstrações. E, para isso, a publicidade da própria linguagem em que estes são expressos: é porque estes estão acessíveis ao escrutínio de toda a comunidade relevante (científica, filosófica, política...) que estes podem ser examinados, aceitos, contestados ou rejeitados. Pode-se argumentar que é justamente para isso que Habermas quer traduzi-los: para fazê-los, no âmbito político, circular na discussão pública. Mas certa suspeita não deixa de ser jogada sobre a possibilidade de aprendizado com o discurso religioso quando os próprios proponentes do discurso são incapazes de apresentá-lo em uma linguagem na qual este possa ser analisado na discussão. Desta feita, a pergunta que fica é: afinal, por que Habermas insiste na possibilidade de aprendizado mútuo entre razão secular e doutrinas religiosas? Para responder a essa pergunta, precisaremos de uma pequena digressão sobre a chamada *Era Axial*, um período entre os séculos VIII e II A.C., na qual Habermas fundamenta essa possibilidade.

3. A Era Axial

Karl Jaspers, no livro *A Origem e Meta da História*, identificou um período entre os séculos VIII e II A.C. Que ele chamou de Era Axial ou Período Axial (*Achsenzeit*) em que, simultaneamente em algumas civilizações antigas sem contato entre si, o pensamento humano dá um salto em abstração e universalidade, modificando para sempre a maneira como tais

¹² HABERMAS 2013, 23-26.

civilizações se entendiam. Com o perdão das longas citações, deixemos que o próprio Jaspers se explique:

The most extraordinary events are concentrated in this period. Confucius and Lao-tse were living in China, all the school of Chinese philosophy came into being, including those of Mo-ti, Chuang-tse, Lieh-tsu and a host of others; India produced the Upanishads and Buddha and, like China, ran the whole gamut of philosophical possibilities down to skepticism to materialism, sophism and nihilism; in Iran Zarathustra taught a challenging view of the world as a struggle between good and evil; in Palestine the prophets made their appearance, from Elijah, by way of Isaiah and Jeremiah to Deutero-Isaiah; Greece witnessed the appearance of Homer, of the philosophers – Parmenides, Heraclitus and Plato – of the tragedians, Thucydides and Archimedes. Everything implied by these names developed during these few centuries almost simultaneously in China, India, and the West, without any of these regions knowing of the others.

What is new about this age, in all three areas of the world, is that man becomes conscious of the Being as a whole, of himself and his limitation. He experiences the terror of the world and his own powerlessness. He asks radical questions. Face to face with the void he strives for liberation and redemption. By consciously recognizing his limits he sets himself the highest goals. He experiences absoluteness in the depths of selfhood and in the lucidity of transcendence.

All this took place in reflection. Consciousness became once more conscious of itself, thinking became its own subject. Spiritual conflicts arose, accompanied by attempts to convince others through the communication of thoughts reasons and experiences. The most contradictory possibilities were essayed. Discussion, the formation of parties and the division of the spiritual realm into opposites which nonetheless remained related to one another, created unrest and movement to the very brink of spiritual chaos.

In this age were born the fundamental categories within which we still think today, and the beginnings of the world religions, by which human beings still live, were created. The step into universality was taken in every sense.

As a result of this process, hitherto unconsciously accepted ideas, customs and conditions were subjected to examination, questioned and liquidated. Everything was swept into the vortex. In so far as the traditional substance still possessed vitality and reality, its manifestations were clarified and there by transmuted.

The *Mythical Age*, with its tranquility and self-evidence, was at an end. The Greek, Indian and Chinese philosophers were unmythical in their decisive insights, as were the prophets in their ideas oh God. Rationality and rationally clarified experience launched a struggle against the myth (*logos* against *mythos*); a further struggled developed for the transcendence of the One God against non-existent demons, and finally an ethical rebellion took place against the unreal figures of the gods. Religion was rendered ethical, and majesty of the deity thereby increased. The myth, on the other hand, became the material of a language which expressed by it something very different from that what it has originally signified: it was turned into parable.

