IHU ON-LINE
Revista do **Instituto Humanitas Unisinos**
Nº 426 - Ano XIII - 02/09/2013 - ISSN 1981-8769

UNISINOS | INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS | JESUÍTAS

Laicidade e secularização. A fratura entre os reinos de Deus e de César

Hans Georg Flickinger
O Estado secular e sua base autolegitimadora

Fernando Catroga
A separação entre os reinos de Deus e de César

Luiz Bernardo Leite Araújo
O nexo entre política do reconhecimento e secularização

E MAIS

Charles Taylor:
O espírito democrático em risco

Yves Charles Zarka:
A laicidade num mundo dilacerado

Muriel Maia-Flickinger:
"Clara": a "pulsação da vida" nesse diálogo de Schelling

Laicidade e secularização. A fratura entre os reinos de Deus e de César

"Não há mais sociedades tradicionais e modernas. A sociedade mundial é única, secular e moderna, afirma Pablo Robles, da UnB. Segundo ele, "isso tem que levar em conta exatamente as diferenças que convivem simultaneamente na mesma sociedade: as assimetrias de poder, as novas formas de exclusão, a necessidade de que diferentes populações estabeleçam relações de convivência e coexistência etc."

Discutir as temáticas da laicização e da secularização e seus nexos é a proposta desta da revista **IHU On-Line** desta semana. Cientistas políticos, professores de Direito, de Filosofia e outros pesquisadores debatem o tema.

A perda da "convincibiliade dos pilares teológicos" sustenta o início da secularização, afirma Hans Georg Flickinger, Universidade de Kassel, na Alemanha, e da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS.

Para o filósofo Fernando Catroga, Universidade de Coimbra, a Modernidade foi o momento forte de afirmação da secularização. As "religiões civis" plasmam-se em práticas simbólicas que visam, na expressão de Rousseau, "santificar o contrato social".

Yves Charles Zarka, Universidade de Paris Descartes, acentua que a religião não ocupa mais o princípio de organização do mundo. Contudo, não se pode falar de uma "saída da religião", algo propalado nos meios intelectuais parisienses.

No ponto de vista de Pablo Holmes, Universidade de Brasília – UnB, não podemos mais pensar em termos de sociedades tradicionais e modernas, pois a sociedade mundial é "única, secular e moderna".

De acordo com Inácio Helfer, professor do PPG em Filosofia da Unisinos, há um nexo entre a secularização e o comunitarismo no entendimento de que a comunidade dos crentes passa a ter pouco ou nenhum papel na estrutura política estatal. Mas não é isso que ocorre no Brasil contemporâneo, pondera.

Para a doutoranda em Filosofia Taís Silva Pereira, um Estado laico não é sinônimo de anti-religiosidade, da mesma forma como a busca pelo sagrado não tem uma vinculação direta com as instituições religiosas.

Para Jorge Claudio Ribeiro, PUCSP, a etapa atual do processo de secularização teve início na Europa, sendo impulsionada pela urbanização, a ascensão da burguesia, a revolução comercial e a ocupação das "terras de além mar". No Brasil, o fenômeno adquire contornos que expressam o tipo de sociedade paradoxal em que vivemos.

Véronique Champeil-Desplats completa o debate examinando o caso do Estado francês, laico, e que desde 1905 não subvenciona nenhum culto.

Completam a edição, mais uma entrevista e um artigo.

A entrevista é com Muriel Maia-Flickinger, tradutora para o português de Clara: acerca da conexão da natureza com o mundo dos espíritos: fragmento de um diálogo (Ijuí: Unijuí, 2012), de autoria de Schelling,

O artigo de César Bolaño, professor da Universidade Federal de Sergipe e coordenador do grupo Comunicação, Economia Política e Sociedade - Cepos, analisa a contribuição de Valério Brittos ao campo da comunicação.

A revista IHU On-Line estará disponível em html, pdf, e 'versão para folhear' na página eletrônica do IHU, neste segunda-feira, a partir das 17h.

A versão impressa circulará no campus da Unisinos, terça-feira, a partir das 8h.

A todas e a todos uma boa leitura e uma excelente semana!

Instituto Humanitas Unisinos

UNISINOS

Endereço: Av. Unisinos, 950, São Leopoldo/RS. CEP: 93022-000

Telefone: 51 3591 1122 – ramal 4128.

E-mail: humanitas@unisinos.br.

Diretor: Prof. Dr. Inácio Neutzling.
Gerente Administrativo: Jacinto Schneider (jacintos@unisinos.br).

IHU

IHU On-Line é a revista semanal do Instituto Humanitas Unisinos – IHU
ISSN 1981-8769.

IHU On-Line pode ser acessada às segundas-feiras, no sítio www.ihu.unisinos.br.

Sua versão impressa circula às terças-feiras, a partir das 8h, na Unisinos.

Apoio: Comunidade dos Jesuítas – Residência Conceição.

REDAÇÃO

Diretor de redação: Inácio Neutzling (inacio@unisinos.br).
Redação: Inácio Neutzling, Andriolli Costa MTB 896/MS (andriollibc@unisinos.br), Luciano Gallas MTB 9660 (lucgallas@unisinos.br), Márcia Junges MTB 9447 (mjunges@unisinos.br), Patrícia Fachin MTB 13.062 (prfachin@unisinos.br) e Ricardo Machado MTB 15.598 (ricardom@unisinos.br).

Colaboração: César Sanson, André Langer e Darli Sampaio, do Centro de Pesquisa e Apoio aos Trabalhadores – CEPAT, de Curitiba-PR.
Projeto gráfico: Agência Experimental de Comunicação da Unisinos – Agexcom.
Editoração: Rafael Tarcísio Forneck
Atualização diária do sítio: Inácio Neutzling, Patrícia Fachin, Fernando Dupont, Mariana Staudt, Wagner Altes Morais da Silva e Suélen Farias

LEIA NESTA EDIÇÃO

TEMA DE CAPA | Entrevistas

5 **Fernando Catroga:** A separação entre os reinos de Deus e de César

12 **Baú da IHU On-Line**

13 **Hans Georg Flickinger:** O Estado secular e sua base autolegitimadora

18 **Luiz Bernardo Leite Araújo:** O nexo entre política do reconhecimento e secularização

23 **Pablo Holmes:** Laicidade, secularização e o lugar na religião na sociedade

30 **Véronique Champeil-Desplats:** Laicidade e liberdade religiosa na França

32 **Inácio Helfer:** Laicização, secularização e comunitarismo

34 **Taís Silva Pereira:** A secularização como uma das possibilidades da modernidade

37 **Jorge Claudio Ribeiro:** Peculiaridades de uma secularização 'à la brésilienne'

DESTAQUES DA SEMANA

42 **ENTREVISTA DA SEMANA:** Charles Taylor: O espírito democrático em risco

47 **LIVRO DA SEMANA:** Muriel Maia-Flickinger: "Clara": a "pulsação da vida" nesse diálogo de Schelling

56 **ARTIGO DA SEMANA:** César Bolaño: Para além da Economia Política: a contribuição de Valério Brittos ao campo da Comunicação

58 **Destaques On-Line**

61 **Constituição 25 Anos:** República, Democracia e Cidadania

IHU EM REVISTA

64 **Agenda de Eventos**

65 **Publicação em Destaque:** #VEMpraRUA: Outono Brasileiro? Leituras.

66 **Retrovisor**

67 **Sala de Leitura**

twitter.com/ihu

bit.ly/ihufacebook

www.ihu.unisinos.br

Tema de Capa

Destaques da Semana

IHU em Revista

A separação entre os reinos de Deus e de César

A Modernidade foi o momento forte de afirmação da secularização, observa Fernando Catroga. As "religiões civis" plasmam-se em práticas simbólicas que visam, na expressão de Rousseau, "santificar o contrato social"

Por Márcia Junges

"A secularização e a laicidade podem coexistir com as 'religiões civis', desde que estas não se afirmem em conflitualidade com as religiões propriamente ditas, procurando substituí-las ou extingui-las. Tal ocorreu nas conjunturas em que vingou o mais radical laicismo, ou lá onde, como nos casos do nazismo e do comunismo, o Estado paganizou-se, ou fez do ateísmo uma religião ao contrário", reflete o filósofo português Fernando Catroga na entrevista que concedeu, por e-mail, à **IHU On-Line.** E acrescenta: "Na verdade, foi preciso esperar pela política do 'ralliement', inaugurada por Leão XIII nos finais do século XIX, mas sobretudo, pelo Concílio Vaticano II, para que Roma reconhecesse que a laicidade, desde que bem entendida, não atenta contra o preceito evangélico que convida à não confusão entre o reino de Deus e o reino de César".

Fernando José de Almeida Catroga é licenciado em Filosofia e Doutor em História Moderna e Contemporânea pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, com a tese *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal (1867-1911)*, defendida em 1988. É professor catedrático da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Portugal, no Instituto de História e Teoria das Ideias. De seus livros, citamos *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal (1865-1911)*. (2 vols., Coimbra, 1988); *"La réligiosité civique du republicanisme durant la période de propagande". La Révolution Française vue par les Portugais* (Paris, F.C. Gulbenkian, 1990) e *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil* (Coimbra: Almedina, 2006).

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Qual é o nexo existente entre secularização e laicidade?

Fernando Catroga - Confesso que uma das razões que me levou a aprofundar essa temática nasceu da tomada de consciência de que, onde ela foi fortemente tocada pela influência francesa – como ocorreu em Portugal, Espanha, Itália e em alguns dos países da América Latina, com particular destaque para o México –, perdura uma grande confusão no uso dos conceitos de secularização e de laicização. Daí a ênfase que tenho dado à sua perspetivação histórica e à busca do seu entendimento na longa duração, porque os seus campos semânticos conotam e denotam realidades históricas diferentes. Saliente-se que, se a palavra "século" e seus derivados têm uma origem latina e referem-se a escalas temporais (geração, lapso de tempo, duração da vida, período máximo de cem anos), "laico" radica em "laos", um dos vocábulos usados pelos gregos antigos para designar "povo".

É um fato que ambos foram integrados na linguagem cristã, recuperação que, no primeiro caso, teve por mediador a tradução, feita por S. Jerônimo, de "século" como "mundo", numa espécie de sinonímia com "Kosmos", e que, no segundo, decorreu da utilização de "laos", nas traduções gregas do Antigo Testamento, para significar a ideia de "povo de Deus". E, com a institucionalização gradual da Igreja, as duas expressões entraram na linguagem eclesiástica: a última, para denominar a comunidade dos fieis; e a primeira, para distinguir os clérigos dos crentes. E será necessário chegar à segunda metade do século XVIII para que se assista ao alargamento de derivados de "saeculum" a esferas "exteriores" à Igreja, primeiramente aplicada à expropriação dos bens eclesiásticos e, depois, à *questão do ensino* e à luta pela neutralização religiosa do Estado. No entanto, só no final do século XIX, estes fenômenos passaram a ser objeto de reflexão, num crescendo que, na centúria seguinte e, em particular, após a II Guerra Mundial, dará azo ao aparecimento de filosofias, sociologias e teologias da secularização, até se chegar ao debate atual acerca da "dessecularização" e, portanto, da pertinência, ou não, dos prognósticos que acompanharam muitas dessas reflexões.

IHU On-Line - Pelo que acaba de expor, pode concluir-se que defende a existência de uma relação estreita entre a emergência e consolidação do processo secularizador e o surgimento, na Europa, da visão moderna do mundo e da vida?

Fernando Catroga - Sim. Porém, a resposta exige o esclarecimento do conceito de "secularização" que usamos. Definimo-lo como um processo quase espontâneo, de longa duração, sem autor, e que se refere ao caminho percorrido pela cultura ocidental, desde a interpretação sacro-metafísica da realidade, até àquela em que o mundo histórico, social, finito passou a desenhar, dominantemente (mas não exclusivamente), o horizonte da responsabilidade e da explicação do destino humano. E temos igualmente como certo, na linha de Danièle Hervieu-Léger[1], que a sua consolidação foi inseparável do impacto das transformações provocadas pela Modernidade, nos seus diferentes níveis (econômico, político, intelectual, simbólico), sobre a religião, ou, de um modo mais exato, sobre a configuração tradicional dos elos entre a religião e a sociedade. De onde o ligarmos à emergência do antropocentrismo e da racionalidade que estaria subjacente à evolução imanente da natureza, assim como à maior autonomização da razão teórica e da *praxis* humana, cada vez mais entendida como a única artífice do contrato social e a grande aceleradora do devir histórico, no seu irreversível caminho para a emancipação individual e coletiva. O que, sem negar a esperança escatológica, alargou o horizonte de expectativas, linha que, descendo do céu à terra, foi sendo rasgada pela concomitante substantivação e infinitização da humanidade, da história e do progresso, como bem sublinhou R. Koselleck[2].

IHU On-Line - Mas os seus textos também destacam condicionantes anteriores ao período moderno, com relevo para a herança judaico-cristã. Não acha isso contraditório?

Fernando Catroga - Na verdade, parece paradoxal filiar um fenômeno como o da secularização num condicionante religioso. Entendamo-nos, porém. Não se nega o peso que o advento de uma civilização racionalista, científico-técnica, burocrática, urbana e massificada teve no desencadear de um processo que conduziu, para utilizarmos a terminologia de Max Weber[3], ao "desencantamento" ou à "desmagificação" do mundo. No entanto, estes fatores não têm a autossuficiência bastante para anular este outro, talvez mais matricial: a novidade do impacto da religião judaico-cristã, quando comparada com as religiões greco-romanas, bem como com outras religiões do Livro.

É verdade que isto soa a contradição, pelo menos desde que se concretizou a aliança da Igreja com o Império (século IV), e, a partir do século V, sob a influência do agostinismo teológico e político, o poder temporal foi quase subsumido pelo espiritual. Seja como for, é igualmente indiscutível que, não obstante as miscigenações e conluios que existiram entre ambas as esferas, elas não se fundiram. Recorde-se que a ideia de criação *ex nihilo*, distinta das cosmogonias míticas e filosóficas clássicas, introduziu uma diferenciação essencial entre Deus e o mundo, cesura que virá a potenciar a paulatina dessacralização da natureza, bem como da história e da política. Em simultâneo, a aliança com um "povo eleito" e a encarnação em Cristo humanizaram a revelação divina, o que dotou o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, de liberdade responsável, porque sujeita ao julgamento do sentido da vida, no final dos tempos. Por outro lado, os vários protestantismos, particularmente os que enfatizaram a crença na predestinação e na graça divinas, reforçaram os pressupostos da mediação subjetiva da vivência religiosa, numa coexistência não contraditória com o comprometimento dos crentes na busca do sucesso nos negócios terrenos, sinal de escolha divina.

Autonomização do homem

Pode defender-se, então, que os próprios textos sagrados sugerem e potenciam a não confusão o mundo com o divino, a começar pela ideia de criação, pela consequente historicização da revelação do sagrado, pela desdivinização do universo (passo que possibilitou a emergência da ciência moderna), pelo convite à autonomização do homem (filho de um Deus cada vez mais definido como *Logos*), pela dessacralização da política – possibilitada pela secularização das ideias de contrato social e de bem comum –, e pela reapropriação moderna do preceito cristão "Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus".

Daqui se conclui que, se a secularização teve na Modernidade o seu momento forte de afirmação, nas suas temporalidades próprias, ela também foi um processo de cunho totalizador e de longa duração. Todavia, a maior autonomização que provocou entre o mundo secular e o divino não pode ser vista como uma manifestação anti-religiosa ou mesmo arreligiosa, atitudes que só surgirão mais tarde e que ainda hoje são minoritárias. Além disso, não ajuda muito o seu entendimento se continuarmos a não destrinçar – como, com frequência, acontece quando se segue a terminologia francesa – a secularização da laicidade.

---

1 **Daniele Hervieu-Léger:** socióloga e diretora do Centro de Estudos Interdisciplinares dos Fatos Religiosos na École de Hautes Études en Sciences Sociales - EHESS, em Paris. É autora de inúmeros livros, entre os quais citamos *Le pélerin et le converti. La religion en mouvement* (Paris: Flammarion, 1999) e *Catholicisme, la fin d'un monde* (Paris: Bayard, 2003). (Nota da **IHU On-Line**)

2 **Reinhart Koselleck:** historiador alemão, co-autor do *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, um dicionário histórico dos conceitos político-sociais fundamentais da língua alemã, em nove volumes, publicados entre 1972 e 1997, que teve como principal objetivo conhecer "a dissolução do mundo antigo e o surgimento do moderno por meio de sua apreensão conceitual". (Nota da **IHU On-Line**)

3 **Max Weber** (1864-1920): sociólogo alemão, considerado um dos fundadores da Sociologia. Ética protestante e o espírito do capitalismo (Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004) é uma das suas mais conhecidas e importantes obras. Cem anos depois, a **IHU On-Line** dedicou-lhe a sua 101ª edição, de 17-05-2004, intitulada *Max Weber. A ética protestante e o espírito do capitalismo 100 anos depois*, disponível para download em http://migre.me/30rKx. De Max Weber o IHU publicou o **Cadernos IHU em Formação** nº 3, 2005, chamado *Max Weber - o espírito do capitalismo*. Em 10-11-2005, o professor Antônio Flávio Pierucci ministrou a conferência de encerramento do **I Ciclo de Estudos Repensando os Clássicos da Economia**, promovido pelo IHU, intitulada *Relações e implicações da ética protestante para o capitalismo*. (Nota da **IHU On-Line**)

IHU On-Line - O que quer dizer quando afirma que, se toda a laicidade é uma secularização, nem toda a secularização é uma laicidade?

Fernando Catroga - Como sublinhei anteriormente, o conceito de laicidade tem uma história diferente do de secularização, devido à sua origem semântica e respetiva fixação na linguagem eclesiástica, mas também no que respeita à sua transferência para os domínios não religiosos, deslocamento tardio, muito conflituoso e fortemente conectado com as aspirações de emancipação política e social. Foi na França, no contexto dos combates pela implementação da escola obrigatória, gratuita e pública – que já vinham do Iluminismo e da Revolução Francesa, mas que se intensificaram depois das revoluções de 1848 e da instauração da III República (década de 1870) – que surgiram novos derivados de "leigo", para definir melhor a intenção ideológica da secularização no campo da formação das almas e do consequente relacionamento das Igrejas com o Estado, tendo em vista garantir-se a liberdade de consciência – postulada como a primeira das liberdades – e, portanto, os direitos fundamentais, incluindo, necessariamente, a liberdade à religião e à não religião.