Myths were remoulded, were understood at a new depth during this transition, which was myth-crating after a new fashion, at the very moment when the myth as a whole was destroyed. The old mythical world slowly sank into oblivion, but remained a background to the whole through the continued belief of the mass of the people (and was subsequently able to gain the upper hand over wide areas).

This overall modification of humanity may be termed *spiritualization*. The unquestioned grasp of life is loosened, the calm of polarities become the disquiet of opposites and antinomies. Man is no longer closed within himself. He becomes uncertain of himself and thereby open to new and boundless possibilities. He can hear and understand what no one had hitherto asked or proclaimed. The unheard-of becomes manifest. Together with his world and with his own self, Being becomes sensible to man, but not with finality: the question remains. (JASPERS 1953, 2-3. Itálicos do autor)

E, mais adiante:

It is the *specifically human in man* which, bound to and concealed within the body, fettered by instincts and only dimly aware of himself, longs for liberation and redemption and is able to attain to them already in this world – in soaring toward the idea, in the resignation of ataraxia, in the absorption of meditation, in the knowledge of his self and the world as *atman*, in the experience of *nirvana*, in concord with the *tao*, or in surrender to the will of God. These paths are widely divergent in their conviction and dogma, but common to all of them is man's reaching out beyond himself by growing aware of himself within the whole of the Being and the fact that he can tread them only as an individual on his own. He may renounce all worldly goods, may withdraw into the desert, into the forest or the mountains, may discover as a hermit the creative power of solitude, and may then return to the world as the possessor of knowledge, as a sage or as a prophet. What was later called reason and personality was revealed for the first time during the Axial Period. (JASPERS *Ibidem*, 3-4. Itálicos do autor)

Há certamente um ar de mistério no tocante às causas da Era Axial. Em especial, três perguntas carecem de resposta. Por que alguns povos passaram pelo período e outros não? Qual a causa de tamanha similaridade entre os diferentes processos observados em culturas tão díspares entre si? Por fim, o que explica a quase simultaneidade com que tais processos foram deflagrados? As hipóteses em geral levantadas para responder tais perguntas falham em prover uma explanação que abarque todos os pontos em questão, e em todos os povos envolvidos¹³.

De fato, tamanhos questionamentos põem em dúvida a própria plausibilidade da tese de existência de um Era Axial. Diarmaid McCulloch, por exemplo, ao resenhar um livro feito a partir dessa tese, é enfático:

¹³Para duas explicações causais radicalmente distintas Cf: JASPERS *Op. Cit.*, cap. 1 e BLACK 2008, 37-39.

The Jaspers thesis is a baggy monster, which tries to bundle up all sorts of diversities over four very different civilizations, only two of which had much contact with each other during the six centuries that (after adjustments) he eventually singled out, between 800 and 200BCE - note those six centuries! In other words, the distance between Guardian readers and the Battle of Agincourt, during which we westerners alone have packed in several reformations, a technological or industrial revolution or two, a clutch of enlightenments and a few great dictators. (MCCULLOCH 2006)

Já Antony Black, apesar de reconhecer o surgimento de um pensamento crítico no mundo antigo em um relativamente curto espaço de tempo, considera que a abordagem e a linguagem da Era Axial, ainda que não estejam completamente enganadas, correm o risco de representar de maneira errada os eventos do período¹⁴.

Por sinal, a citação de McCulloch exposta acima reflete aquelas que sempre foram as mais fortes objeções contra a tese: A de que (1) a falta de contato entre as civilizações afetadas impede que se fale em um elemento comum, (2) sendo a tese uma coleção arbitrária de elementos que só *parece* conter certa similaridade, (3) posteriormente preenchida com uma boa dose de juízo de valor. De fato, o próprio Jaspers tem consciência de tais críticas, alegando em sua defesa que (3) apesar de toda análise histórica conter certa dose de juízo de valor, (2) é possível identificar com precisão os elementos em comum, os momentos em que ocorrem e os povos específicos em que ocorrem, (1) não sendo, portanto, a falta de contato entre os povos motivo suficiente para se descartar a unidade do período, uma vez que o mesmo processo está a ser conduzido por caminhos diferentes¹⁵.

Deixando, porém, a discussão sobre a plausibilidade da tese da existência da Era Axial para os historiadores e antropólogos, e tomando como dada a influência que tal conceito teve sobre as discussões acadêmicas desde que foi formulado, vale a pena revisar algumas posições acerca da significação que a Era Axial teve para a humanidade ou, na pergunta de Norbert Bellah: “O que há de Axial na Era Axial?” (BELLAH 2005, 69)

Aqui, um bom ponto de partida é o que o próprio Jaspers pensava a respeito desse período. Para ele, ela não apenas marcou o fim da era do *Mithós*, dando início, por um lado, às grandes religiões mundiais e, por outro, à racionalidade típica do *Logós*. Mais que isso, o salto

¹⁴Cf: *Ibidem*, 23-4.

¹⁵Não há como não reconhecer, entretanto, certa vantagem explicativa em uma explicação deflacionária do evento, como a fornecida por Black, por exemplo. Sobre isso, Cf: *Ibidem*, 37-9

em abstração e universalidade dado pelo pensamento nos diferentes locais em que este ocorreu permitiu que se concebesse pela primeira vez uma unidade do que significa ser humano, o que, ao menos em possibilidade, podia romper com os limites de um dado contexto cultural, permitindo a compreensão mútua entre os povos que dela participavam. Após o seu fim, os caminhos das diferentes civilizações que por ela afetadas voltam a se separar, até que elas se tornam irreconhecíveis umas às outras. Dessa forma, a Era Axial foi, em muito tempo, a última expressão de unidade da humanidade. Entretanto, a era da ciência na modernidade europeia e as expansões ultramarinas deflagram um crescente processo de integração mundial que culmina com as duas grandes guerras e com o horror da possibilidade do total aniquilamento da raça humana no holocausto nuclear da Guerra Fria. A partir daí, o que eram várias histórias de civilizações separadas volta a se juntar em uma história comum. Os próximos passos da história mundial ocorrerão com a humanidade como um todo. Se cada passo ampliou gradativamente nossa autopercepção como seres humanos, os próximos tendem a formar em nós uma autopercepção única como humanidade.

Obviamente, o fato de se tratar da análise do criador do conceito não a livra de críticas. Black, por exemplo, acusa Jaspers de dar valor em demasia ao elemento religioso, o que o teria levado a, inclusive, identificar de maneira errônea o verdadeiro início do período, de modo a propositalmente incluir os profetas hebreus, suposta gênese não só do judaísmo, mas também do cristianismo e do islamismo. Mas mesmo que esse fosse de fato o caso, segundo Black, ainda não se pode dizer que essas duas grandes religiões mundiais têm seu início nesse momento. Desenvolvimentos posteriores do judaísmo e as próprias características singulares dessas duas religiões são tão ou mais importantes que a influência dos profetas, de modo que, para Black, dizer que a Era Axial é a origem de todas as grandes religiões mundiais é “absurdo”.

Contudo, apesar de fazer sérias críticas à análise de Jaspers, e de ser altamente crítico da própria ideia de uma Era Axial em si, Black, curiosamente, tem uma interpretação sobre ela. Para ele: “What distinguishes the axial stage is an approach to the self and to the cosmos that is more reasoned, brooding, reflective, self-conscious, and at the same time more articulate.” (BLACK *Op. Cit.*, 27)

E, pouco mais adiante:

There was a new refinement, or sharpening, of ethics and the mind, based

on principles and ideas conceived in more general terms, and in their later relation to the cosmos – and sometimes to humanity – as a whole. What was involved was nothing less than a new interpretation of our experience and a new set of goals. (*Idem*)

Já Brickey LeQuire contesta Black, objetando que este entendeu errado as intenções de Jaspers ao cunhar a noção de Era Axial (LEQUIRE 2010, 1-5). Para LeQuire, a teoria da Era Axial é uma tentativa de Jaspers de incutir um salto de fé no leitor sobre a possibilidade de unidade da humanidade e da meta humana universal de liberdade, em especial em tempos sombrios de Guerra Fria; na possibilidade de, unidos, resolvermos as diferenças e ameaças de aniquilação total e construirmos um caminho para uma história humana unificada na Terra. Nesse sentido, a Era Axial se mostra não só um postulado de fé, mas também um postulado político (*Ibidem*, 21-22).