IHU On-Line - Pode concretizar melhor a fixação desse vocabulário?

Fernando Catroga - O termo "laicité" surgiu no contexto da Comuna de Paris (1871) e foi logo dicionarizado. E o mesmo aconteceu, pouco depois, com "laicisation" e "laicisme", vocábulos que, radicando em "laos", ainda soavam a algo de estranho aos ouvidos da opinião pública, por causa da sua novidade. Do francês, emigraram para as línguas novilatinas (e, mais tarde, para o turco), assim como para o inglês, com o aparecimento, nos inícios da década de 1880, de termos como "laicization". Todavia, hoje, quando se quer traduzir, para esta última língua, aquelas expressões, é comum recorrer-se a derivados de "século", e não de "laico", prova de que a terminologia esgrimida na *guerra religiosa* à francesa acabou por não ter sucesso nos países de cultura anglo-saxônica.

IHU On-Line - Como explica essa diferenciação?

Fernando Catroga - Recorde-se que a "desclericalização" e, de certo modo, a "despatrimonialização" das Igrejas, provocada, entre os séculos XVI e XVII, pelas interpretações reformadas do cristianismo, deram origem a uma espécie de "secularização interna" da vida religiosa. Por outro lado, o quase desaparecimento da oposição entre autoridades religiosas de obediência a poderes externos e o Estado, conjugado com a mediação mais direta do crente na interpretação do Livro, propiciou uma experiência da sacralidade mais subjetivada, centração não incompatível com a autogoverno comunitário do culto e que, articulada, em algumas delas, com a crença na predestinação, abriu portas à modernização. E, no caso concreto dos Estados Unidos da América, as próprias Igrejas, de forte influência calvinista, apoiaram a celebração de um contrato social fundante de uma nova nação e a construção de um Estado secularizado, porque religiosamente separado das religiões, opção que não foi estranha a influência de Locke e a memória das intolerâncias havidas nas guerras religiosas que, no século XVII, tinham posto a Europa a ferro e fogo, impondo o princípio "un roi, une loi, une foi" e obrigando muitos perseguidos a emigrarem, nomeadamente para a América.

Laicização "interna" e "externa"

Ao contrário, a Igreja Católica e tridentina detinha, ainda no século XVIII, um estatuto privilegiado, através da aliança entre o Trono e o Altar e do controle de extensíssimos bens materiais e do quase monopólio da educação e do ensino. Por isso, na área da sua influência, o processo modernizador – indissociável, com a Revolução Francesa, de programas de revolução cultural, política e social – intensificou o clima de hostilidade, colocando Roma numa posição defensiva face às forças que reivindicavam as ideias de liberdade, igualdade e progresso. A *questão religiosa* tornou-se mesmo, desde os finais do século XVIII e, em alguns países católicos, até à II Guerra Mundial, no ponto nodal onde se condensaram todas as outras contradições. Se tivermos presente este condicionante estrutural, perceber-se-á melhor por que é que, nesse longo período, as forças que se autodeclaravam portadoras do facho da modernização das sociedades católicas alimentaram o antijesuitismo, o anticongreganismo e o anti-ultramontanismo, ao mesmo tempo que pugnavam por transformações políticas que possibilitassem a laicização "externa" das instituições jurídico-políticas e a "laicização interna" das consciências.

O caderno reivindicativo desta corrente, modelado em França, é conhecido: se começou com a luta pela laicização da escola, logo se estendeu ao registo civil obrigatório, à laicização da assistência hospitalar, à laicização dos cemitérios, à laicização do espaço público, ao reconhecimento do casamento como um contrato e, portanto, do divórcio, e, logicamente, ao regresso da separação das Igrejas do Estado instituída em 1905. Em simultâneo, a escola laica devia ensinar as religiões somente como fatos sociais e inculcar uma moral social e cívica em alternativa à católica, que fomentasse valores como o amor à pátria, o altruísmo e o solidarismo.

IHU On-Line - Essa pretensão totalizadora, formulada num clima anticlerical, não teve como consequência transformar a laicidade num laicismo?

Fernando Catroga - Em parte, essa ilação é verdadeira. Mas, a responsabilidade não deve ser somente assacada a um dos contendores, pois, como costumo afirmar, o anticlericalismo foi o irmão siamês do clericalismo, e basta ter presente o conteúdo do *Syllabus* e da *Quanta Cura* (1864), bem como as decisões do Concílio Vaticano I[4] (1860-70), para se ver como

4 **Concílio Vaticano I** (CV I): ocorreu de 8 de dezembro de 1869 a 18 de dezembro de 1870, proclamado por Pio IX (1846 a 1878). As principais decisões do Concílio foram conceber uma Constituição dogmática intitulada "Dei Filius", sobre a Fé católica e a Constituição Dogmática "Pastor Aeternus", sobre o primado e infalibilidade do Papa quando se pronuncia "ex-cathedra", em assuntos de fé e de moral. E tratou-se de questões doutrinárias que eram necessárias para dar novo alento e informar melhor sobre assuntos essenciais de fé. Para além de proclamar como dogma a Infalibilidade Papal, o Concílio, ao defender os fundamentos da

é que, na época, Roma anatematizou os valores e os ideais nucleares da Modernidade. Porém, só por si, a "hostilidade" não significava antirreligiosidade. A laicidade, sendo um neo-iluminismo, nasceu para garantir o respeito pela liberdade de pensamento e, por conseguinte, a liberdade religiosa, o que passava pela democratização cultural e política da sociedade. E a remissão que "laos" fazia para "povo" foi uma das razões da sua escolha. Todavia, o proselitismo fez dela uma mundividência alternativa. Daí que, contra a fé transcendente, alguns falassem em "fé laica".

IHU On-Line - E esta função do Estado, religiosamente neutro, mas educativamente ativo, era compatível com o modelo político liberal, aparentemente o mais adequado aos ideais de separabilidade?

Fernando Catroga - Como, naquela conjuntura, a Igreja nunca iria estender às outras Igrejas o que queria para si, nem abdicaria das posições privilegiadas que, historicamente, gozava, percebe-se por que é que, mesmo quando, do ponto de vista social e econômico, os apóstolos da laicidade, incluindo os que tinham uma visão liberal da economia, apelavam para o intervencionismo do Estado no que concerne à criação de "infra-estruturas culturais" (nos campos do ensino e da assistência, por exemplo) que funcionassem como instâncias instituintes do pluralismo religioso e da separação entre a sociedade política e as Igrejas. O ritualismo religioso teria de abandonar o espaço público e refluir para a esfera da sociedade civil e autogovernar-se, de acordo com o princípio da liberdade de associação. E daqui resulta esta outra constatação: a laicidade brotou com uma evidente intenção militante no seio de movimentos que tenderam a ligar o núcleo duro da cultura republicana com as ideias de inspiração socialista ou, o que foi mais frequente nas últimas décadas do século XIX, enquadráveis naquilo que, hoje, pode ser designado por "liberalismo positivo", em contraste com o "liberalismo negativo" que se desenvolveu lá onde, como nos EUA, a secularização não implicou um proselitismo tão assumido como o do laicismo.

Reino de Deus e Reino de César

Quando o choque entre as aspirações de autonomia, emancipação e progresso e a Igreja foi grande e prolongado, a estrutura eclesiástica e, em particular, o papado e o clero regular, foram qualificados como forças obscurantistas e retrógradas, cujo poder urgia abater ou secundarizar. E só o Estado o conseguiria, pelo que, não obstante a laicidade estar sustentada na herança iluminista e nas problemáticas da tolerância civil e dos direitos fundamentais, a neutralidade que ela proclamava nem sempre foi respeitada, em boa medida devido a um ativismo que foi diretamente proporcional ao combate que a Igreja moveu aos princípios da liberdade religiosa e da separabilidade, e que se tornou ainda mais intenso quando os grupos mais radicais, ao velho anticlericalismo e antiultramontanismo, juntaram a crítica à essência das religiões e o prognóstico historicista sobre a inevitável "morte de Deus" e extinção da necessidade do religioso. Na verdade, foi preciso esperar pela política do "ralliement", inaugurada por Leão XIII nos finais do século XIX, mas sobretudo, pelo Concílio Vaticano II[5], para que Roma reconhecesse que a laicidade, desde que bem entendida, não atenta contra o preceito evangélico que convida à não confusão entre o reino de Deus e o reino de César.

Em síntese, julgo que, nesta matéria, será frutuoso correlacionar as distinções conceituais com as especificidades das experiências históricas que elas denotam, tanto mais que nem toda a secularização implicou uma laicidade e muito menos um laicismo, embora toda a laicidade pretendesse acelerar a secularização.

IHU On-Line - Então, nesta ordem de ideias, vê a laicidade como uma especificidade deste último processo?

Fernando Catroga - Geminando o horizonte de expectativas com os ideais emancipatórios, os adeptos da laicidade apresentaram-na como uma tendência universal e irreversível da história da humanidade. Todavia, hoje, temos de ser cautelosos face a este otimismo. Em primeiro lugar, muito do que carateriza a secularização e laicidade está indissociavelmente ligado quer à área geocultural que Émile Poulat, há algum tempo, definiu como "cristianitude", quer aos seus preconceitos eurocêntricos e ocidentalocêntricos. E o próprio caso francês – sem dúvida, o de maior durabilidade, logo seguido, desde Ataturk até quase aos nossos dias, pelo turco – aparece hoje como uma exceção, não só no contexto da secularização, mas também no confronto com os países onde, sob sua influência, eclodiram confrontos entre o laicismo e o clericalismo, como aconteceu em Portugal, Espanha, Turquia, Itália, México e um pouco por todos os países que viveram momentos revolucionários influenciados pela experiência francesa.

fé católica, condenou os erros do Racionalismo, do Materialismo e do Ateísmo. (Nota da **IHU On-Line**)

5 **Concílio Vaticano II:** convocado no dia 11-11-1962 pelo Papa João XXIII. Ocorreram quatro sessões, uma em cada ano. Seu encerramento deu-se a 8-12-1965, pelo Papa Paulo VI. A revisão proposta por este Concílio estava centrada na visão da Igreja como uma congregação de fé, substituindo a concepção hierárquica do Concílio anterior, que declarara a infalibilidade papal. As transformações que introduziu foram no sentido da democratização dos ritos, como a missa rezada em vernáculo, aproximando a Igreja dos fiéis dos diferentes países. Este Concílio encontrou resistência dos setores conservadores da Igreja, defensores da hierarquia e do dogma estrito, e seus frutos foram, aos poucos, esvaziados, retornando a Igreja à estrutura rígida preconizada pelo Concílio Vaticano. O IHU promoveu, de 11 de agosto a 11-11-2005, o **Ciclo de Estudos Concílio Vaticano II - marcos, trajetórias e perspectivas**. Confira, também, a edição 157 da **IHU On-Line**, de 26-09-2005, intitulada *Há lugar para a Igreja na sociedade contemporânea? Gaudium et Spes: 40 anos*, disponível para download na página eletrônica do IHU, http://migre.me/KtJn. Ainda sobre o tema, a **IHU On-Line** produziu a edição 297, *Karl Rahner e a ruptura do Vaticano II*, de 15-6-2009, disponível no link http://migre.me/KtJE, bem como a edição 401, de 03-09-2012, intitulada **Concílio Vaticano II. 50 anos depois**, disponível em http://bit.ly/REokjn e a edição 425, de 01-07-2013, intitulada *O Concílio Vaticano II como evento dialógico. Um olhar a partir de Mikhail Bakhtin e seu Círculo* e disponível em http://bit.ly/1cUUZfC. (Nota da **IHU On-Line**)

IHU On-Line - Quais as peculiaridades do laicismo de Portugal à luz do caso francês?

Fernando Catroga - Sob o eco do que ia acontecendo na França, o laicismo português formou-se, como movimento, nas últimas décadas do século XIX e inícios de Novecentos, igualmente alimentado por grupos de livre-pensamento, por associações maçônicas, por organizações republicanas, socialistas, anarquistas, e por alguns setores monárquico-liberais mais progressistas. No entanto, e ao contrário da França da III República em crescente industrialização, urbanização e massificação, essa militância teve sempre um cariz vanguardista num país debilmente secularizado, o que não é de espantar, sobretudo numa sociedade dominantemente rural, com o analfabetismo a situar-se à volta dos 80%, e onde a inclusão comunitarista e paroquial dos indivíduos na família alargada, pastoreada pelo clero em aliança, regra geral, com os notáveis locais, era muito forte. Por tudo isto, nos meios mais citadinos e nas elites mais intelectualizadas, a campanha contra a Igreja fez radicar a convicção de que a liberalização e a democratização política, social e cultural do país só seriam realizáveis com a separação das Igrejas tanto do Estado como da Escola.

Laicidade republicana

Este projeto recuperou a memória do antijesuitismo do Marquês de Pombal, do anticongreganismo da Revolução Liberal (a partir de 1834, as ordens religiosas masculinas foram expulsas e os seus bens vendidos em hasta pública), bem como do anti-ultramontanismo e do anticlericalismo em geral, e fez sua a agenda do laicismo livre-pensador à francesa. Por outro lado, a agudização da *questão política*, ligada, nos princípios do século XX, ao crescimento de alguma industrialização, nomeadamente em Lisboa, concentrou na *questão religiosa* todos os demais problemas em litígio: o *político* (Monarquia – tida por traidora do seu passado liberal – ou República), o *social*, o *educativo* (liberdade religiosa, Escola obrigatória, gratuita e laica). E isto explica que, entre as correntes ideológicas que propunham a laicização do Estado e da sociedade, tenha sido a tendência mais radical do republicanismo a conquistar a hegemonia, domínio que veio a culminar na Revolução de 5 de Outubro de 1910. E a prioridade que esta deu ao cumprimento do programa laicizidador representa um sintoma da importância desta *guerra religiosa*, logo traduzida no fato de o novo poder republicano, governando ainda em ditadura revolucionária, ter decretado, em sete meses, leis análogas àquelas que a III República francesa demorou cerca de trinta anos a promulgar.

Nesse curto lapso de tempo, e num país rural e com grande analfabetismo, esmagadoramente católico, foram impostos a separação das Igrejas do Estado, a abolição dos feriados religiosos, o registo civil obrigatório, o divórcio, a expulsão das ordens religiosas, o ensino laico. No fundo, tratou-se do lançamento de uma profunda revolução cultural, rotura que teria de suscitar grandes reações. De certo modo, o cientificismo positivista em que filosoficamente o vanguardismo assinalado se inspirou, não lhe permitiu ver que uma sociedade esmagadoramente católico-clerical e camponesa dificilmente se identificaria com uma política cultural que queria destruir usos e costumes profundamente arraigados nas populações. E, na prática, tal desfasamento levou a que, nesta conjuntura, a laicidade republicana se tivesse afirmado como um laicismo que, em certos momentos, desmentiu o respeito pelas liberdades que apregoava.

Recatolização das elites

Este radicalismo – que, porém, nunca atingiu a intensidade que ganhará no México e na Espanha na década de 1930 – foi-se atenuando com os anos, mas as dificuldades políticas e socias da I República, acentuadas pelos impactos da I Guerra, deram força ao acasalamento das alternativas autoritárias e corporativas com movimentos nacionalistas, recatolicizadores e reclericalizadores das sociedades em que a instauração da ordem liberal e capitalistas arrastou consigo a *questão religiosa.* A queda da I República em 28 de Maio de 1926 e, desde os inícios da década de 1930, a institucionalização do Estado Novo materializaram, política e autoritariamente, esse refluxo, que teve o seu ponto de chegada na Concordata de 1940. Não se pense, contudo, que se regressou ao modelo confessional que existia antes de 1910. Salazar tentou recatolicizar as elites, bem como a educação e a religião civil que tinha sido popularizada desde as últimas décadas do século XIX, mas foi cioso da autonomia da esfera política, o que não deixou de contribuir para a manutenção da separabilidade, embora num clima colaborante com a Igreja Católica.

Estado religiosamente neutro

Posteriormente, o distanciamento crítico do pensamento laico em relação aos excessos do laicismo, bem como o de muitos setores da Igreja face à tradição clericalista da vivência da religião, bem visível após o Concílio Vaticano II, fez com que a existência de amplos consensos em relação aos direitos fundamentais e ao cariz a-confessional do poder político conduzissem, mesmo no momento mais radical da Revolução Democrática de 1974, à secundarização da *questão religiosa* e à manutenção da Concordata, ainda que completada por uma nova lei da liberdade religiosa. O documento de 1940 somente foi revisto para permitir a legalização do divórcio e, mais recentemente, para garantir uma maior equidade entre as várias Igrejas e cultos oficialmente reconhecidos.

Por tudo isto, o Estado democrático português, como o seu antecessor da I República, é religiosamente neutro, mas, no contexto concordatário herdado da ditadura, realidade que é bem diferente daquela que a III República francesa (e a I República portuguesa) construíram. E são as especificidades atuais que me levam a inseri-lo na tipologia comum àqueles países que, depois de terem vivido conjunturas de incidência laicista, e, como reação, de terem sido alvo de políticas recatolicizadoras avivadas por poderes ditatoriais, evoluíram para uma solução de "quase-laicidade".

IHU On-Line - E o caso italiano?

Fernando Catroga - Antes de responder, queremos lembrar que,

nos países do Sul da Europa, onde a conquista da Modernidade teve a oposição de boa parte da Igreja, os próprios Estados católicos – absolutistas, monárquico-constitucionais – ousaram pôr em causa os interesses da Igreja, fosse atacando o monopólio que esta exercia sobre o sistema de educação e ensino (antijesuitismo), fosse nacionalizando, para os privatizar, os bens eclesiásticos (anticongreganismo), fosse para consolidar o princípio da soberania nacional (anti-ultramontanismo). Nos seus registos e tempos próprios, essa orientação encontra-se, desde o século XVIII, em França, em Espanha, em Portugal, na Península Italiana. No entanto, nesta última, depara-se com uma diferença fundamental: como, em boa parte dela, o poder temporal pertencia ao próprio papado, a luta pela criação de um Estado-nação italiano veio acrescentar um vetor que não existe em outros países. É que, no país de Garibaldi, a *guerra religiosa* também foi, após 1848, uma guerra de libertação nacional.

Algumas leis decretadas pelo novo poder italiano nas décadas de 1860 e, sobretudo, a Lei das Garantias, de 1871 e outras, retiraram personalidade jurídica às comunidades religiosas e transferiram para o Estado muitos dos bens que não estavam adstritos ao culto, à educação e à assistência. Tais disposições, tomadas por uma monarquia constitucional católica, mas anatematizada pelo Papa, lançaram as bases da laicidade italiana, embora esta não tenha ido tão longe como as experiências francesa e portuguesa (sobretudo entre 1910 e 1926). Para isso, muito contribuiu a fraqueza de um Estado que desde o *Risorgimento* se edificava sobre um mosaico de dialetos e de autonomias, assim como o arrastamento da *questão romana* (o Papa considerava-se prisioneiro dos Saboias) e a força da própria Igreja, o que permite avançar com esta conclusão: o Estado foi sendo laicizado, sem que a sociedade estivesse secularizada.

Apoio a Mussolini

Por sua vez, o impacto da I Guerra também propiciou, como em Portugal e na França, uma maior aproximação do catolicismo com os ideais patrióticos, passo que surgiu, porém, sob o efeito da humilhação imposta, em Versalhes, pelos vencedores e da ascensão de Mussolini[6] e do seu movimento ao poder. E, com os Acordos de Latrão (1929), o *Duce* não só resolveu a questão do Estado do Vaticano, como taticamente soube ir ao encontro da recatolicização da parte da Itália mais laicizada, concordando com o regresso dos crucifixos e do ensino da religião católica à escola primária pública, com a conferição de personalidade jurídica aos organismos eclesiásticos e às congregações religiosas, com o reconhecimento do valor civil do casamento pela Igreja, com a elevação de festas do calendário religioso a feriados nacionais, com a aceitação da validade dos diplomas em teologia, etc.

Como contrapartida, a Santa Sé comprometeu-se a que a Ação Católica não se transformasse em partido – o mesmo irá acontecer em Portugal – e não teve poder para se opor ao prolongamento de práticas regalistas, como a do controlo, pelo Estado, da nomeação dos bispos e dos curas. Ora, tal aliança teve, no essencial, este resultado: se os Acordos possibilitaram que a Igreja readquirisse antigos privilégios, o certo é que eles também abriram as portas a um maior alargamento da base de apoio a Mussolini. E, ao contrário do que, em Portugal, acontecerá com o Estado Novo de Salazar, o fascismo italiano acabará por colocar o catolicismo e a sua Igreja a funcionar como uma espécie de complemente espiritual coadjuvante de uma "religião civil" imbuída de inspirações pagãs e centrada no culto do *Duce*, onde até o ditador português vislumbrou ecos da tradição cesarista.

Compromisso histórico

Com o fim da II Guerra Mundial, com a República e com a nova Constituição demoliberal de 1948, seria expectável que o legado de Latrão[7] fosse substancialmente alterado, mas isso não aconteceu. A nova ordem, construída sob a égide da Guerra Fria e sob o espetro da ameaça comunista, devido à forte implantação do PCI, contou com o empenhamento de Pio XII[8] na criação de um partido democrata-cristão, força que hegemonizará a vida política italiana até à sua implosão nos finais do século passado. Assim, não obstante a Constituição salvaguardar os princípios da igualdade e da liberdade, o essencial do estipulado nos Acordos manteve-se em vigor durante décadas.

De certo modo, e comparando com a situação na primeira década do século XX, a sociedade italiana do pós-II Guerra secularizou-se rapidamente, mas o mesmo não ocorreu ao nível da laicização do Estado. Só em 1984 foi assinada uma nova versão dos Acordos, fruto de um compromisso histórico celebrado entre a Democracia Cristã e a esquerda laica, e só cinco anos depois uma decisão do Tribunal Constitucional determinou, explicitamente, que a laicidade é um dos princípios supremos do sistema constitucional. Em função do que ficou dito, ter-se-á de aceitar que a experiência italiana, nas suas grandes especificidades, tem hoje mais analogias com as de "quase-laicidade", do que com o modelo francês.

6 **Benito Amilcare Andrea Mussolini** (1883-1945): jornalista e político italino, governou a Itália com poderes ditatoriais entre 1922 e 1943, autodenominando-se Il Duce, que significa em italiano "o condutor". Baseando-se numa filosofia política teoricamente socialista, conseguiu a adesão dos militares descontentes e de grande parte da população, alargou os quadros e a dimensão do partido. Após um período de grandes perturbações políticas e sociais, quando alcançou grande popularidade, guindou-se a chefe do partido, e em 1922 organizou a famosa marcha sobre Roma, um golpe de propaganda. Usando as suas milícias para instigar o terror e combater abertamente os socialistas, conseguiu que os poderes investidos o nomeassem para formar governo. Foi nomeado Primeiro Ministro pelo rei Vítor Manuel III, alcançando a maioria parlamentar e, consequentemente, poderes absolutos. (Nota da **IHU On-Line**)

7 **IV Concilio de Latrão:** um dos maiores concílios ecumênicos medievais. O IV Concílio de Latrão foi convocado pelo papa Inocêncio III através da Bula *Vineam Domini Sabaoth* de 10 de abril de 1213. No encontro, ficou decidido que os cristãos deveriam confessar seus pecados e comungar pelo menos uma vez por ano, na época da Páscoa. (Nota da **IHU On-Line**)

8 **Papa Pio XII** (1876-1958): nascido *Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli*, foi eleito Papa em 2 de março de 1939. Foi o primeiro Papa nascido na cidade de Roma desde 1724. (Nota da **IHU On-Line**)

IHU On-Line - Já várias vezes utilizou a expressão "religião civil". Qual é sua relação com a secularização e a laicidade?

Fernando Catroga - Não será necessário citar Durkheim[9] para reconhecer que as sociedades geram ideias coletivas para reforçarem o seu consenso, e basta convocar as lições da história para se mostrar que as estruturas políticas da velha Grécia e da velha Roma estavam sacralizadas. E o cristianismo, embora defendesse a distinção entre Deus e César, acabou por se aliar ao Império e por subordinar o poder temporal ao espiritual. E nem a autonomização da ética da política, com Maquiavel, nem as várias secularizações do contrato social, dispensaram esse consórcio, como foi o caso de Rousseau[10], pensador que, no contexto do debate acerca da tolerância, propôs o fomento de uma "fé civil", mas avisando que ela não podia ser confundida com a religião dos padres, ou com as religiões políticas greco-romanas, e que, como condição necessária para a interiorização do compromisso dos cidadãos para com as virtudes cívicas, teria de exigir que estes acreditassem na existência de Deus, na imortalidade da alma e no Juízo Final. E, como prática ritual, devia investir na educação moral e cívica, assim como em festas cívicas no espaço público. Só assim seria possível cimentar o consenso social e nacional.

Como se sabe, estas sugestões terão imediatamente duas aplicações bem distintas: a emergência de uma "religião civil" nos EUA, e a aplicação jacobina dos ensinamentos de Rousseau pelo seu discípulo nesta matéria: Robespierre[11]. Depois, receberão ainda outras formas e fundamentos, pluralidade que, porém, não põe em causa esta constatação geral: de uma maneira mais explícita ou mais mitigada, todos os Estados-nação, incluindo os legitimados na soberania popular, ou os que impuseram a separabilidade, geraram "religiões civis".

IHU On-Line - Qual a diferença entre essas "religiões" e as religiões propriamente ditas?

Fernando Catroga - Concordo com aqueles que têm caraterizado as primeiras como um sistema de crenças, mitos, ritos e símbolos que interpretam e definem o sentido da existência humana no seio de uma comunidade de destino, independentemente de postularem, ou não, fundamentos transcendentes e expectativas escatológicas. Por outro lado, elas também se estruturam de acordo coma uma lógica que é mimética e sincrética em relação às Igrejas, ao mesmo tempo que denotam, com mais evidência, a sua origem construída e histórica, característica que, somada à fraqueza das esperanças salvíficas que prometem – quando muito, a imortalidade garantida pela fama –, faz delas uma "religião" mais fria e menos durável do que as segundas.

Explicando melhor: as "religiões civis" plasmam-se em práticas simbólicas que visam, na expressão de Rousseau, "santificar o contrato social", ou mais concretamente, uma entidade coletiva secular – Pátria, Nação, Classe, etc. –, ainda que não convoquem qualquer deidade ou escatologia transcendente e se limitem a glorificar mitos de origem ou de destino manifesto, e a consagrar, à volta de bandeiras, desfiles, oratórias e paradas, hagiografias cívicas e grandes acontecimentos escolhidos para legitimar vocações nacionais e dar sentido e consenso às comunidades politicamente organizadas.

Religião ao contrário

Ela atua, geralmente, de um modo autônomo, coexistente e pacífico para com as Igrejas estabelecidas, podendo ser compatível, nesse caso, com regimes de separabilidade, como acontece com a teística religião civil americana e com a neutra religião civil há muito socializada pelo republicanismo francês. Mas, nos Estados-nação confessionais, as religiões dominantes, comumente, também desempenham funções objetivas de religião civil, sobretudo quando estão intimamente ligadas à conquista da identidade e independência nacionais, como acontece, entre outros casos, por razões bem diversas, em Inglaterra, na Irlanda, na Polônia, na Grécia, ou nos países com Estados confessionais e de forte tradição regalista. E estas experiências só não colidirão com o respeito da liberdade religiosa se a ordem constitucional que as legitima respeitar o cumprimento dos direitos fundamentais do homem e do cidadão.

Em suma, a secularização e a laicidade podem coexistir com as "religiões civis", desde que estas não se afirmem em conflitualidade com as religiões propriamente ditas, procurando substituí-las ou extingui-las. Tal ocorreu nas conjunturas em que vingou o mais radical laicismo, ou lá onde, como nos casos do nazismo e do comunismo, o Estado paganizou-se, ou fez do ateísmo uma religião ao contrário.

Assim, concluímos: se o apelo ao fomento, através do rito e dos símbolos, dos sentimentos de pertença, é um reconhecimento tácito da insuficiência do racionalismo para solidificar e *re-ligar* o contrato social, nenhum comunitarismo, incluindo o propagado pelas "religiões civis", poderá anular a assunção das liberdades fundamentais e do espírito crítico necessários a que a compartilha de ideias e ideais coletivos seja vista como um meio ao serviço da realização da pessoa humana, e não como um holístico fim em si mesmo.

9 **David Émile Durkheim** (1858-1917): conhecido como um dos fundadores da Sociologia moderna. Foi também, em 1895, o fundador do primeiro departamento de sociologia de uma universidade européia e, em 1896, o fundador de um dos primeiros jornais dedicados à ciência social, intitulado L'Année Sociologique. (Nota da **IHU On-Line**)

10 **Jean Jacques Rousseau** (1712-1778): filósofo franco-suíço, escritor, teórico político e compositor musical autodidata. Uma das figuras marcantes do Iluminismo francês, Rousseau é também um precursor do romantismo. As ideias iluministas de Rousseau, Montesquieu e Diderot, que defendiam a igualdade de todos perante a lei, a tolerância religiosa e a livre expressão do pensamento, influenciaram a Revolução Francesa. Contra a sociedade de ordens e de privilégios do Antigo Regime, os iluministas sugeriam um governo monárquico ou republicano, constitucional e parlamentar. Sobre esse pensador confira a edição 415 da revista **IHU On-Line**, de 22-04-2013, intitulada *Somos condenados a viver em sociedade? As contribuições de Rousseau à modernidade política* e disponível em http://bit.ly/YGU1gM. (Nota da **IHU On-Line**)

11 **Maximilien François Marie Isidore de Robespierre** (1758-1794): advogado e político francês, uma das personalidades mais importantes da Revolução Francesa. (Nota da **IHU On-Line**)

Baú da IHU On-Line

Confira algumas das edições da revista ***IHU On-Line*** que trataram sobre temáticas ligadas à política:

- *Somos condenados a viver em sociedade? As contribuições de Rousseau à modernidade política*. Edição 415, de 22-04-2013, disponível em http://bit.ly/YGU1gM
- *Política de alianças: entre a necessidade e os limites*. Edição 398, de 13-08-2012, disponível em http://bit.ly/QvD5EE
- *O mundo moderno é o mundo sem política. Hannah Arendt 1906-1975.* Edição 206, de 27-11-2006, disponível em http://bit.ly/ZJYkrO
- *A política em tempos de niilismo ético*. Edição 197, de 25-09-2011, disponível em http://bit.ly/1dmE0Yh
- *A corrupção política e a rendição à morte*. Edição 149, de 01-08-2005, disponível em http://bit.ly/1dq6HEG
- *O Estado de exceção e a vida nua: A lei política moderna*. Edição 81, de 27-10-2003, disponível em http://bit.ly/cH3OMb

Confira algumas das edições da revista IHU On-Line que trataram sobre temáticas ligadas à religião:

- *O Concílio Vaticano II como evento dialógico. Um olhar a partir de Mikhail Bakhtin e seu Círculo.* Edição 425, de 01-07-2013, disponível em http://bit.ly/1cUUZfC
- *Sementes ao vento: a diáspora das religiões brasileiras no mundo.* Edição 424, de 24-09-2013, disponível em http://bit.ly/15dMPh6
- *Religiões e religiosidades, hoje. Significados e especificidades*. Edição 407, de 05-11-2012, disponível em http://bit.ly/UdTV2r
- *Congresso Continental de Teologia. Concílio Vaticano II e Teologia da Libertação em debate*. Edição 404, de 05-10-2012, disponível em http://bit.ly/SSYVTO
- *Igreja, Cultura e Sociedade*. Edição 403, de 24-09-2012, disponível em http://bit.ly/OXjCNd
- *Concílio Vaticano II. 50 anos depois.* Edição 401, de 03-09-2012, disponível em http://bit.ly/REokjn
- *A grande transformação do campo religioso brasileiro*. Edição 400, de 27-08-2012, disponível em http://bit.ly/MVywqU
- *J. B. Libânio. A trajetória de um teólogo brasileiro. Testemunhos*. Edição 394, de 28-05-2012, disponível em http://bit.ly/KAJFd7
- *O feminino e o Mistério. A contribuição das mulheres para a Mística*. Edição 385, de 19-12-2011, disponível em http://bit.ly/xaDua2
- *O ecumenismo hoje. Uma reflexão teoecológica*. Edição 370, de 22-08-2011, disponível em http://bit.ly/oUhThI
- *Mater et Magistra, 50 anos: Os desafios do Ensino Social da Igreja hoje*. Edição 360, de 069-05-2011, disponível em http://bit.ly/kTYBUr
- *Espiritismo: um fenômeno social e religioso*. Edição 349, de 01-11-2010, disponível em http://bit.ly/NrMrGF
- *Matteo Ricci no Império do Meio. Sob o signo da amizade*. Edição 347, de 18-10-2010, disponível em http://bit.ly/eEhwCq
- *Pentecostalismo no Brasil. Cem anos*. Edição 329, de 17-05-2010, disponível em http://bit.ly/lHJZuB
- *Para onde vai a Igreja, hoje?* Edição 320, de 21,21-2009, disponível em http://bit.ly/ehaGmn
- *Narrar Deus numa sociedade pós-metafísica. Possibilidades e impossibilidades.* Edição 308, de 14-09-2009, disponível em http://bit.ly/13U7lRV
- *Novas comunidades católicas: a busca de espaço.* Edição 307, de 08-069-2009, disponível em http://bit.ly/jMVNKL
- *O futuro que advém. A evolução e a fé cristã segundo Teilhard de Chardin.* Edição 304, de 17-08-2009, disponível em http://bit.ly/158DVnm
- *As religiões da profecia: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo*. Edição 302, de 03-08-2009, disponível em http://bit.ly/fL3FjF
- *Karl Rahner e a ruptura do Vaticano II.* Edição 297, de 15-06-2009, disponível em http://bit.ly/o2e8cX
- *Lutero. Reformador da Teologia, da Igreja e criador da língua alemã.* Edição 280, de 03-11-2008, disponível em http://bit.ly/126sgyj
- *Jesus e o abraço universal.* Edição 248, de 17-12-2007, disponível em http://bit.ly/16z6Pv7
- *O novo ateísmo em discussão.* Edição 245, de 26-11-2007, disponível em http://bit.ly/13NLugg
- *Projeto de Ética Mundial. Um debate.* Edição 240, de 22-10-2007, disponível em http://bit.ly/fcYPFM
- *Francisco. O santo.* Edição 238, de 01-10-2007, disponível em http://bit.ly/oXPcGB
- *Os rumos da Igreja na América Latina a partir de Aparecida.* Uma análise do Documento Final da V Conferência. Edição 224, de 20-06-2007, disponível em http://bit.ly/gGMpe4

O Estado secular e sua base autolegitimadora

A perda da "convincibiliade dos pilares teológicos" sustenta o início da secularização, afirma Hans Georg Flickinger, ao passo que a concepção do tempo em nossa sociedade apresenta-se como "uma cabeça de Janus, que parece inerente à secularização em geral"

Por Márcia Junges

Para o filósofo Hans Georg Flickinger, "o Estado secular deve encontrar sua base legitimadora nele mesmo. Por isso, a democracia liberal vem buscando sua fundamentação, preferencialmente, na ficção do contrato originário dos cidadãos que se submetem ao Estado". Em seu ponto de vista, "o avanço da modernidade tem diretamente a ver com a (re)ocupação de pilares enfraquecidos da religião cristã pelas ideias lançadas em nome do domínio irrestrito da razão humana". Na entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line,** Flickinger acrescenta que a secularização é "um processo cultural, que atinge todas os campos de sociabilidade". Assim, pode ser percebida nas artes, educação e áreas científicas.