Por fim, ao se perguntar “O que há de axial na Era Axial?”, Bellah a concebe como “essentially the breakthrough of a theoretic culture in dialogue with mythic culture as a means for the ‘comprehensive modelling of the entire human universe’” (BELLAH, *Op. Cit.*, 78). Para que isso ocorra, entretanto, ele ressalta, ao comentar e concordar com um artigo de Eric Weil, que um elemento necessário (mas não suficiente) para despertar o *breakthrough* pode ser um *breakdown*, ou seja, o colapso ou a ameaça de colapso de um Estado ou de um povo. No entanto, cabe lembrar, segundo Bellah, que os desenvolvimentos axiais não só começam em colapso, mas também acabam em colapso. Sócrates, Buda e Confúcio passaram, e suas contribuições só floresceram tempos depois. Por fim, a própria Era Axial passou, a história seguiu sem frente. Mas é o impulso de resgatar o sentido dos *insights* que sobreviveram ao seu fim que nos faz voltar sempre a ela, em uma caminhada que é sempre autobiográfica, e a nos definirmos por ela. E ao final, essa é a resposta à pergunta de seu artigo: O que há de axial na Era Axial é o que ela significou para nós (*Ibidem*, 19-21).

4. De Volta a Habermas

Tais considerações proveem a resposta à pergunta que motivou nossa digressão: Habermas crê que a razão secular tem algo a aprender com as grandes religiões mundiais porque elas possuem um passado comum. Todas se formaram, direta ou indiretamente, na Era

Axial. Tanto o budismo, o hinduísmo, o judaísmo, o cristianismo ou o islamismo (estes dois últimos através de uma derivação do judaísmo), por um lado, e a metafísica grega, por outro, derivam de um mesmo impulso humano rumo ao universal, ou seja, rumo a uma tentativa de romper com os limites fechados de uma cultura em particular. E é esse romper (ao menos quando logrado) que garante essa possibilidade.

The cleavage between secular knowledge and revealed knowledge cannot be bridged. Yet the perspective from which postmetaphysical thinking approaches religion shifts once secular reason takes seriously the shared origin of philosophy and religion in the revolution of worldviews of the Axial Age (HABERMAS 2010, 17)

Habermas, porém, vai além. Segundo o pensador alemão, é um erro simplista querer conceber a chamada “razão secular” como uma simples continuação do pensamento grego, em oposição à religião, como faz certo pensamento cientificista ingênuo.

Although metaphysical thinking worked out a division of labor with Christianity over the course of western history which enabled it to withdraw from the administration of the means to salvation pursued through contemplation, in its Platonic beginnings philosophy also offered its followers a similar contemplative promise to salvation to that of the other cosmocentric “intellectual religions” of the East (Max Weber). Viewed from the perspective of the cognitive advance from *mythos* to *logos*, metaphysics can be situated at the same level as all of the worldviews which emerged at that time, including Mosaic monotheism. Each of them made it possible to take a synoptic view of the world as whole from a transcendent point of view and to distinguish the flood of phenomena from the underlying essences. Moreover, reflection on the place of the individual in the world gave rise to a new awareness of historical contingency and of the responsibility of the acting subject. However, if religious and metaphysical worldviews prompted similar learning process, then both modes, faith and knowledge, together with their traditions based respectively in Jerusalem and Athens, belong to the history of the secular reason which today provides the medium in which the sons and daughters of modernity communicate concerning their place in the world.

This modern reason will learn to understand itself only when it clarifies its relation to a contemporary religious consciousness which has become reflexive by grasping the shared origins of the two complementary intellectual formations in the cognitive advance of the Axial Age” (*Ibidem* 17-18. Itálicos do autor)

Assim, elementos do cristianismo fazem e sempre fizeram parte da razão secular. E por isso mesmo, as doutrinas religiosas (sejam cristãs, sejam outras) podem ainda guardar elementos ainda desconhecidos a tal pensamento, ou que ainda não foram devidamente

explorados. Desta feita, mostra-se o quanto a razão ocidental ainda tem a ganhar com o diálogo com a religião, cujo potencial para desvelar novos conteúdos de verdade se revela inexaurível.

Certamente há margem para dúvida diante dessa confiança. Para além de todas as dúvidas acerca da plausibilidade da própria tese da Era Axial, ainda há outros motivos para desconfiança: O que garante que, mesmo tendo início em um mesmo processo, os frutos da Era Axial já não nasceram tão diferentes entre si a ponto de uma compreensão mútua ser de saída impossível?¹⁶ E mesmo que tal compreensão tenha sido possível no início, o que garante que os caminhos distintos que cada expressão tomou ao longo do tempo não destruiu essa possibilidade? Habermas não parece fornecer uma resposta plausível para tais dúvidas. Porém, se assim o é, tal confiança no poder unificador da Era Axial não soa como um ato salto de fé de Habermas (justamente ele que se diz pessoalmente “religiosamente não musical”, *religiös unmusikalisch*), do tipo que LeQuire atribui ao próprio Jaspers?

Como se pode facilmente perceber, cada uma dessas objeções está longe de ser trivial. Mas se as consideramos como passíveis de serem superadas, ao menos em princípio, um filósofo ou cientista social bem-intencionado poderia ficar tentado a utilizar a abordagem de Habermas, como já dito na introdução, como um guia normativo para estruturar o debate sobre questões envolvendo a presença da religião na esfera pública, os limites da tolerância e do Estado Laico etc. Entretanto, como espero mostrar, ir por esse caminho gera problemas graves.

5. De Volta ao Brasil

Gostaria agora de apontar duas dificuldades que aguardam qualquer um que tente usar a abordagem de Habermas para estruturar o debate em torno de tais temas no Brasil. Ambas estão diretamente relacionadas ao tipo de sociedade em que vivemos aqui, em contraposição ao tipo de sociedade que o pensador tem em mente ao desenvolver sua abordagem. Penso que as duas representam um imenso desafio para quem quer que insista em prosseguir com a empreitada. Começemos por aquela que considero a mais fraca.

¹⁶ Recordemos do espanto e da incompreensão dos gregos diante dos primeiros pregadores cristãos, por exemplo.

5.1 Primeira dificuldade

A primeira dificuldade está relacionada ao fato de que a abordagem de Habermas foi pensada tendo em vista sociedades pós-seculares, ou seja, sociedades que se veem diante da permanência ao longo do tempo de grupos religiosos. Entretanto, como bem explicitado em um recente artigo a um jornal italiano¹⁷, Habermas considera que para ser pós-secular é preciso que uma sociedade tenha sido secular, ou seja, que tenha visto “afrouxar seus vínculos religiosos” a ponto de prognosticar a retirada total da religião para a esfera privada e, eventualmente, mesmo seu desaparecimento. Daí o certo grau de surpresa de tais sociedades diante da permanência ou mesmo do ressurgimento de grupos religiosos. De fato, é sintomático que Habermas sempre concentre seu foco no diálogo entre cidadãos secularizados e religiosos, e quase nunca na questão do debate entre cidadãos religiosos de confissões diferentes, um assunto tão premente quanto o outro, e uma possibilidade igualmente aberta pelas considerações feitas por ele sobre a Era Axial.

Com esses últimos esclarecimentos, fica claro que o Brasil não é uma sociedade pós-secular. Um país em que 99,97% da população acredita em Deus e 92,2% pertencem a (pelo menos) uma religião (IBGE 2010) claramente nunca foi secular, ou seja, nunca passou pelo retraimento da religião necessário como um primeiro passo rumo a uma sociedade pós-secular.