Hans Georg Flickinger, é graduado em Direito e doutor em Filosofia pela Universidade de Heidelberg, professor da Universidade de Kassel (Alemanha) e da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Lecionou, também, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. De suas publicações citamos *Reflexion und Darstellung; Ein Beitrag zur Kunsttheorie der Moderne* (Bern: Herbert Lang; Frankfurt/M.: Peter Lang); *Neben der Macht; Begriff und Krise des burgerlichen Rechts* (Frankfurt am Main: Syndikat, 1980), *Marx; nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo* (Porto Alegre: L&PM, 1985), *Marx e Hegel* (Porto Alegre: L&PM, 1986) e *Teoria da auto-organização; as raízes da interpretação construtivista do conhecimento* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994), em colaboração com Wolfgang Neuser.

Confira a entrevista.

IHU On-Line - A secularização atinge outras esferas que não somente o fenômeno religioso?

Hans-Georg Flickinger - Antes de responder a pergunta é necessário esclarecer dois pontos. Primeiro: tratarei da questão de secularização como experiência da cultura ocidental-cristã, deixando de lado os fenômenos comparáveis em outras tradições. Segundo: há quem use o conceito de secularização para qualificar a fase de transição histórica específica entre a Idade Média e o que é entendido, normalmente, como tempo moderno; outros tomam a secularização como fenômeno sistemático, não restrito a um determinado período histórico. Optei pela segunda concepção, que torna mais visível a dinâmica da secularização ao longo dos últimos seis séculos.

Assim desenhado meu uso do conceito, fica mais fácil responder a pergunta. Sem dúvida, a secularização iniciou-se com a perda da convincibilidade dos pilares teológicos, sobre os quais a sociedade medieval havia sido erguida. A descoberta da perspectiva central na pintura, a invenção do método experimental, a postura considerada dogmática da instituição Igreja e, não por último, o surgimento do espírito liberal são apenas uns poucos elementos que levaram ao profundo abalo da ordem político-social. Afirmação da autonomia e liberdade do homem em lugar da ordem prescrita pelos dogmas teológicos, tutelada pela Igreja – eis a palavra de ordem que passou a valer a partir do século XVI. As dúvidas quanto à legitimidade da ideia do Deus-criador abriram o caminho ao experimento do uso da razão humana como referencial legitimador da ordem profana. Com isso, porém, o homem teve de assumir o papel de criador e senhor do mundo; papel este que, como hoje se sabe, ultrapassa suas possibilidades.

Complexo de Deus

Por se tratar de uma radical troca de perspectiva cultural, a assim entendida secularização não é fenômeno restrito ao campo religioso; muito pelo contrário, ela se espalha por todos os campos culturais. Quero

mencionar, entre outros, a psicologia, que enfrenta o que pode ser chamado o "complexo de Deus" (H.-E. Richter) e a fuga do indivíduo no narcisismo; penso na Pedagogia, onde o ideal de levar o educando à autonomia e liberdade corre o risco de perder de vista a ideia de solidariedade como matriz do convívio social; na política, cujos conceitos centrais – soberania, liberdade, legitimidade – têm origem nas ideias e linguagem teológicas. Mesmo a Física não escapa às marcas da secularização, quando tenta remodelar a origem do mundo e comprovar, deste modo, a onipotência do homem como criador. De modo mais ou menos evidente, todas as áreas veem-se contaminadas pela hybris do espírito humano; um espírito que só se entende como efeito da secularização e da substituição de Deus pela razão.

IHU On-Line - Como podemos compreender a secularização do tempo?

Hans-Georg Flickinger - O próprio conceito de secularização dá uma pista. Presente no termo português "século", sua raiz remete ao "saeculum" do latim. Usamos o termo para denominar o período de cem anos. Ele serve de orientação dentro do fluxo em si amorfo do passar do tempo. O ponto de referência para estruturar o tempo na tradição ocidental cristã é o nascimento de Cristo. Falamos de séculos antes e depois de Cristo. Outras culturas apoiam sua orientação temporal em mitos diferentes, criando calendários próprios: os muçulmanos, os judeus. Comum a todas, porém, é a origem da ordem do tempo num mito que aponta, simultaneamente, a um evento e seu efeito infinito. A oscilação entre o "aí e agora" e a ideia de eternidade foi sempre sua marca. Desde sua origem, a filosofia vem se preocupando, por isso, com o status ontológico do tempo, no intuito de torná-lo acessível ao entendimento humano. Após a derrocada da ideia da eternidade divina, a visão secular do tempo reflete-se, sobretudo, na concepção de Kant[1]. Na sua crítica da Metafísica, ele defendeu a tese mais radical possível a esse respeito, fazendo do tempo um momento intrínseco à razão e, assim, uma condição de possibilidade de nosso acesso ao mundo. Kant contribuiu, assim, para a comprovação e garantia da soberania humana em detrimento da soberania divina.

Cabeça de Janus

A apropriação do tempo pelo homem tem efeitos ambíguos. A secularização do tempo não conseguiu apagar a ideia de eternidade; muito pelo contrário, observa-se ao avesso deste mesmo processo um anseio de revitaliza-la. Como exemplo, aponto a experiências que hoje marcam o cotidiano social. Por um lado, tem-se uma sociedade de risco que faz crescer o desejo de viver a imediatez do momento; seu cunho é a "event-society" ou, nas palavras de Christoph Türcke[2], a "sociedade excitada"; e cresce, por outro, simultaneamente o mercado bem sucedido de promessas de eternidade, encenado por uma diversidade de pouco transparente de seitas e comunidades espirituais. Deste modo, a concepção do tempo em nossa sociedade mostra-se como uma cabeça de Janus, que parece inerente à secularização em geral.

IHU On-Line - Há um nexo que une a secularização e o avanço da modernidade? Por quê?

Hans-Georg Flickinger - A resposta é um claro "sim". Mais ainda, a modernidade sequer pode ser pensada sem a passagem do espírito medieval para a modernidade. As caraterísticas principais do que se entende como 'modernidade' são herdadas da Idade Média. Quero lembrar a luta pela autonomia criativa da razão humana, que deveria substituir o Deus cristão como criador da ordem do mundo, e a qual culminou no debate entre os representantes do Idealismo alemão J. G. Fichte[3] e F. W. J. Schelling[4], ao início do século XIX. O "Ego sum qui sum", a assim divulgada auto-revelação de Deus no Velho Testamento, encontrou no "Eu sou Eu" de Fichte sua figura equivalente de fundamentação, cujas dificuldades de autolegitimação racional, entretanto, ficaram logo evidentes. Lembro também a ideia do progresso contínuo quanto ao conhecimento e a instrumentalização da natureza. Essa ideia só pode ser enten-

1 **Immanuel Kant** (1724-1804): filósofo prussiano, considerado como o último grande filósofo dos princípios da era moderna, representante do Iluminismo, indiscutivelmente um dos seus pensadores mais influentes da Filosofia. Kant teve um grande impacto no Romantismo alemão e nas filosofias idealistas do século XIX, tendo esta faceta idealista sido um ponto de partida para Hegel. Kant estabeleceu uma distinção entre os fenômenos e a coisa-em-si (que chamou *noumenon*), isto é, entre o que nos aparece e o que existiria em si mesmo. A coisa-em-si não poderia, segundo Kant, ser objeto de conhecimento científico, como até então pretendera a metafísica clássica. A ciência se restringiria, assim, ao mundo dos fenômenos, e seria constituída pelas formas a priori da sensibilidade (espaço e tempo) e pelas categorias do entendimento. A **IHU On-Line** número 93, de 22-03-2004, dedicou sua matéria de capa à vida e à obra do pensador com o título *Kant: razão, liberdade e ética*, disponível para download em http://migre.me/uNrH. Também sobre Kant foi publicado este ano o **Cadernos IHU em formação** número 2, intitulado *Emmanuel Kant - Razão, liberdade, lógica e ética*, que pode ser acessado em http://migre.me/uNrU. Confira, ainda, a edição 417 da revista **IHU On-Line**, de 06-05-2013, intitulada *A autonomia do sujeito, hoje. Imperativos e desafios*, disponível em http://bit.ly/10v60Ch. (Nota da **IHU On-Line**)

2 **Christoph Türcke** (1948): filósofo alemão, autor de, entre outros *O Louco. Nietzsche e a mania da razão* (São Paulo: Vozes, 1993). (Nota da **IHU On-Line**)

3 **Johann Gottlieb Fichte** (1762-1814): filósofo alemão. Exerceu forte influência sobre os representantes do nacionalismo alemão, assim como sobre as teorias filosóficas de Schelling, Hegel e Schopenhauer. Fichte decidiu devotar sua vida à filosofia depois de ler as três Críticas de Immanuel Kant, publicadas em 1781, 1788 e 1790. Sua investigação de uma crítica de toda a revelação obteve a aprovação de Kant, que pediu a seu próprio editor para publicar o manuscrito. O livro surgiu em 1792, sem o nome e o prefácio do autor, e foi saudado amplamente como uma nova obra de Kant. Quando Kant esclareceu o equívoco, Fichte tornou-se famoso do dia para a noite e foi convidado a lecionar na Universidade de Jena. Fichte foi um conferencista popular, mas suas obras teóricas são difíceis. Acusado de ateísmo, perdeu o emprego e mudou-se para Berlim. Seus Discursos à nação alemã são sua obra mais conhecida. (Nota da **IHU On-Line**)

4 **Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling** (1775-1854): filósofo alemão. Suas primeiras obras são geralmente vistas como um elo importante entre Kant e Fichte, de um lado, e Hegel, de outro. Essas obras são representativas do idealismo e do romantismo alemães. Criticou a filosofia de Hegel como "filosofia negativa". Schelling tentou desenvolver uma "filosofia positiva", que influenciou o existencialismo. Entrou para o seminário teológico de Tübingen aos 16 anos. (Nota da **IHU On-Line**)

dida desde que o homem seja visto como sujeito soberano com o poder de determinar a ordem profana. Não por último vale mencionar a legitimação e instauração do Estado moderno. Há consenso quanto a que essa configuração política se apoia no poder soberano, independente de qualquer instância a ele externa, tal como, por exemplo, da palavra divina. O Estado secular deve encontrar sua base legitimadora nele mesmo. Por isso, a democracia liberal vem buscando sua fundamentação, preferencialmente, na ficção do contrato originário dos cidadãos que se submetem ao Estado; variam apenas os motivos apontados pelos assim chamados contratualistas – desde Hobbes[5] até J.Rawls[6] - para o seu fechamento. Como se vê, o avanço da modernidade tem diretamente a ver com a (re)ocupação de pilares enfraquecidos da religião cristã pelas ideias lançadas em nome do domínio irrestrito da razão humana.

IHU On-Line - Em que medida o desenvolvimento da técnica e a exacerbação de um determinado tipo de racionalismo estão na raiz da secularização?

Hans-Georg Flickinger - Permito-me inverter a sequência colocada na pergunta. Pois acho que a exacerbação da racionalidade instrumental – eis a denominação de Horkheimer[7]/ Adorno[8] – levou inicialmente ao desenvolvimento impetuoso da técnica. Submeter a natureza aos fins do homem exige uma técnica cada vez mais sofisticada. Os defensores dessa racionalidade instrumental legitimam sua opinião mediante a passagem ao início do Velho Testamento, onde consta: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar...." O aviso, tomado a pé-da-letra e fora do contexto mais amplo, impulsionou o aperfeiçoamento dos meios técnicos para cumprir tal missão. No entanto, a partir do momento em que a palavra de Deus, enquanto autor da advertência, perdeu força, o homem passou a ocupar a cena sozinho, confiando no potencial de sua própria razão. A confiança em si mesmo, enquanto ser racional, fez com que os fins por ele formulados, encontrassem apenas limites no estágio de desenvolvimento da técnica. A experiência de limites é, no entanto, incompatível com a postura de onipotência narcísica, de onde nasce o impulso nunca satisfeito de desenvolver tecnologias que fogem, de modo crescente, ao seu controle. Não é de se admirar que essa dinâmica acabe por virar contra o próprio homem como ser ético-moral. Típico para esse estado das coisas é o fato de que a avaliação ética do uso de tecnologias novas segue, na prática, o seu desenvolvimento, ao invés de precedê-lo.

> "A modernidade sequer pode ser pensada sem a passagem do espírito medieval para a modernidade. As caraterísticas principais do que se entende como 'modernidade' são herdadas da Idade Média"

IHU On-Line - Até que ponto é correto e coerente aproximar secularização e niilismo? Trata-se de fenômenos que se realimentam?

Hans-Georg Flickinger - Focalizo a pergunta no niilismo moderno, deixando de lado o niilismo grego que, enquanto epistemológico, foi interpretado como ceticismo radical. Se tomarmos o niilismo epistemológico moderno, não vejo o vínculo com as experiências da secularização. Ao contrário, as experiências mostram a continuidade entre a tradição teológico-medieval e o espírito iluminista no que se refere ao interesse de legitimar o conhecimento. Ao invés de contestar qualquer fundo último de legitimação do saber - como o faz o niilismo –, o cientificismo moderno insiste em revelá-lo e legitimá-lo. A mera troca de instâncias fundamentadoras – Deus substituído pela razão – não muda o projeto. Minha resposta seria outra se a concepção de modernidade tivesse fracassado em definiti-

5 **Thomas Hobbes** (1588 – 1679): filósofo inglês. Sua obra mais famosa, *O Leviatã* (1651), trata de teoria política. Neste livro, Hobbes nega que o homem seja um ser naturalmente social. Afirma, ao contrário, que os homens são impulsionados apenas por considerações egoístas. Também escreveu sobre física e psicologia. Hobbes estudou na Universidade de Oxford e foi secretário de Sir Francis Bacon. A respeito desse filósofo, confira a entrevista *O conflito é o motor da vida política*, concedida pela Profa. Dra. Maria Isabel Limongi à edição 276 da revista **IHU On-Line**, de 06-10-2008. O material está disponível em http://bit.ly/bDUpAj. (Nota da **IHU On-Line**)

6 **John Rawls** (1921-2002): filósofo, professor de Filosofia Política na Universidade de Harvard, autor de Uma *teoria da justiça* (São Paulo: Martins Fontes, 1997); *Liberalismo Político* (São Paulo: Ática, 2000); e O *Direito dos Povos* (Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2001). A IHU On-Line número 45, de 02-12-2002, dedicou sua matéria de capa a John Rawls, sob o título *John Rawls: o filósofo da justiça*, disponível para download em http://bit.ly/bf90Gu. Confira, ainda, o 1° dos **Cadernos IHU Ideias**, intitulado *A teoria da justiça de John Rawls*, de autoria do Prof. Dr. José Nedel e disponível para download em http://bit.ly/9OaBiu. (Nota da **IHU On-Line**)

7 **Max Horkheimer** (1895-1973): filósofo e sociólogo alemão, conhecido especialmente como fundador e principal pensador da Escola de Frankfurt e da teoria crítica. (Nota da **IHU On-Line**)

8 **Theodor Wiesengrund Adorno** (1903-1969): sociólogo, filósofo, musicólogo e compositor, definiu o perfil do pensamento alemão das últimas décadas. Adorno ficou conhecido no mundo intelectual, em todos os países, em especial pelo seu clássico Dialética do Iluminismo, escrito junto com Max Horkheimer, primeiro diretor do Instituto de Pesquisa Social, que deu origem ao movimento de idéias em filosofia e sociologia que conhecemos hoje como Escola de Frankfurt. Sobre Adorno, confira a entrevista concedida pelo filósofo Bruno Pucci à edição 386 da Revista **IHU On-Line**, intitulada "Ser autônomo não é apenas saber dominar bem as tecnologias", disponível para download em http://bit.ly/GCSKj1. A conversa foi motivada pelo palestra *Theodor Adorno e a frieza burguesa em tempos de tecnologias digitais*, proferida por Pucci dentro da programação do Ciclo Filosofias da Intersubjetividade. (Nota da **IHU On-Line**)

vo; uma tese já defendida pela visão pós-moderna – à qual, porém, não me alinho irrestritamente.

Isso muda, entretanto, quando falamos do niilismo ético-moral e da tese nietzschiana da desvalorização dos valores superiores. Na medida em que o domínio da racionalidade instrumental, como efeito da secularização, se impõe na sociedade, os princípios ético-morais tornam-se meros epifenômenos da lógica econômico-material. Não é mais o homem que decide sobre os princípios de avaliação de sua atuação; menos ainda, sobre a legitimidade desses princípios. Falar, aí, de princípios ético-morais em sentido estrito, isto é, determinados pelo próprio homem, seria um equívoco. Em termos do niilismo ético-moral pode-se, portanto, falar de uma certa retro-alimentação dos efeitos da secularização e da visão niilista.

IHU On-Line - Em que aspectos a secularização está em processo?

Hans-Georg Flickinger - O campo que aí se destaca é, sem dúvida, a política. A luta em vários Estados ocidentais pela validade constitucional do princípio de laicidade prossegue. Penso, por exemplo, na Tur-quia ou nos Estados do Magreb, onde essa luta está sendo travada abertamente. Porém, a questão preocupa também democracias tradicionais como os EUA, a Alemanha e, recentemente, o Brasil. Embora com regras constitucionais claras, vêm se organizando nestes países correntes religiosas fortes no intuito de influenciar diretamente as decisões político-sociais, tanto em nível da legislação, quanto na área administrativa. Esses processos levam-me a pensar que a secularização seja um traço inscrito na lógica interna do Estado moderno e que, por isso mesmo, causará sempre tensões e conflitos.

Outra área de tensão: às vezes subestimada, a organização do campo social continua sofrendo com o debate acerca da secularização. O que aí incomoda é o princípio de subsidiariedade. Em consequência da separação dos campos de responsabilidade entre Estado e Igreja, esse princípio dá às instituições filantrópicas, sobretudo àquelas vinculadas à Igreja, a preferência quanto à articulação e execução das políticas sociais. Embora em grande parte financiado pelo orçamento público, o trabalho social dessas instituições é aproveitado como plataforma para a divulgação controlada das respectivas ideologias.

> "De modo mais ou menos evidente, todas as áreas veem-se contaminadas pela hybris do espírito humano; um espírito que só se entende como efeito da secularização e da substituição de Deus pela razão"

Como já disse antes, a secularização é um processo cultural, que atinge todas os campos de sociabilidade. Ele atinge tanto as artes – como o conflito em torno da caricatura de Maomé -, quanto a educação – a presença de crucifixos na sala de aula – e áreas científicas como a biologia, onde a luta entre Criacionismo e Darwinismo esquenta as cabeças.

IHU On-Line - Tomando em consideração a laicidade, como podemos compreender a imanentização do Estado, ou ainda, as raízes teológicas da política?

Hans-Georg Flickinger - Ao falar do contratualismo, lembrei o modelo preferido para legitimar o moderno Estado liberal. O modelo resulta da tentativa de auto-fundamentar o poder político fazendo do povo a fonte exclusiva da soberania. Com o modelo proposto pelos contratualistas duas demandas deveriam ser cumpridas: a destituição de Deus como fundo último da ordem profana e a imanentização da fonte da soberania no próprio Estado. Eis o raciocínio que me parece sustentar, em última instância, o princípio de laicidade. A preocupação com o fundo, do qual se alimenta a ideia de soberania política traz consigo, de modo como que natural, a referência à ideia da soberania divina. A soberania divina, expressa pela palavra do Deus-criador e dogma aceito ao longo da Idade Média, aponta a dois aspectos a serem levados em consideração: qualquer ideia de soberania remete à necessária unidade da vontade; e ela precisa de sua autolegitimação. São as duas reivindicações que restam para a fundamentação da soberania política e as quais esta tem de cumprir.

IHU On-Line - Nesse contexto, qual é a contribuição de Hans Blumenberg[9], Carl Schmitt[10] e Karl Löwith[11] para compreender as raízes teológicas da política?

Hans-Georg Flickinger - Cada um destes autores escolheu um acesso diferente às experiências da secularização. A descoberta da ruptura radical da escatologia cristã com a ideia de história, defendida pelos gregos, levou Karl Löwith a investigar o futuro dessa visão cristã na concepção moderna de história. O resultado dessa investigação resume-se na tese de que o mito moderno do progresso histórico representa, na verdade, o resíduo da escatologia teológica. Com isso, o autor lança o olhar à secularização a partir da filosofia de história. Hans Blumenberg, o especialista daquela passagem da Idade Média para a época renascentista, deu uma interpretação sistemática da secularização ao

9 **Hans Blumenberg** (1920-1996): filósofo alemão autor de, entre outros, *Die Legitimität der Neuzeit* (2ª.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988), traduzido para o francês como *La legitimité des Temps Modernes* (Paris: Gallimard, 1999). (Nota da **IHU On-Line**)

10 **Carl Schmitt** (1888-1985): jurista e cientista político alemão. A **IHU On-Line** 139, de 2-05-2005, publicou o artigo O pensamento jurídico-político de Heidegger e Carl Schmitt. A fascinação por noções fundadoras do nazismo. (Nota da **IHU On-Line**)

11 **Karl Löwith** (1897-1973): filósofo alemão. Sua obra mais famosa é *Von Hegel zu Nietzsche* (Stuttgart, Kohlhammer, 1958). (Nota da **IHU On-Line**)

afirmar que esse processo consistiria na transformação de conteúdos originalmente teológicos em conteúdos seculares. A secularização deveria ser vista como tentativa de dar respostas às perguntas não respondidas adequadamente pela teologia, as quais, porém, permanece, sem respostas.

Nas trilhas de Blumenberg, Carl Schmitt – o jurista e filósofo com simpatias explícitas pela ideia do Estado forte – chegou a destacar a contribuição da tradição teológica na esfera do político. Sua tese radical é a de que os modernos conceitos políticos representariam conceitos teológicos secularizados. Mais ainda: existiria, segundo ele, uma interconexão sistemática entre pressuposições teológicas e políticas. Embora com focos e argumentos diferentes, os três autores chegaram ao mesmo diagnóstico.

IHU On-Line - Em que medida é plausível um Estado neutro, como aquele apontado por Carl Schmitt, no contexto da laicidade e da intrincada relação entre política e economia?

Hans-Georg Flickinger - O diagnóstico do "Estado neutro", feito por Carl Schmitt, tem a base na perda do espaço autônomo do político. Segundo o autor, o modelo da democracia parlamentar passa o poder de decisão política às mãos de parlamentares que, ao invés de ver no bem comum o objetivo supremo da política, colocam seus interesses – enquanto grupos economicamente potentes da sociedade - em primeiro lugar. Dentro de um tal modelo (de democracia parlamentar), uma instância política una e independente seria uma indicação negativa, pois a sociedade liberal é composta por uma diversidade infinita de interesses e não há nela o que seria essencial para a democracia verdadeira, a saber, um mínimo de homogeneidade da população. Quem quisesse vencer a batalha política precisaria, segundo Schmitt, da maioria quantitativa de votos. A legalidade procedural seria a condição suficiente para legitimar o conteúdo das decisões. Com isso, porém, o "Estado de legislação" (Gesetzgebungsstaat) estaria apenas disfarçando interesses parciais – na sua maioria econômicos - como interesses comuns. O Estado ficaria, neste caso, como que em cima do muro, ou seja, politicamente neutro. Tratar-se-ia, na verdade, de uma despotencialização do Estado como representante de uma vontade soberana. Diante deste diagnóstico não surpreende que Schmitt tivesse criticado a democracia parlamentar e pleiteado em favor de um "Estado forte".

> "Afirmação da autonomia e liberdade do homem em lugar da ordem prescrita pelos dogmas teológicos, tutelada pela Igreja – eis a palavra de ordem que passou a valer a partir do século XVI"

O princípio de laicidade só reforçaria essa lógica, porque com a exclusão da religião exclui-se um referencial importante de sustentação das diretrizes tradicionais da sociabilidade, tais como a solidariedade, o amor do próximo, a justiça social e outros.

IHU On-Line - Até que ponto pode-se situar em Maquiavel[12] as raízes da laicidade?

Hans-Georg Flickinger - São duas razões que nos levam a buscar as raízes da laicidade na filosofia política de Maquiavel. Primeiro: a concepção do poder político não remete a um princípio último de sua legitimação, senão baseia-se em investigações empíricas da época em que se exerce; fica descartado o recurso a qualquer emanação divina do poder. Segundo: o príncipe como líder político coloca-se acima de todas as outras fontes de poder, inclusive da Igreja. Maquiavel desenhava, com isso, uma demarcação clara entre o poder profano e o da Igreja. Não por acaso a publicação de *O príncipe* desencadeou uma polêmica em torno a sua posição; polémica esta, expressa na ideia de um "príncipe cristiano", vinculando-se, assim, a legitimação do poder político às diretrizes cristãs. Todavia, para mim não fica claro se o autor de *O príncipe* delimita o poder político profano apenas em relação ao poder da instituição Igreja, ou se sua delimitação atinge também a religião como ideologia. Neste contexto, quero lembrar um outro autor político, Jean Bodin[13], cuja argumentação acerca da soberania política profana contribui muito para esse debate.

IHU On-Line - Gostaria de acrescentar algum aspecto não questionado?

Hans-Georg Flickinger - Como que ao avesso da dinâmica de modernização da sociedade hodierna, o fenômeno de secularização vem acompanhando todo processo da implementação do espírito liberal. A ressureição dos diversos fundamentalismos até mesmo dentro da religião cristã reforça essa observação, que, radicalizada, leva-me a defender a tese de que quanto mais intensos forem os impulsos do espirito (neo)liberal, maior há de mostrar-se também a demanda de um referencial religioso qualquer. O que trará sempre de novo à presença a questão do papel sistemático da secularização no mundo de hoje.

12 **Nicolau Maquiavel** (1469-1527): historiador, filósofo, dramaturgo, diplomata e cientista político italiano do Renascimento. É reconhecido como fundador da ciência política moderna por escrever sobre o Estado e o governo como realmente são, e não como deveriam ser. Separou a ética da política. Sua obra mais famosa, *O Príncipe*, foi dedicada a Lourenço de Médici II. (Nota da **IHU On-Line**)

13 **Jean Bodin** (1530-1596): jurista francês, membro do Parlamento de Paris e professor de Direito em Toulouse. É considerado por muitos o pai da Ciência Política devido a sua teoria sobre soberania. Baseou-se nesta mesma teoria para afirmar a legitimação do poder do homem sobre a mulher e da monarquia sobre a gerontocracia. (Nota da **IHU On-Line**)

O nexo entre política do reconhecimento e secularização

Para Luiz Bernardo Leite Araújo, ambos fenômenos "se colocam a partir de uma realidade política caracterizada pela tendência natural a um desacordo razoável entre os indivíduos quanto à definição do bem viver"

Por Márcia Junges

"Contrapondo-se à cegueira de um liberalismo insensível às diferenças, a política do reconhecimento reivindica, para além dos iguais direitos jurídicos e políticos, aos quais foram adicionados elementos sociais e econômicos ao longo do século passado, a incorporação de direitos culturais como realização mais acabada, digamos, do princípio da igualdade afirmado pelos regimes democráticos modernos". A reflexão é do filósofo Luiz Bernardo Leite Araújo na entrevista que concedeu, por e-mail, à **IHU On-Line.** Em seu ponto de vista, Taylor afirma, ao modo de Rawls, que estamos "condenados a viver em um 'consenso sobreposto', quer dizer, que a coesão social nas democracias modernas, caracterizadas pela diversidade de perspectivas religiosas, filosóficas e morais que se chocam e se fragilizam mutuamente, depende de uma ética da cidadania firmada por comunidades cujas razões divergem umas das outras, requerendo uma justiça política equidistante das diferentes posições e uma linguagem pública isenta de premissas extraídas de uma ou outra forma de crença e também - o que é importante - de descrença".

Graduado em Filosofia pela Faculdades Associadas do Ipiranga, é mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio e doutor e pós-doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain, na Bélgica, com a tese *Modernité, Raison Communicationnelle et Tradition. Un essai de systématisation de la théorie critique de la religion chez Jürgen Habermas*. Na Universidade do Estado de Nova Iorque e na Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC cursou pós-doutorado. Leciona no Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ e é autor, entre outros, de *Religião e Modernidade em Habermas* (São Paulo: Edições Loyola, 1996) e *Pluralismo e Justiça: Estudos sobre Habermas* (São Paulo: Edições Loyola, 2010).

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Qual é a diferença entre laicidade e secularização? E o que podemos compreender por pós-secularismo?

Luiz Bernardo Leite Araújo - São termos aparentados, muitas vezes utilizados como sinônimos. A secularização é algo mais abrangente, comportando um processo multifacetado no qual a laicidade é um componente importante. Este último conceito, até mesmo por sua costumeira utilização a partir do contexto republicano francês (*laïque*, *laïcité*), remete principalmente ao aspecto político de uma teoria da secularização. Como demonstra Charles Taylor, em sua monumental obra *Uma Era Secular*, o "secular" é uma categoria que se desenvolveu dentro da cristandade latina, remetendo ao tempo profano ou mundano (*saeculum*) em contraste com tudo aquilo que se referia ao eterno, sagrado, constituindo um termo de uma díade cujo significado foi sendo transformado à medida que seu contraponto se alterava, de maneira que a separação clara entre uma ordem imanente e outra transcendente, de cunho eminentemente religioso, preparou paradoxalmente o terreno para uma afirmação de autossuficiência do secular. Assim, a laicidade traduz, sobretudo, a doutrina política da separação entre Igreja e Estado, uma espécie de viga mestra da secularização moderna, não sendo demasiado lembrar que as revoluções americana e francesa deram lugar a dois modelos narrativos distintos, quer no sentido de distanciamento entre as instituições governamentais e as instituições religiosas, quer no sentido de controle das primeiras sobre as segundas.

Sobrecargas

O termo pós-secularismo é de uso mais recente, correspondendo a

uma mudança de mentalidade segundo a qual a autocompreensão secular da modernidade, que em princípio não é colocada em questão malgrado as interpretações divergentes, não deveria ser norteada pelo secularismo ou laicismo enquanto ideologia ou visão de mundo. A ideia adquiriu importância crescente nas discussões acadêmicas atuais, em parte devido à influência do pensamento de Jürgen Habermas[1], o qual em sua obra *Entre Naturalismo e Religião* usa a expressão para denotar sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião, de sua relevante contribuição para a vida política, da necessidade de eliminar sobrecargas mentais e psicológicas desmesuradas para cidadãos crentes, e ainda do imperativo de acomodação das vozes religiosas na esfera pública democrática. Não é muito diferente, resguardadas as diferenças conceituais, da ênfase de Taylor num novo sentido de secularidade que permita compreender as condições em que se dão a aspiração humana de completude e a relação com a transcendência em uma época caracterizada pela erosão da certeza imediata e pelo fim da fé religiosa ingênua, ou seja, para além dos significados tradicionais da secularidade como esvaziamento da religião no espaço público e como declínio das crenças e das práticas religiosas.

IHU On-Line - Sendo a democracia "herdeira" política do cristianismo, na concepção de Nietzsche[2], como podemos compreender o fenômeno da laicidade?

Luiz Bernardo Leite Araújo - É de fato inquestionável, a meu ver, essa afinidade eletiva, para utilizar um termo tão caro a Max Weber, entre os ideais cristãos de igualdade entre todos os seres humanos, porque criados à imagem e semelhança de Deus, de responsabilidade solidária pelo destino de cada um, de uma moral da consciência individual autônoma e emancipada - entre outros que poderiam se resumir na ideia de dignidade humana -, e os princípios básicos das democracias liberais modernas. Por outro lado, onde tal ordem democrática se impôs, ela não resultou de uma relação harmônica entre poderes mundano e supramundano, mas de uma tensão permanente entre a religião e as diversas esferas de ação e de pensamento. Daí a importância dos estudos weberianos sobre a emergência da modernidade como processo de racionalização e de desencantamento do mundo, mutuamente relacionados. Ora, um aspecto saliente dessa análise é exatamente o da progressiva diferenciação e autonomização das esferas de valor nas sociedades modernas secularizadas, nas quais a laicização da autoridade política está vinculada à instauração de um pluralismo religioso e à adoção de um regime de tolerância entre credos e doutrinas divergentes. É por essa razão, no fundo, que John Rawls, na obra *O Liberalismo Político*, enuncia como o problema fundamental da filosofia política moderna a possibilidade ou não da existência de uma sociedade democrática formada por pessoas razoáveis que se encontram, no entanto, profundamente divididas por doutrinas religiosas, filosóficas e morais concorrentes e incompatíveis entre si. A secularidade é, nesse sentido, uma resposta do Estado democrático à ampla diversidade de crenças, religiosas e não religiosas.

IHU On-Line - Quais são os principais aspectos que mudam na política a partir da perspectiva da laicidade?

Luiz Bernardo Leite Araújo - São vários os aspectos, mas todos eles derivados da grande mudança representada pela perda, ou ao menos pelo descrédito, das metanarrativas de legitimação do poder político. Trata-se da questão espinhosa da justificação normativa de princípios que devem reger a estrutura básica de uma comunidade política, sabendo-se de antemão que tais princípios não podem estar baseados em concepções do bem sujeitas à controvérsia entre cidadãos que se veem como livres e iguais. Em outras palavras, qual é o modelo aceitável de justificação de uma concepção independente ou autônoma de justiça política no contexto irremediavelmente pluralista da modernidade? Há uma convergência notável entre os autores citados quanto à centralidade do recorrente problema teológico-político relacionado à coerência dos ideais fundamentais das sociedades

1 **Jürgen Habermas** (1929): filósofo alemão, principal estudioso da segunda geração da Escola de Frankfurt. Herdando as discussões da Escola de Frankfurt, Habermas aponta a ação comunicativa como superação da razão iluminista transformada num novo mito que encobre a dominação burguesa (razão instrumental). Para ele, o logos deve contruir-se pela troca de ideias, opiniões e informações entre os sujeitos históricos estabelecendo o diálogo. Seus estudos voltam-se para o conhecimento e a ética. Confira no site do IHU, www.unisinos.br/ihu, editoria *Notícias do dia*, o debate entre Habermas e Joseph Ratzinger, o Papa Bento XVI. Habermas, filósofo ateu, invoca uma nova aliança entre fé e razão, mas de maneira diversa como Bento XVI propôs na conferência que realizou em 12-09-2006 na Universidade de Regensburg. (Nota da **IHU On-Line**)

2 **Friedrich Nietzsche** (1844-1900): filósofo alemão, conhecido por seus conceitos além-do-homem, transvaloração dos valores, niilismo, vontade de poder e eterno retorno. Entre suas obras figuram como as mais importantes *Assim falou Zaratustra* (9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998), *O anticristo* (Lisboa: Guimarães, 1916) e *A genealogia da moral* (5. ed. São Paulo: Centauro, 2004). Escreveu até 1888, quando foi acometido por um colapso nervoso que nunca o abandonou, até o dia de sua morte. A Nietzsche foi dedicado o tema de capa da edição número 127 da **IHU On-Line**, de 13-12-2004, intitulado *Nietzsche: filósofo do martelo e do crepúsculo*, disponível para download em http://migre.me/s7BB. Sobre o filósofo alemão, conferir ainda a entrevista exclusiva realizada pela **IHU On-Line** edição 175, de 10-04-2006, com o jesuíta cubano Emilio Brito, docente na Universidade de Louvain-La-Neuve, intitulada *"Nietzsche e Paulo"*, disponível para download em http://migre.me/s7BH. A edição 15 dos Cadernos IHU em formação é intitulada *O pensamento de Friedrich Nietzsche*, e pode ser acessada em http://migre.me/s7BU. Confira, também, a entrevista concedida por Ernildo Stein à edição 328 da revista **IHU On-Line**, de 10-05-2010, disponível em http://migre.me/FC8R, intitulada *O biologismo radical de Nietzsche não pode ser minimizado*, na qual discute ideias de sua conferência *A crítica de Heidegger ao biologismo de Nietzsche e a questão da biopolítica*, parte integrante do **Ciclo de Estudos Filosofias da diferença** - Pré-evento do **XI Simpósio Internacional IHU: O (des)governo biopolítico da vida humana**. Na edição 330 da Revista **IHU On-Line**, de 24-05-2010, leia a entrevista ***Nietzsche, o pensamento trágico e a afirmação da totalidade da existência*, concedida pelo Prof. Dr. Oswaldo Gia**coia e disponível para download em http://migre.me/Jzvg. Na edição 388, de 09-04-2012, leia a entrevista ***O amor fati como resposta à tirania do sentido***, com Danilo Bilate, disponível em http://bit.ly/HzaJpJ. (Nota da I**HU On-Line)**

democráticas modernas quando divorciados de suas origens religiosas. É curioso observar, por exemplo, que Taylor afirma, ao modo de Rawls, estarmos condenados a viver em um "consenso sobreposto", quer dizer, que a coesão social nas democracias modernas, caracterizadas pela diversidade de perspectivas religiosas, filosóficas e morais que se chocam e se fragilizam mutuamente, depende de uma ética da cidadania firmada por comunidades cujas razões divergem umas das outras, requerendo uma justiça política equidistante das diferentes posições e uma linguagem pública isenta de premissas extraídas de uma ou outra forma de crença e também - o que é importante - de descrença. Bastante similar é a contenda ocorrida em 2004 entre Habermas e o então Cardeal Joseph Ratzinger[3], hoje Papa Emérito Bento XVI, acerca dos fundamentos morais pré-políticos de um Estado livre, na qual o pensador laico, como se poderia esperar, defende uma justificação pós-metafísica e não religiosa das bases normativas da democracia constitucional.