Que tipo de consequência essas breves considerações têm para a aplicação da teoria ao caso brasileiro? Antes de mais nada, isso influencia nas proporções em questão, em uma área em que os números *importam*: aqui, por exemplo, a questão do debate entre cidadãos adeptos de confissões religiosas diferentes é muito mais urgente que o diálogo entre seculares e religiosos (ainda que esse não seja menos importante). Casos de intolerância, preconceito e tentativas de restrição às liberdades religiosas via coerção estatal são muito mais comuns aqui envolvendo cidadãos religiosos entre si do que entre cidadãos seculares e religiosos. Mas, por ser pensada tendo em vista outro tipo de sociedade, a abordagem de Habermas nada diz sobre esse problema, nos deixando cegos quanto a possíveis orientações normativas sobre essa questão. A *translation proviso* deveria ser adaptada para traduzir conteúdos de uma religião para o quadro doutrinal de outra(s)? Ou seria mais adequado que todas traduzissem para uma

¹⁷ CF: HABERMAS 2015.

linguagem secularizada, a princípio acessível a todos? Como? A partir de que bases e parâmetros? Devido à origem comum das grandes religiões mundiais, isso em tese seria possível, mas justamente por não ter sido pensada para nosso tipo de sociedade, a abordagem em questão nos deixa no escuro nesses aspectos importantes.

De fato, mesmo na relação para a qual ela foi pensada (a entre cidadãos seculares e religiosos), ainda assim as diferenças são gritantes. Em uma sociedade pós-secular, uma maioria de cidadãos secularizados levou um Estado já laicizado a se livrar quase por completo (a não ser de maneira vestigial) da influência da religião, e precisa lidar com a permanência de uma minoria religiosa cujas reivindicações são expressas em uma linguagem inacessível à maioria, mas que não podem ser simplesmente ignoradas sob o risco de se excluir tal minoria. Aqui, por outro lado, ocorre justamente o oposto: uma maioria de cidadãos religiosos se relaciona com uma minoria de cidadãos secularizados que lhes exige explicações secularizadas para as reivindicações daqueles., no contexto de um Estado laicizado de cima para baixo na Proclamação da República (talvez por isso mesmo em um processo nunca completado), com uma Suprema Corte altamente laica (mas que tem um crucifixo em sua sala de sessões) em colisão direta com um Congresso sob crescente influência de bancadas religiosas, em um conflito em que o que está em jogo é frequentemente, de um lado, a exclusão da minoria secularizada e, de outro, da maioria religiosa.

Note-se, porém, que, a princípio, nada impediria a aplicação de uma teoria normativa a contextos para os quais ela não foi forjada. Se, no entanto, a intenção de Habermas com a abordagem é, como suspeito, não apenas resgatar os conteúdos de verdade das doutrinas religiosas, mas também evitar que a minoria dos cidadãos que forma seus adeptos seja vítima de exclusão do debate político, ou que seja forçada a se adaptar a regras demasiado exigentes, o desafio de sua aplicação aqui se torna muito maior: para se evitar, no Brasil, a exclusão da minoria secular, a solução (curiosa, para dizer o mínimo) parece ser inverter a *translation proviso*, traduzindo argumentos seculares para uma linguagem religiosa em uma esfera pública dominada pelo discurso religioso (e que não tem a menor previsão ou intenção de se secularizar), o que, em todo caso, no tocante à passagem da esfera pública informal para a esfera pública formal, institucional, vai contra a ideia de separação entre religião e Estado, exigida por qualquer sociedade religiosamente pluralista, como a nossa, mas que, todavia, deve

ser regulada de modo tal a não excluir dos centros de tomada de decisão a maioria religiosa. Como vemos, a primeira crítica é profunda, e representa um importante obstáculo ao uso da abordagem de Habermas ao caso brasileiro. Porém, penso que a segunda é ainda mais grave.