IHU On-Line - A partir do horizonte da laicidade, como podemos compreender a consolidação e representatividade da bancada evangélica no Congresso brasileiro?

Luiz Bernardo Leite Araújo - Talvez existam motivos para preocupação no tocante a uma possível instrumentalização do político pelo religioso, ou vice-versa, mas eu penso que deveríamos desdramatizar o assunto. Há um sem número de interesses que levam à convergência mais ou menos sistemática entre os agentes políticos, não é mesmo? E isso não apenas no Brasil, como se pode ver no caso recente da não aprovação pelo Senado dos Estados Unidos da emenda proposta pelo presidente Barack Obama visando a um maior controle sobre a venda de armas naquele país, rejeição que contou com o apoio de alguns senadores democratas, do partido de Obama, embora saibamos da maior proximidade dos senadores republicanos com a poderosa e extremista Associação Nacional do Rifle americana. Poderíamos multiplicar os exemplos, alguns mais outros menos noviços, aqui e alhures, para simplesmente ressaltar que a existência de uma bancada desse ou daquele tipo não é o problema, e sim a eficácia dos mecanismos democráticos de controle institucional. Tudo vai depender, nessa indagação, de como se compreende o horizonte da laicidade. Evidentemente, se ele for tomado como exclusão mútua entre religião e política, pautada na visão de acordo com a qual as doutrinas religiosas não deveriam desempenhar nenhum papel em discussões políticas e em tomadas de decisões públicas, a formação de uma bancada evangélica, ou de qualquer outro segmento religioso, seria preocupante e até mesmo ilegítima. Nesse caso, contudo, teríamos de adotar uma interpretação assaz restritiva da ideia de razão pública, sobre a qual pesaria o ônus de uma distribuição assimétrica dos deveres recíprocos da cidadania democrática. É claro que há restrições importantes, mas elas não deveriam onerar particularmente os cidadãos religiosos, e é mister que sejam definidos com clareza os fóruns nos quais se aplicam com justeza as restrições da razão pública democrática, o que de resto também é motivo de desacordo entre os estudiosos.

"Talvez existam motivos para preocupação no tocante a uma possível instrumentalização do político pelo religioso, ou vice-versa, mas eu penso que deveríamos desdramatizar o assunto"

IHU On-Line - Em que sentido há um nexo entre laicidade e liberalismo? Esta é uma das premissas que fundamenta esse sistema político? Por quê?

Luiz Bernardo Leite Araújo - É possível supor um regime secular que não seja liberal, mas certamente o liberalismo possui como uma de suas premissas básicas a laicidade. Isso porque o liberalismo se apresentou, desde suas origens históricas, como uma nova possibilidade de sociedade não mais interpretada como unida por suas doutrinas abrangentes - religiosas, filosóficas, morais - e seus amplos valores em torno de todos os aspectos da existência humana, e sim por sua concepção política de justiça que presumivelmente poderia contar com a adesão dessas doutrinas na medida de sua razoabilidade, funcionando assim como base de um acordo público respeitoso das liberdades individuais e da diversidade das visões particulares do bem. A ideia de "laicidade" ou "secularidade" tornou-se um componente essencial de uma nova concepção política fundada em alguns princípios básicos compartilhados por cidadãos que divergem em suas crenças religiosas e não religiosas, as quais aspiram notadamente à verdade inteira. Voltando a Taylor, embora o termo "secular" não exclua necessariamente a dimensão religiosa, sendo inclusive - como já apontado - uma categoria que tem sua origem na cristandade latina, a ordem moral moderna se desenvolve dentro de uma estrutura imanente, distinta e separada de uma ordem transcendente da qual se torna progressiva e lentamente independente.

3 **Joseph Ratzinger:** teólogo alemão chamado Joseph Ratzinger, de 2005 a 2013 assumiu o trono de Pedro sob o nome de Papa Bento XVI e hoje é chamado de Papa Emérito. Autor de uma vasta e importante obra teológica, tem como um dos seus livros fundamentais *Introdução ao cristianismo* (São Paulo: Loyola, 2006). Renunciou em fevereiro de 2013 ao pontificado. Sobre esse fato confira o seguinte material publicado pelas **Notícias do Dia** do site do Instituto Humanitas Unisinos - IHU, em 03-03-2013: *Conjuntura da Semana. Bento XVI. As primeiras avaliações de um pontificado*, disponível em http://bit.ly/XkPinw. (Nota da **IHU On-Line**)

IHU On-Line - Em que medida os valores que norteiam a vida social moderna se baseiam em critérios seculares?

Luiz Bernardo Leite Araújo - Eu faria uma distinção entre vida social e vida política, limitando a querela sobre a qual nos ocupamos ao domínio do político, isto é, à questão rawlsiana de como as doutrinas abrangentes dos mais diversos tipos - religiosas e seculares - podem coexistir e cooperar de modo razoável e justo numa democracia constitucional, ou ainda quais são os pressupostos comuns para uma atuação aceitável dessas doutrinas distintas e incompatíveis na esfera pública. Por óbvio, não é uma questão de fácil solução, porquanto o pomo de discórdia reside na compatibilidade pelas razões corretas de uma concepção política liberal e não religiosa com as doutrinas abrangentes razoáveis não liberais e religiosas. Que estas últimas existam, tenham atuação destacada na vida política e possam exercer seu direito de cidadania não está em discussão. Nesse sentido, Rawls é incisivo quanto à aplicação da razão pública a elementos constitucionais essenciais e a questões de justiça básica da "cultura política pública", que diz respeito à sociedade política onde os cidadãos agem como se fossem legisladores, em contraste com a "cultura de fundo", formada pelas instituições e associações da sociedade, como a família, empresas, igrejas, universidades, sindicatos, entre outras, cuja cultura do social - e não do político - é permeada por razões não públicas, e nessa medida não estão sujeitas aos limites da razão pública, salvo quando afetam direitos e liberdades fundamentais da cidadania. Em suma, se os critérios seculares se definem por um tipo de argumentação que se baseia em doutrinas não religiosas abrangentes, eles fogem ao escopo de uma concepção puramente política que se encontra dentro dos limites do conteúdo da razão pública, estando sujeitos às mesmas restrições impostas pelo critério de reciprocidade democrática. Evita-se assim, uma identificação abusiva entre "razão pública" e "razão secular".

IHU On-Line - Quais são os nexos entre o racionalismo da ética argumentativa em face da secularização moderna?

> "A secularidade é, nesse sentido, uma resposta do Estado democrático à ampla diversidade de crenças, religiosas e não religiosas"

Luiz Bernardo Leite Araújo - Uma hipótese fundamental da teoria habermasiana da modernidade, que pode ser encontrada em sua obra *Teoria do Agir Comunicativo*, é a de uma dissociação do *medium* da comunicação, correspondente à separação entre as esferas do sagrado e do profano. O simbolismo religioso é interpretado como uma raiz pré-linguística do agir comunicativo, expressando um consenso normativo tradicional estabelecido e renovado na prática ritual. Tal consenso constitui o núcleo arcaico da integração social. A ideia de "verbalização" do sagrado - que traduz uma laicização racional do vínculo social primitivo na força ilocucionária da linguagem profana, uma espécie de fluidificação comunicativa do consenso religioso básico - significa, para Habermas, uma dominação progressiva do agir comunicativo: as funções elementares de reprodução simbólica do mundo da vida, originariamente preenchidas pelo rito e fundadas no domínio sacral, seriam paulatinamente transferidas para a comunicação linguística. Ora, a ideia de desencantamento do âmbito sacral é desenvolvida particularmente com base na evolução do direito e da moral, desde a imbricação entre a ética mágica e o direito revelado das sociedades arcaicas, passando por certa distinção entre a ética da lei e o direito tradicional, até a separação entre as éticas da convicção e da responsabilidade e o direito formal das sociedades modernas. Ainda segundo essa leitura, a moral autônoma e o direito positivo se diferenciam e passam a constituir uma relação de complementaridade recíproca após o desmoronamento dos fundamentos sagrados da normatividade. Assim, no contexto de uma substituição da autoridade da fé pela autoridade de um consenso racional visado pela comunicação, a moral é, dentre as esferas culturais de valor - cuja diferenciação entre elas e a autonomização de cada uma delas na modernidade é assinalada com veemência por Habermas -, a mais importante a ser considerada. A posição sustentada por ele é a de uma ética argumentativa que retoma a substância das tradições religiosas sob uma forma profana, isto é, uma teoria moral que visa traduzir, em linguagem racional e secularizada, as exigências próprias das éticas da convicção, outrora alicerçadas na autoridade do sagrado. A derrocada do fundamento último absoluto não implica, então, a recusa de uma possibilidade de justificação das convicções morais, mas sim uma retomada da universalidade da razão prática através da razão comunicativa. Nessa ótica, a teoria discursiva da moral situa-se na tradição kantiana das éticas cognitivistas que enfrentam, de modo vigoroso, as consequências da ruptura moderna entre o ético e o religioso, pela via de uma fundamentação racional de princípios e procedimentos universais.

IHU On-Line - Em que medida a política do reconhecimento está imbricada com o fenômeno da secularização?

Luiz Bernardo Leite Araújo - Na medida em que ambos se colocam a partir de uma realidade política caracterizada pela tendência natural a um desacordo razoável entre os indivíduos quanto à definição do bem viver. Em contextos cada vez mais diversos e plurais crescem as demandas de indivíduos e grupos por uma inclusão equitativa baseada na própria noção de cidadania republicana, na qual os cidadãos compartilhariam um conjunto idêntico de direitos. Contrapondo-se à cegueira de um liberalismo insensível às diferenças, a política do reconhecimento reivindica, para além

dos iguais direitos jurídicos e políticos, aos quais foram adicionados elementos sociais e econômicos ao longo do século passado, a incorporação de direitos culturais como realização mais acabada, digamos, do princípio da igualdade afirmado pelos regimes democráticos modernos. Não tenho condições de desenvolver aqui a fascinante controvérsia entre multiculturalismo e liberalismo envolvida na temática do reconhecimento - para a qual muito contribuíram Taylor e Habermas, em direções opostas -, mas gostaria de chamar a atenção para o fato de que ela recoloca em novas bases a questão do secularismo. Com efeito, o que está em jogo mais uma vez é o sistema moderno de tolerância e seus efeitos assimétricos sobre comunidades e doutrinas tradicionais cujos valores e crenças fundamentais não se encaixam integralmente no quadro político de uma ordem jurídica talhada ao feitio do universalismo igualitário.

IHU On-Line - Em que aspectos as ideias de Rawls e Habermas fornecem elementos para pensarmos o papel da religião na esfera pública?

Luiz Bernardo Leite Araújo - Como acabamos de perceber, um aspecto importante do debate contemporâneo em filosofia política incide na razoabilidade ou não dos custos que indivíduos e grupos devem assumir para uma adaptação à modernização cultural e social. Ora, em que medida são aceitáveis as restrições assimétricas decorrentes das normas, mesmo supondo-as fundadas no princípio democrático de igualdade cívica? Sem tê-la comentado, aludimos anteriormente à noção adotada por Rawls de um "consenso sobreposto", segundo a qual a base da unidade social em um regime democrático constitucional é a concepção política de justiça que constitui o foco de um acordo normativo entre as doutrinas abrangentes razoáveis. Em seus últimos escritos, Habermas demonstra um especial interesse pelo papel da religião na esfera pública, procurando responder às objeções comumente levantadas contra aquela ideia rawlsiana de "razão pública", seja a de que cidadãos religiosos carregariam um fardo injusto de autocensura ao terem de separar as suas identidades religiosa e não religiosa, seja ainda a de que os deveres de cidadania seriam desigualmente distribuídos entre cidadãos crentes e seculares. Trata-se da possível estreiteza da estratégia de tradução defendida por Rawls, a qual, se de modo algum impede a introdução de doutrinas abrangentes na discussão política, impõe a cláusula que consiste em traduzir argumentos não públicos para a linguagem política. Ambos os filósofos defendem uma visão inclusiva da razão pública democrática. Nessa discussão sobre a religião na esfera pública, o liberalismo político é reconhecido como a abordagem padrão por estar apoiado em noções de legitimidade política e de ética da cidadania claramente vigentes nas democracias constitucionais bem estabelecidas. Em breves palavras, é a abordagem que - adotando uma justificação normativa não sectária fundada em razões publicamente acessíveis, por um lado, e requerendo dos cidadãos certa moderação no uso de argumentos direta e exclusivamente religiosos ao tratarem do exercício do poder coercitivo e dos termos fundamentais da cooperação política, por outro - acarreta uma interpretação restritiva do papel político da religião. A teoria discursiva, por seu turno, ao buscar confrontar-se com as objeções empírica e normativa erguidas contra a cláusula restritiva, propõe um modelo diferente de implementação da ressalva de tradução, estabelecendo uma cláusula de tradução institucional - aplicável apenas à esfera pública formal dos parlamentos e dos tribunais, do governo e da administração, nos quais contam somente argumentos seculares - como solução mediadora entre o exclusivismo e o inclusivismo na questão da religião na esfera pública, algo que se lhe afigura necessário para uma garantia simétrica da liberdade de religião constitutiva do exercício democrático do poder político. Habermas advoga, assim, uma tradução cooperativa de conteúdos religiosos, que remete a uma ética da cidadania cuja realização depende de enfoques epistêmicos mediante os quais as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre todas as partes engajadas em processos de aprendizagem complementares.

LEIA OS CADERNOS IHU

NO SITE DO IHU

WWW.IHU.UNISINOS.BR

Laicidade, secularização e o lugar na religião na sociedade

De acordo com Pablo Holmes, não podemos mais falar em sociedades tradicionais e modernas, pois a sociedade mundial é "única, secular e moderna". Vivenciar a religião nessa sociedade secular pode acontecer de diferentes formas

Por Márcia Junges

Secularização e laicização são fenômenos diferentes e que precisam ser compreendidos em sua singularidade. "O que chamamos de secularização tem relação com uma crescente diferenciação, que faz surgirem esferas da vida social, que não são estruturadas a partir de uma narrativa tradicional, comum e vinculante para todos", destaca Pablo Holmes na entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line.** Por outro lado, quando se fala em laicização "nos referimos, sobretudo, ao direito e ao Estado". E acrescenta: "Em verdade, a laicização do Estado não exige uma extinção do tema religioso da sociedade, e nem mesmo da esfera pública. Essa foi a experiência de alguns países, sobretudo na Europa". Holmes pondera que um bom exemplo de como a religião permanece existindo na modernidade, mas como sua centralidade é relativizada pela secularização é a relação entre liberalismo econômico e religião. "A presença marcante de religiosidade não se opõe de modo algum à liberalização da economia. Aliás, difícil pensar em um contexto social em que a religião é vivida tão intensamente como aquele dos Estados Unidos da América, a maior economia nacional do mundo, apontada sempre como exemplo de economia liberal".

Pablo Holmes é graduado e mestre em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco – UFP com a dissertação *Da violência à solidariedade: as lutas por reconhecimento e a formação do Estado Democrático de Direito.* Cursou doutorado em Sociologia pela Universidade de Flensburg, na Alemanha com a tese *Verfassungsevolution in der Weltgesellschaft: Differenzierungsprobleme des Rechts und der Politik im Zeitalter der Global Governance (*Baden-Baden: Nomos Verlag, 2013). Leciona teoria política no Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília – UnB.

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Em que medida a laicização e a secularização se imbricam e alteram o cenário político do Ocidente?

Pablo Holmes - Eu diria, primeiramente, que é importante esclarecer os dois conceitos, tão utilizados, mas, ao mesmo tempo, pouco problematizados. Muitas vezes, secularização e laicização são tratados como sinônimos, ou como resultado de um mesmo processo: uma consequência, digamos, do "esclarecimento" ou de um "desencantamento do mundo" realizado pela modernidade na cultura ocidental. Do ponto de vista de uma sociologia da religião, contudo, eles não se implicam necessariamente.

O que chamamos de secularização tem relação com uma crescente diferenciação, que faz surgirem esferas da vida social, que não são estruturadas a partir de uma narrativa tradicional, comum e vinculante para todos. Um conjunto de coincidências fez com que em uma parte do globo tenha surgido formas de manuseio do direito, do poder, do dinheiro e da verdade que não mais se deixavam regular diretamente por uma única lógica: mais precisamente, por uma lógica estruturada simbolicamente a partir de uma narrativa de caráter teológico soteriológico, ou que fizesse referência a uma ordem imanente estruturada a partir de uma base transcendente. Até certo momento histórico, a Europa tinha em comum com todas as outras regiões do mundo exatamente essa característica: a estruturação da vida social a partir de uma narrativa com referência a uma ordem transcendente.

Curiosamente, é bem possível que uma peculiaridade relevante da Europa tenha sido exatamente a existência de uma instituição religiosa tão complexa e hierarquicamente

estruturada, que necessitava de uma forma específica de racionalidade organizatória.

Lógica operacional própria

Já no século XIII, como nos mostra muito bem Harold Berman, em seu *Law and Revolution*, a Igreja Católica Romana havia se tornado a primeira organização da história com uma ordem jurídica própria. Lembremos que, embora houvesse um Estado em Roma, o direito era visto em grande parte como uma ordem comum, um saber técnico que não tinha um caráter, digamos constitucional. Aquilo que, até hoje, no mundo anglo-saxão, eles entendem por *common law*. E o trabalho dos pretores se dava de modo largamente privado, sem uma estrutura burocrática que lhe desse suporte organizacional, como a que a Igreja foi capaz de organizar.

A ironia desse processo é que, uma vez funcionando, o direito ganha uma lógica operacional própria. E uma vez que o direito funciona reflexivamente, é possível intervir sobre ele, mas apenas por meio de uma ação destrutiva. Qualquer intervenção externa à lógica de funcionamento interna do direito vai ser percebida socialmente exatamente como aquilo que ela é: uma ruptura com o funcionamento operativo daquela esfera, uma intervenção arbitrária. Esse fato tem consequências amplas para a diferenciação de outras esferas da sociedade.

Pensemos apenas nos casos da política e da economia. A política pode usar o direito para difundir seu poder. Um soberano pode usar o direito para que sua autoridade se difunda no território de modo impessoal. Por outro lado, a conversão do poder político numa forma jurídica retira em grande medida sua fundamentação transcendente, sua validade *a nativitate,* "mundanizando-o". No caso da economia, a possibilidade de dispor de técnicas de manuseio do direito abre novas possibilidades de reprodução econômica que dispensam regras religiosas como forma de diminuir a contingência dos negócios. As técnicas jurídicas aumentam a estabilidade, a impessoalidade, e a simetria em casos de conflito, desincumbindo os atores da obrigação de travar relações baseadas apenas na confiança pessoal.

Formação da individualidade

No início da modernidade, essa diferenciação entre esferas é reciprocamente alimentada. A economia, a política, a ciência e o direito se diferenciam e apoiam reciprocamente certa autonomização operativa. E, em consequência disso, surge também um potencial inédito de individualização.

Graças a esse processo de diferenciação de setores funcionais, os indivíduos não podem mais construir sua personalidade a partir de um lugar social imóvel, dado pelo nascimento, estruturado hierarquicamente. Tais ordens sociais eram legitimadas por narrativas religiosas ou metafísicas, mas tinham uma base social estruturada ao redor de uma identidade de grupos que eram fechados reciprocamente por claras relações de hierarquia. A inclusão em um grupo exclui o indivíduo de outro e é a partir dela que se forja a individualidade. A diferenciação em setores funcionais entra em conflito com essa estrutura hierárquica, e então os indivíduos não forjam mais sua individualidade exclusivamente à medida dessas relações de inclusão, senão a partir do significado que ele assume no interior da economia, no interior da política, no interior do direito, no interior da ciência, da educação etc. Eles podem também dispensar, com isso, o recurso a narrativas religiosas ou metafísicas abrangentes, que dão sentido semântico àquelas hierarquias e que estruturam simbolicamente suas personalidades.

Reflexivação do problema religioso

Ora, esse é o processo que está por trás do fenômeno que chamamos secularização. Mas ele não quer dizer, de modo algum, um desaparecimento da religião da vida social. Muito pelo contrário, num sentido teórico mais preciso, a religião, como experiência social (vivida individual e coletivamente) voltada para a transcendência, surge como problema específico apenas graças a esse processo. A autonomização de esferas sociais e cada vez mais reflexivas atinge também a religião. Esse processo culmina com uma *reflexivação* do problema religioso, fazendo com que não seja mais possível confundi-lo com outras esferas da vida. Se a religião não é mais responsável por estruturar o comportamento, a economia, o exercício do poder, e legitimar estruturas hierárquicas, ela pode ser vivida como algo que tem a ver com perguntas fundamentais a que ela, e apenas ela, se dirige: como lidar com aquilo que foge à compreensão da comunicação imanente? O que está além daquilo que podemos comunicar? A religião se ocupa socialmente com a transcendência, assim como o direito com o lícito e o ilícito, a ciência com a verdade e a economia com o dinheiro.

Charles Taylor[1] aponta a ambiguidade do termo secularização quando observamos a ideia de crença religiosa não desde o ponto de vista das narrativas religiosas (ou científicas), mas como experiência concreta.

1 **Charles Taylor:** filósofo canadense, autor de vários livros como Sources of the Self. The Making of the Modern Identy, editado em 1989 e traduzido para o português sob o título *As fontes do self. A construção da identidade moderna* (São Paulo: Loyola, 1997). Também é o autor do livro *The malaise of modernity*, publicado em 1991 e traduzido para várias línguas. Em português podem ser conferidos, ainda, *Argumentos filosóficos* (São Paulo: Loyola, 2000) e *Multiculturalismo: Examinando a politica de reconhecimento* (Lisboa: Instituto Piaget, 1998). Confira, na edição 297 da revista **IHU On-Line**, a entrevista **"**Em uma era secularizada o perigo de se construir um horizonte fechado é muito grande**"**, concedida pelo filósofo Elton Vitoriano Ribeiro, disponível em http://bit.ly/dXupN9. Nas Notícias do Dia 09-06-2009, do site do Instituto Humanitas Unisinos - IHU, leia o artigo *Nem todas as reformas vêm para prejudicar*, escrito por Charles Taylor. O material está disponível para download no link http://bit.ly/qvAqNZ. Confira, ainda, a entrevista com o teólogo José Casanova, intitulada *"As religiões estão se tornando cada vez mais globais"*, publicada na edição 388 da **IHU On-Line**, de 09-04-2012, disponível em http://bit.ly/L2xby8, no qual é debatida a obra *Uma era secular*. De 24 a 25-04-2013 Charles Taylor esteve na Unisinos como conferencista principal do evento *O debate liberais-comunitários colóquio com Charles Taylor*, cujas informações podem ser conferidas em http://bit.ly/13hyKA4. Em 26 e 29-04-2013, Taylor foi o conferencista do evento *Religiões e Sociedade nas trilhas da secularização*, cuja programação pode ser conferida em http://bit.ly/XWct3k. Confira, nesta edição, a entrevista exclusiva concedida por Charles Taylor à **IHU On-Line** intitulada *O espírito democrático em risco*. (Nota da **IHU On-Line**)

Para ele, é possível, sim, evitar a pergunta acerca da transcendência. Mas evidentemente é impossível eliminar essa questão e, curiosamente, a sua imanência na vida social. Ela permanece, como experiência, e ganha até mesmo uma autenticidade infungível na modernidade.

Estado laico

Já o que chamamos de "laicização", acredito ter um alcance teórico mais limitado. Aqui se faz referência sobretudo a particularidades da semântica da política moderna. E, sobretudo, à semântica política no Atlântico Norte e da sua periferia econômica e geopolítica. Falamos em laicização quando nos referimos, sobretudo, ao direito e ao Estado. As palavras "laico" e "laicismo" nos indicam algo como uma "*gag rule*": uma proibição de tematizar problemas religiosos, ou a experiência da transcendência, nas esferas políticas e jurídicas da sociedade.

Como a entendo, a palavra laicização tem um sentido muito regional (ela se limita a uma experiência política concreta de uma parte do mundo). Por outro lado, a secularização, tem um caráter paradoxal do ponto de vista de sua difusão geográfica. Apenas num sentido muito limitado pode-se dizer que a modernidade é europeia.

A modernidade que talvez tenha dependido de algumas particularidades europeias, depende, exatamente, da constituição de uma sociedade mundial operando sincronicamente: centro e periferia, colônia e metrópole, norte e sul só fazem sentido desde a abertura de um espaço social comum, simultâneo, em que todos habitam ao mesmo tempo. Não há mais sociedades tradicionais e modernas. A sociedade mundial é única, secular e moderna. E isso tem que levar em conta exatamente as diferenças que convivem simultaneamente na mesma sociedade: as assimetrias de poder, as novas formas de exclusão, a necessidade de que diferentes populações estabeleçam relações de convivência e coexistência etc.

Ora, embora seja possível realizar contratos ou fazer investimentos em qualquer lugar do Oriente Médio islâmico, o tema religioso me parece ter mais presença na esfera pública e, sobretudo, nas instituições jurídico-políticas nesses contextos. Poderíamos falar aí de secularização, mas dificilmente pode-se falar em laicização, no mesmo sentido que falamos no Atlântico Norte e em sua periferia econômica e política.

> "A vivência da religião numa sociedade secular pode se dar de diversos modos. Há aqueles que vivem a religião como uma experiência mística individual, algumas vezes pouco teológica, inclusive. E há aqueles que vivenciam a religião de modo coletivo, bastante teológico"

IHU On-Line - Quais são os principais desafios políticos que existem hoje, tomando em consideração a laicização do Estado e o liberalismo econômico?

Pablo Holmes - Em verdade, a laicização do Estado não exige uma extinção do tema religioso da sociedade, e nem mesmo da esfera pública. Essa foi a experiência de alguns países, sobretudo de países europeus. Mas se olhamos, por exemplo, para os Estados Unidos da América, a religião sempre teve um papel marcante, inclusive no debate público político, embora possamos dizer que as instituições estatais e jurídicas tenham em grande medida se mantido laicas. Como disse anteriormente, a experiência religiosa ganha uma dimensão nova, em uma sociedade secular. E, do ponto de vista específico da política e sua semântica de conflitos, quando ela emerge como um tema relevante, ela costuma ganhar, muitas vezes, um caráter "identitário", para usar esse vocabulário que esteve na moda na década de 1990.

A vivência da religião numa sociedade secular pode se dar de diversos modos. Há aqueles que vivem a religião como uma experiência mística individual, algumas vezes pouco teológicas, inclusive. E há aqueles que vivenciam a religião de modo coletivo, bastante teológico. Estes, em certos casos, podem moralizar de modo radical os conteúdos de sua teologia. E essa moralização pode ganhar uma dimensão política, manifestando-se na esfera pública e estruturando uma posição capaz de disputar posições de poder no processo legislativo, por exemplo. Certamente há uma importante fragmentação moral na sociedade moderna. Mas em nenhum momento da história da modernidade o papel coletivo de identidades morais coletivas desapareceu completamente. A dificuldade é que, desde o ponto de vista da ética (como forma de reflexão das diversas perspectivas morais de uma sociedade), preferências se organizam muitas vezes como valores inegociáveis. E, aqui, surgem os problemas que costumamos identificar com conflitos religiosos na política.

Obscurantismo

Em certos contextos, identidades religiosas se opõem à "*gag rule*" laicista que caracterizou a experiência política de algumas regiões, o que parece, num primeiro momento, ameaçar o próprio processo de diferenciação que costumamos chamar de "secularização". Se entendemos, porém, o processo de secularização menos a partir das estruturas de crenças, e sem admitir uma problemática centralidade da política na sociedade, e mais como resultado de um processo profundo de diferenciação social fundado em lógicas reflexivas como o

direito, a ciência, a economia, a educação, a medicina e a própria religião, esse temor acerca de um "obscurantismo" religioso a ameaçar a modernidade, ou mesmo o Estado de Direito, pode ser desdramatizado, dissipando-se em grande medida.

Sou cético quanto à capacidade de instrumentalização de uma "política religiosa" frente ao direito ou à economia. Aliás, eu me preocuparia mais com a instrumentalização do direito e da política pela economia.

Evidentemente, se olhamos os jornais ou a pauta do Congresso, e lá está um projeto como o Estatuto do Nascituro, é normal, e salutar, que haja uma politização reativa por grupos políticos específicos: setores urbanos mais orientados a partir de uma cultura individualista, grupos feministas etc. Mas isso faz parte da política democrática: uma certa escandalização, a tentativa de mobilizar a esfera pública contra um adversário etc. Um olhar sociológico poderia se perguntar: isso tem viabilidade jurídica? De que maneira as famílias vão incorporar essa norma? Será que outras esferas da vida vão ser atingidas por essa tendência? Claro que uma peça legal como essa pode ter repercussões jurídicas e políticas graves uma vez aprovada. Sobretudo em termos da perda de direitos, no caso das mulheres. Mas dizer que isso significa a emergência de um poder religioso pré-moderno ou contra o Estado de Direito me parece exagerado. Isso é resultado do processo político ele mesmo. E do fato de que a política é, nesse sentido, secularizada. Se não o fosse, não poderíamos nem mesmo ver a contingência de decisões como essa, mobilizando formas de protesto e politização.

Liberalismo econômico e religião

Conflitos identitários e a ligação entre religião e política tornam-se ainda mais visíveis quando conflitos religiosos assumem dimensões étnicas. Algo que ocorre tanto em regiões mais pobres, do chamado sul global, como em alguns países europeus, em que a exclusão de imigrantes, com raiz eminentemente política e econômica, passa a ter uma dimensão religiosa, aproveitada muitas vezes politicamente. Talvez devêssemos pergun-

tar, então, se conflitos políticos que aparecem como conflitos religiosos também não podem ter raízes em outro ponto da sociedade, relacionados por exemplo a problemas de exclusão social.

Do ponto de vista da política, evidentemente que é mais simples lidar com conflitos quando eles são formulados na linguagem dos interesses. Nós podemos negociar interesses. Mas muitas vezes não sabemos como negociar valores. Quando o conflito toma uma dimensão religiosa, custa mais à política lidar com ele. Mas ainda assim me parece improvável que a religião, sozinha, tenha força para levar a um retrocesso no processo de "secularização". Se há algo como um retrocesso, ele viria muito mais de um novo arranjo das esferas sociais diferenciadas elas mesmas do que de uma ação "desdiferenciante" da religião.

Isso nos leva, exatamente, ao outro ponto da questão. Um bom exemplo de como a religião permanece existindo na modernidade, mas como sua centralidade é relativizada pela secularização é a relação entre liberalismo econômico e religião. A presença marcante de religiosidade não se opõe de modo algum à liberalização da economia. Aliás, difícil pensar em um contexto social em que a religião é vivida tão intensamente como aquele dos Estados Unidos da América, a maior economia nacional do mundo, apontada sempre como exemplo de economia liberal.

Mas pensemos no processo de crescimento e liberalização econômicos da Turquia nos últimos anos. Muitos falam abertamente em uma "re-islamização" turca, graças à hegemonia conservadora do AKP, um partido de clara orientação muçulmana – inclusive legislativa. Ainda assim, a economia nacional turca cresce a números impressionantes e tem sido largamente liberalizada. Mais uma vez, me parece que muitos supervalorizam o papel da política nos processos sociais. E a associação entre política e religião lhes parece então uma lógica avassaladora, quando na realidade ela é muito bem associável a outras lógicas paralelas, como aquela da economia, por exemplo. Mais uma vez, não quero dizer que uma tal associação não tenha consequências concretas: para os direitos das mulheres, por exemplo. O que digo é: talvez isso não seja tão oposto assim aquilo que costumamos chamar de modernidade e de secularismo, pois a diferenciação de esferas permanece.

IHU On-Line - Em que aspectos as mudanças ocasionadas pelo Estado laico se refletem no sistema jurídico global?

Pablo Holmes - Uma pergunta que se coloca aqui é se o nível de laicização de um Estado ou uma região particular consegue impulsionar ou obstruir a tendência à secularização que é global e alcança toda a sociedade mundial moderna. Em todos os países do mundo, hoje, nós temos algum tipo de constituição jurídica. Há em quase todos os lugares do globo organizações econômicas capitalistas, mercado monetarizado, organizações estatais (mesmo que simbólicas, como no caso dos chamados "failed states"), universidades, escolas, polícia, hospitais, museus, canais de TV e rádio. Claro que há assimetrias entre regiões, e até mesmo na mesma cidade existem assimetrias absurdas: e não apenas no Cairo, em Recife ou São Paulo, mas também em Nova Iorque e Londres. Mas me custa pensar que em alguma cidade do Irã (para citar o clichê mais conhecido) alguém consiga sobreviver sem dispor de dinheiro. Sabemos bem que em Teerã não prospera qualquer tipo de economia de subsistência. Lá tampouco alguém pode dirigir um automóvel sem uma específica licença, ou mulheres grávidas com alguma complicação recorrem a um curandeiro tribal. Claro, eles têm problemas sérios com o sistema político. Mas isso é típico de uma ditadura, o que não os faz ser uma sociedade pré-moderna. O Brasil teve uma ditadura até 1985. A Alemanha viveu em diferentes momentos sob uma ditadura, e isso nem faz tanto tempo assim. Outros países europeus também tiveram momentos extremamente autoritários politicamente (Espanha, Portugal, Itália).

Renascimento dos conflitos políticos

Uma das questões mais urgentes de hoje é, porém, a emergência de estruturas jurídicas transnacionais,

que são reproduzidas de modo paralelo às estruturas políticas dos Estados, sobretudo por atores privados. O caso da Lex Mercatoria, o direito das empresas transnacionais é bem conhecido. Mas pensemos também em formas de estandardização impostas por empresas privadas, a partir de seus interesses, e que tem grandes repercussões na reprodução do sistema econômico globalmente e, logo, nas nossas vidas cotidianas.

Aqui é ainda mais improvável que a política, associada à religião, possa ter grande espaço de ação que não seja, meramente, reativo. Se há algum papel para religião, aqui, ele se dá, na minha impressão, em consequência de fenômenos conectados à exclusão social de processos de integração econômica, política, jurídica e científica globais e transnacionais. Eles se expressam, então, na forma de um renascimento de conflitos políticos com traços identitários, com claro caráter reativo – ou "reacionário". Eu penso no norte-americano médio, do Meio Oeste, não muito educado, mas que historicamente dispôs de uma elevada autoestima. Ao observar que as decisões políticas, econômicas e jurídicas relevantes são tomadas não por meio das estruturas políticas nacionais, mas cada vez por uma elite transnacional urbana, desvinculada dos jogos de interesse da política nacional, na qual ele estava representado, ele reage. Como? Pode recorrer a uma associação entre valores identitários religiosos e nacionalistas, para se fazer ouvir e mobilizar a política nacional. Algo parecido ocorre no Brasil, por razões diferentes. Afinal de contas temos uma história mais antiga e naturalizada de exclusão social das decisões políticas. Mas se a política nacional, quero dizer, os Estados, perdem sua centralidade nos mecanismos jurídicos de regulação transnacionais, qual o poder real que tem esse tipo de movimento? Provavelmente apenas reativo: eles não são capazes de determinar o sentido das transformações históricas, talvez apenas a sua velocidade.