5.2 Segunda dificuldade

A segunda dificuldade está relacionada à razão última pela qual Habermas confia no entendimento mútuo entre cidadãos seculares e religiosos: as origens comuns de fé e saber na Era Axial e sua influência mútua na constituição da chamada “razão secular”. Como vimos, para Habermas, é por partilharem uma origem comum, por um lado, e pelo fato de a própria razão secular conter elementos religiosos transmutados, por outro, que abre-se a possibilidade de diálogo e aprendizado mútuo entre fé e saber. Entretanto, a face de Jano desse argumento se revela quando se percebe que sua estrutura é incapaz de lidar com aquelas religiões que não descendem da Era Axial ou que se recusam (ou não podem) tomar parte no diálogo entre fé e saber. Na seção de réplica de *An awareness of what is missing*, Habermas afirma: “Following Max Weber, though *not* for sociological reasons, I draw upon the heritage of those “strong” traditions whose origins can be traced back to the Axial Age into the very definitional conflicts of a multicultural world society, until the present day”. (HABERMAS 2010b, 77. Itálicos do autor)

E, mais adiante:

... an unexhausted semantic potential, assuming that such exists, can be found only in traditions which, although their mythical kernel was transformed into a thinking of transcendence through the cognitive advance of the Axial Age, nevertheless have not yet completely dissolved in the relentless acceleration of modern conditions of life. The Californian syncretism of pseudoscientific and esoteric doctrines and religious fundamentalism are thoroughly modern phenomena which may even express social pathologies of modernity, but which certainly do not offer any resistance to them. The missionary successes of a literal, but liturgically extravagant spiritualism are certainly also interesting from a sociological point of view. However *I cannot see what importance religious movements which cut themselves off from the cognitive achievements of modernity could have for the secular self-understanding of modernity.* (*Ibidem* 77-78. Itálicos meus)

(i)

No entanto, o Brasil é marcado pela presença de doutrinas religiosas que não descendem da Era Axial (religiões indígenas e de matriz africana) e que “cut themselves off from the cognitive achievements of modernity” (evangélicos, grupos católicos ultraconservadores). E pior, estes são justamente os protagonistas da maior parte dos conflitos envolvendo grupos religiosos no país. Dessa forma, a inaptidão da teoria de Habermas para o caso brasileiro se mostra em toda a sua inteireza, já que ela é incapaz de lidar justamente com aqueles grupos para cujo convívio uma teoria normativa é mais desesperadamente necessária.

Novamente, pode-se contra-argumentar que esse não é necessariamente o caso: do fato de o diálogo e o aprendizado mútuo não serem possíveis pelas razões dadas por Habermas não se infere que eles não sejam possíveis por outras razões. Porém, tais razões permanecem ocultas, e enquanto não forem explicitadas o *status* da abordagem de Habermas como inadequada à estrutura do debate no Brasil se mantém.

6. Considerações Finais

Como se vê facilmente, o quadro sócio-institucional no Brasil é extremamente complexo, apresentando grandes desafios para qualquer teoria normativa que seja usada para lidar com seus problemas. Argumentei aqui que tais problemas se revelam grandes demais para a abordagem habermasiana. Isso não quer dizer, porém, que conceitos desenvolvidos por Habermas não possam ser usados, por vezes com um papel preponderante, na análise de nossa situação sociopolítica atual. Conceitos como “esfera pública” e “mundo da vida” podem ser importantes para uma correta descrição da realidade brasileira nos dias de hoje. De fato, mesmo partes da teoria normativa de Habermas, como o Princípio Democrático podem se revelar úteis para a estrutura do debate sobre outras questões. O foco de minha crítica aqui foi dirigido especificamente à questão da presença da religião na esfera pública. É especificamente para essa questão que considero a abordagem habermasiana inadequada.

O Brasil se vê nas últimas décadas diante de imensos desafios envolvendo o debate em torno da presença da religião na esfera pública, da tolerância e do Estado Laico. Se queremos que as recentes tensões que experimentamos entre doutrinas religiosas e entre estas e os cidadãos secularizados não evoluam para um conflito aberto ou mesmo para a violência,