IHU On-Line - Quais são as peculiaridades da laicização americana e francesa? Em que aspectos se aproximam e divergem?

> "Ao se propugnar a ideia de que a religião é um tema privado, que não deve ser manifestado publicamente, impõe-se tacitamente um modo particular de lidar com o problema"

Pablo Holmes - Parece-me que na Europa, de modo geral, a laicidade assumiu proporções mais positivas. A *gag rule* que proíbe a tematização de questões religiosas nas instituições passou a valer para além do Estado, abrangendo qualquer manifestação na esfera pública. Na França, assim como na Alemanha, país que conheço melhor, a religião é tratada como um problema eminentemente privado. Claro, que aqui se mostra um paradoxo. O paradoxo é o de que o problema da transcendência pode ser simplesmente ignorado, ou não tematizado. Mas essa é já uma forma de lidar com o problema da transcendência. Ao se propugnar a ideia de que a religião é um tema privado, que não deve ser manifestado publicamente, impõe-se tacitamente um modo particular de lidar com o problema. Aos olhos daqueles para quem o problema da transcendência tem uma importância maior, no autoentendimento individual ou coletivo, isso pode ser sentido como uma imposição.

No caso dos Estados Unidos, claramente, trata-se de um país com um alto nível de secularização, assim como de laicização das instituições político-jurídicas, mas em que o problema da religião é tratado juridicamente no âmbito da primeira emenda à constituição. Quer dizer, a manifestação religiosa pública é parte da liberdade de expressão. Desse modo, traz-se para esfera pública também a liberdade religiosa. Aqui, tem-se que supor, porém, um grau tal de secularização ampla da sociedade, para que seja impossível a alguma identidade religiosa particular impor sua perspectiva teológica às outras.

IHU On-Line - Como se pode compreender a "laicidade de combate" e a "laicidade de tolerância"?

Pablo Holmes - Num primeiro momento, eu diria que ambas as expressões são fortemente carregadas politicamente. E, portanto, é difícil se mover de um lado para o outro, sem que isso não mobilize opiniões de grupo.

Para aqueles que veem na religião uma experiência relevante, tanto do ponto de vista individual como do ponto de vista coletivo, a ideia de "laicidade de combate" vai fatalmente aparecer como uma redução de direitos. Pensemos não apenas nos evangélicos, mas em populações indígenas ou de origem africana que praticam ativamente sua religião. Por que não poder dar a seus descendentes o direito de aprender elementos religiosos na escola, por exemplo? Por outro lado, um laicismo de tolerância, que pode ser interessante para aqueles que compõem uma minoria religiosa, vai parecer ao mesmo tempo para aqueles que têm uma vivência não teológica do tema da transcendência como uma posição frágil, que lhe obriga a conviver com visões religiosas que o incomodam.

Acredito que algum grau de politização da temática religiosa é inevitável. Diante de problemas crescentes de desigualdade e exclusão da política, em uma sociedade mundial que se transnacionaliza e exclui dos processos de decisão vastas camadas da população, esses problemas podem inclusive aumentar, como forma de reação. Um olhar cuidadoso para esse tema deveria primeiramente procurar entendê-lo, antes de politizá-lo precipitadamente. Somente compreendendo o significado da religião na sociedade mundial atual é possível, inclusive, assumir uma posição política adequada e responsável.

A laicidade num mundo dilacerado

A religião não ocupa mais o princípio de organização do mundo, observa Yves Charles Zarka. Contudo, não se pode falar de uma "saída do religioso", algo propalado nos meios intelectuais parisienses

Por Yves Charles Zarka / Tradução: Vanise Dresch

"Cada religião é portadora de uma visão do mundo totalizante em maior ou menor grau. Toma suas crenças e seus dogmas por verdadeiros e, por isso mesmo, exclui não somente o ateísmo, mas também as outras religiões. Nenhuma religião, não importando o que se diga, tem disposição espontânea para coexistir com outras religiões ou com uma visão não religiosa do mundo", acentua o filósofo francês Yves Charles Zarka em artigo enviado especialmente à **IHU On-Line.** E acrescenta: "As religiões mantêm hoje uma força considerável, quaisquer que sejam o enfraquecimento dos dogmas e o recuo das práticas no âmbito dos regimes democráticos. Elas fazem parte das principais forças de mobilização, são seguidamente um dos elementos centrais da identificação simbólica dos indivíduos, dos grupos e das comunidades. Não é em torno de questões de interesse político ou econômico que os homens geram conflitos que podem chegar à luta de morte, mas por valores simbólicos, principalmente religiosos".

Yves Charles Zarka é filósofo, professor da Sorbonne, Universidade Paris Descartes, e dirige o Centro de Filosofia, Epistemologia e Política (PHILéPOL) desta universidade. É fundador e diretor da revista *Cités* (Presses universitaires de France), da qual o número 52 versa sobre o tema *La laïcité en péril?* Seus trabalhos tratam de filosofia política considerada tanto do ponto de vista de sua história, quanto do ponto de vista dos problemas contemporâneos. Sobre a laicidade publicou *Faut-il réviser la loi de 1905?* (Paris: PUF, 2005). Nestes últimos meses, publicou *Démocratie, état critique* (Armand Colin), *Refaire l'Europe* (Presses universitaires de France) e *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains* (Vrin). Acaba de publicar *Réflexions sur la tragédie de notre temps* (2013).

Confira o artigo.

A lei de 1905 adquiriu praticamente o caráter de lei fundamental da República francesa, do mesmo modo que existiam antes leis fundamentais da monarquia. Neste sentido, ela está fortemente arraigada na consciência nacional por comportar os princípios comumente compartilhados da separação das religiões e do Estado, os quais trouxeram uma solução para a crise desencadeada desde a Revolução de 1789. Pode-se até mesmo dizer que seu significado e a adesão que ela recebe são mais fortes que aqueles que sustentam as diferentes Constituições. A mudança de Constituição nada mais fez, na verdade, que trazer modificações à organização e à distribuição dos poderes, das competências e das responsabilidades, mas manteve intacta a ideia republicana em si. Em contrapartida, alterar os artigos principais da lei de 1905 seria, para muita gente, por em xeque a República francesa enquanto tal, por um lado, porque esta República definiu-se desde a origem pela autonomização das regras da vida pública em relação à religião – é um dos aspectos da oposição entre República e Monarquia – e, por outro, porque seria pôr em xeque o consenso histórico que dá consistência à identidade contemporânea da França. A lei de 1905 adquiriu, então, o valor de um princípio fundador imutável e imemorial (embora alguns de seus artigos tenham sofrido modificações e sua data de adoção seja recente) por estar originariamente ligada à ideia da República.

Nos últimos anos, no entanto, o consenso nacional em torno do princípio de laicidade parece ter-se rompido, por razões de duas ordens essencialmente: razões de fato e razões ideológicas. As razões de fato devem-se, por um lado, à modificação ocorrida na paisagem religiosa do país e à presença agora maciça do Islã, que se tornou a segunda religião do país – ora, o Islã não se beneficiou com as disposições da lei de 1905 principalmente em relação aos locais de culto –, e, por outro lado, ao isolamento da laicidade francesa no mundo, diante do multiculturalismo amplamente difundido nas sociedades democráticas em que a laicidade não é entendida. Nos Estados Unidos, ela é tida, inclusive, como uma tirania da maioria sobre certas minorias. Existe, portanto, uma grande confusão a respeito do que seja a laicidade no mundo, e na França também.

As razões ideológicas, por sua vez, correspondem aos ataques sofridos pela laicidade por parte de inimigos muito diferentes: o inimigo explícito, ou seja, o fundamentalismo religioso, principalmente islâmico, e o inimigo mascarado, isto é, a extrema direita francesa[1], que instrumentaliza a laicidade em seu discurso populista. Convém, pois, considerar a questão das relações entre religiões e laicidade em toda a sua dimensão.

Uma incompatibilidade original

Começo dizendo que nenhuma religião é espontaneamente compatível com a laicidade, ou seja, nenhuma delas tem tendência natural a querer que subsista um domínio político-público não religioso. Cada religião é portadora de uma visão do mundo totalizante em maior ou menor grau. Toma suas crenças e seus dogmas por verdadeiros e, por isso mesmo, exclui não somente o ateísmo, mas também as outras religiões. Nenhuma religião, não importando o que se diga, tem disposição espontânea para coexistir com outras religiões ou com uma visão não religiosa do mundo. As religiões são unilaterais em seu conteúdo dogmático, tanto mais que sua pretensão é ter valor universal, ou seja, considerando como hipótese séria a conversão do mundo inteiro à sua fé particular. É necessário mudar de ponto de vista, passar da questão da verdade da crença ou do dogma àquela da sinceridade da convicção ou da força da adesão, para que a ideia de uma coexistência das religiões se torne concebível.

As religiões mantêm hoje uma força considerável, quaisquer que sejam o enfraquecimento dos dogmas e o recuo das práticas no âmbito dos regimes democráticos. Elas fazem parte das principais forças de mobilização, são seguidamente um dos elementos centrais da identificação simbólica dos indivíduos, dos grupos e das comunidades. Não é em torno de questões de interesse político ou econômico que os homens geram conflitos que podem chegar à luta de morte, mas por valores simbólicos, principalmente religiosos. É sobre as questões de ordem simbólica que a vida dos homens lhes parece menos importante que sua crença.

Por certo, a religião deixou de ser o princípio de organização, de regulação e de unificação da ordem social e política, mas ocupa ainda um lugar fundamental nos modos de representação de si, logo, de identificação. Basta considerar o radicalismo dos conflitos religiosos nos dias atuais para compreender que não estamos às vésperas da ideia de uma "saída do religioso", tão em voga, no entanto, em certos meios intelectuais parisienses.

Uma evolução longa e complexa

Mesmo que as religiões não sejam espontaneamente compatíveis com a laicidade, elas podem vir a sê-lo. Já o foram na história do Ocidente. Isso não aconteceu facilmente: a coexistência das religiões e a aceitação da ideia de laicidade provêm de uma longa história, da qual alguns episódios foram particularmente trágicos e sangrentos. Pensemos na época das guerras de religião, nos séculos XVI e XVII. Foi nessa época que se formou a ideia de tolerância das religiões, especialmente para sair dessas guerras. Mais tarde, em torno da Revolução Francesa e, depois, em torno da lei de 1905, foi definido o modelo francês de laicidade. O trabalho do religioso sobre si, no Ocidente, foi então longo e árduo. A Igreja, por exemplo, durante a maior parte da sua história, esteve ligada ao poder político. A ideia de um direito divino dos reis, qualquer que tenha sido o modo como foi pensado, e a transposição política do modelo teológico monoteísta foram um modo de legitimação plurissecular da monarquia política. Da mesma maneira, a subordinação do poder temporal ao poder espiritual conferiu, durante muito tempo, força política e hegemonia ao poder eclesiástico. Se a questão da laicidade criou divisões tão claras e tão duradouras no país, foi justamente porque, para dar consistência à laicidade, foi preciso recusar a legitimidade de qualquer envolvimento político da Igreja. Embora não tenha sido uma tendência espontânea, a Igreja se separou do poder político, resgatando assim o sentido de suas próprias origens.

O Judaísmo também esteve ligado ao poder político durante uma parte de sua história antiga. Os juízes e os profetas tinham uma função não só religiosa, mas também social e política. O que separou o Judaísmo do político foi a sua história de diáspora de dois mil anos, período durante o qual ele se viu sem Estado, portanto, radicalmente impotente no plano político. Isso explica também por que essa história de diáspora foi tão trágica. O Judaísmo constituiu-se então como religião privada, separada do político, inclusive, é claro, no atual Estado de Israel – é um Estado em que há religiosos, mas não é um Estado religioso.

O caso do Islã na Europa

Se a questão da relação entre as religiões e a laicidade está tão fortemente presente hoje na França é, como vimos, por causa do novo lugar que o Islã ocupa. É porque o Islã nunca fez o trabalho autocrítico de seus textos fundadores e de transformação política e social que o Cristianismo (sob suas diferentes confissões) e o Judaísmo fizeram. Não digo que, na História, nunca tenham sido feitos trabalhos críticos sobre o Corão ou sobre as concepções sociais e políticas veiculadas por ele; o que quero dizer é que essas críticas foram marginais e não surtiram o menor efeito sobre as sociedades islâmicas.

O Islã nunca passou pela reforma textual e social pela qual teria se espiritualizado. Ora, a ideia de uma fase crítica em terra muçulmana me parece totalmente excluída, devido aos dogmas, que proíbem abordar o Corão numa perspectiva crítica, e às estruturas sociais, que bloqueiam o progresso dessas sociedades. Compreende-se então que, ocupando, há algumas décadas, uma nova posição nas democracias europeias, o islã encontra um problema que nunca enfrentara antes: o de ser uma religião nem dominante, nem majoritária. É nesse contexto que essa religião deve encarar uma fase de crítica sobre si mesma, aliás, já em curso, que induza as reformas necessárias à sua coexistência com as outras religiões que ocupam a mesma posição e à sua conformidade com a laicidade.

Hoje, podemos esperar que as comunidades muçulmanas dos países democráticos, em razão da liberdade de espírito e da segurança garantida aos indivíduos em geral, possam realizar esse trabalho crítico e essas reformas internas.

1 Ver último número da revista *Cités* (número 52, 2012), "La laicidade en péril?".

Laicidade e liberdade religiosa na França

Véronique Champeil-Desplats examina a situação francesa, na qual não há proibição para a formação de partidos políticos com base religiosa, mas onde o Estado é estritamente laico e, desde 1905, não subvenciona nenhum culto

Por Márcia Junges / Tradução: Vanise Dresch

Existe uma relação entre a laicização e o comunitarismo. "A afirmação do princípio de laicidade, na França, foi muitas vezes concebida como uma expressão do universalismo da ideia republicana. Está, portanto, relacionada com a vontade de lutar contra o comunitarismo". A afirmação é de Véronique Champeil-Desplats em entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line.** Desde 1905, a partir da promulgação de uma lei, o Estado francês não subvenciona nenhum culto. Portanto, "não existe religião oficial na França". Em seu ponto de vista, "a religião civil é um meio de conciliar uma necessidade individual e social de crença com a preservação da unidade do Estado".

Véronique Champeil-Desplats é professora de direito público na Université de Paris Ouest - Nanterre La Défense, diretora do Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux - CREDOF e coordenadora da Cátedra Unesco de Direitos Humanos e violência nessa mesma instituição. É autora de, entre outros, *Les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République - Principes constitutionnels et justification dans les discours juridiques* (Paris: Editions Economica, Collection droit public positif, 2001). Véronique esteve na Unisinos em 19-06-2013, quando proferiu a conferência *Dos direitos humanos aos direitos fundamentais: a existência da era do neoconstitucionalismo?* No dia 20-06-2013 falou sobre *Perspectivas contemporâneas de Direitos Humanos na França.*

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Quais são as particularidades da liberdade religiosa na França? O que caracteriza essa liberdade de crença?

Véronique Champeil-Desplats - A particularidade da liberdade religiosa na França é o fato de que seu exercício não recebe nenhum apoio do Estado. Conforme os princípios da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, cada indivíduo é livre para crer e praticar sua religião dentro do respeito à ordem pública, mas desde uma lei de 1905, a República francesa, isto é, o Estado, não subvenciona nenhum culto. Não existe religião oficial na França.

IHU On-Line - Em que âmbito se dá o aprofundamento da liberdade religiosa nesse país?

Véronique Champeil-Desplats - Num âmbito estritamente privado. São as diferentes religiões que organizam seus próprios meios de cultos e de educação religiosa.

IHU On-Line - Como compreender essa liberdade religiosa ante a proibição do véu islâmico (niqab) nas escolas e nas universidades públicas?

Véronique Champeil-Desplats - Certamente, a proibição do véu islâmico, assim como de qualquer símbolo religioso ostensivo, é uma limitação à liberdade religiosa. Todavia, por enquanto, essa proibição não vale para a universidade, exceto se o véu cobrir totalmente o rosto. Neste caso, não é uma proibição própria da universidade, ela é válida para todo e qualquer lugar público. As razões dessas proibições são complexas. No caso da escola, ela é justificada pelo princípio de laicidade, mas também pela manutenção da ordem pública, que, na França, são limites tradicionais ao exercício da liberdade religiosa. Na realidade, a lei que proíbe o porte de símbolos religiosas nas escolas e que data de março de 2004 resulta de vários fatores políticos e sociológicos. Por um lado, há um

inegável crescimento da força das reivindicações comunitaristas. Estas não são específicas da religião muçulmana, mas nela se revelam por vezes exacerbadas, devido às situações de exclusão social e de crise identitária que os indivíduos imigrantes da África do Norte podem enfrentar na França. Por outro lado, o governo da época teve de responder a demandas cada vez maiores da parte das autoridades escolares e dos seus docentes para a adoção de uma lei que estabelecesse uma regra clara sobre essa matéria. Antes da proibição, os conflitos eram resolvidos isoladamente, o que nem sempre era fácil para as autoridades escolares. A hostilidade por parte destes e de seus docentes à expressão de símbolos religiosos nas escolas deve-se ela mesma a três fatores. Em primeiro lugar, os professores sempre mantiveram uma forte tradição laica nos estabelecimentos escolares. Além disso, alguns deles interpretaram o porte do véu principalmente como um símbolo de submissão da mulher. Por fim, o corpo docente, pelo menos nos últimos vinte anos, tem atravessado uma crise que diz respeito tanto ao exercício quanto à concepção de sua profissão.

Ampliação da lei

Quanto à lei que proíbe cobrir o rosto, ela é mais recente, data de 11 de outubro de 2010. Não visa senão o porte de roupas ou acessórios que cubram totalmente o rosto e não se limita especificamente à universidade. Seu objetivo implícito era justamente proibir o niqab e outros símbolos religiosos pertencentes à prática do islã. Entretanto, temendo a condenação pelo Tribunal Europeu dos Direitos Humanos pela aprovação de uma lei discriminatória contra a religião muçulmana, a França ampliou o campo da lei. Esta lei se apresenta tipicamente como uma vontade política de controle securitário dos comportamentos sociais.

IHU On-