teremos que encontrar soluções para tais questões que levem em consideração e sejam apropriadas a maneira como *nós* nos constituímos. Por mais que tenha sofrido influência de fatores externos que se mostram ausentes no caso brasileiro, a tragédia do Charlie Hebdo está aí para nos advertir quanto aos perigos que corre uma sociedade que, ao que tudo indica, não soube lidar adequadamente com suas minorias religiosas, não apenas na questão do preconceito da maioria para com ela, ou de sua exclusão de uma distribuição equitativa dos frutos da atividade econômica, mas também (e, desconfio, principalmente) da sua exclusão do debate público e de um Estado Laico que se mostra inábil em atender de maneira razoável suas demandas. Faz-se necessário evitar esse cenário aqui, enquanto nossas tensões se encontram ainda em estágio incipiente. E, para isso, a escolha da teoria normativa certa para nos servir de base me parece uma boa maneira de começar.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, L. B. L. “Apresentação à edição brasileira” in HABERMAS, J. *Fé e Saber*. São Paulo: Editora Unesp, 2013. p. XIII-XX.

_____. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

BAXTER, H. *Habermas: The Discourse Theory of Law and Democracy*. Stanford: Stanford Law Books, 2011.

BELLAH, N. “What is Axial about the Axial Age?” *European Journal of Sociology*. Vol. 46, Nº. 1, 2005. p. 69-87.

BLACK, A. “The ‘Axial Period’: What was It and What Does It Signify?” *The Review of Politics*. Vol. 70, Nº 1, 2008. p. 23-39.

FERNANDES, J. A.. “Quem venceu as eleições de domingo em França? Nicolas Sarkozy ou Marine Le Pen?” *Público*. Lisboa: 23/03/2015 Disponível em:
<<http://www.publico.pt/mundo/noticia/quem-venceu-as-eleicoes-de-domingo-em-franca-nicolas-sarkozy-ou-marine-le-pen-1690126>>. Acesso em 30 Abr. 2015.

HABERMAS, J. “A Reply”. in HABERMAS, J. et al. *An Awareness of What is Missing*. Tradução de Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2010b. p. 72-83.

_____. “An Awareness of What is Missing”. in HABERMAS, Jürgen et al. *An Awareness of What is Missing*. Tradução de Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2010a. p. 15-23.

_____. *Between Facts and Norms*. Tradução de Willian Rehg. Cambridge (Mass.): The MIT Press: 1996.

_____. *Entre Naturalismo e Religião*. Tradução de Flávio Beno Siebenachler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *Fé e Saber*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____. “La mia critica della ragione laicista” *La Repubblica*. Roma: 27/03/2015. Disponível em:
<<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2015/03/27/la-mia-critica-della-ragione-laicista45.html>>. Acesso em: 30 Abr. 2015.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo*. Tradução de Paulo Astor Soethe (Tomo I) e Flávio Beno Siebeneichler (Tomo II). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *The Inclusion of the Other*. Tradução de Ciaran Cronin. Cambridge (Mass.): The MIT

Press, 1998.

_____. “Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State?” in HABERMAS, J.; RATZINGER, J. *Dialectics of Secularization*. Tradução de Brian McNeil. San Francisco: Ignatius Press, 2006.

IBGE. “Censo Demográfico 2010”. Disponível em: ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf Acesso em: 30 Abr. 2015.

JASPERS, K. *The Origin and Goal of History*. Tradução de Michael Bullock. New Haven e Londres: Yale University Press, 1953.

LAFONT, C. “Religion and the Public Sphere: What Are the Obligations of Democratic Citizenship?” *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 35 N° 1-2, 2009. p. 127-150.

LEQUIRE, B. “Politics and the Axial Age Debate”. APSA 2010 Annual Meeting Paper, 2010. Disponível em: <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1657384>. Acesso em: 30 Abr. 2015.

MCCULLOCH, D. “The Axis of Goodness”. *The Guardian*. Londres: 18/03/2006. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/books/2006/mar/18/highereducation.news>> Acesso em 30 Abr. 2015.

RAWLS, J. *Political Liberalism, Expanded Edition*. Nova York: Columbia University Press, 2005.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
lexhumana@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=LexHumana>



BRUM, Henrique. SOBRE HABERMAS E A RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA NO CASO BRASILEIRO. *Lex Humana*, v. 7, n. 1, jun. 2015. ISSN 2175-0947. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=LexHumana&page=article&op=view&path%5B%5D=744>. Acesso em: 31 Jul. 2015.
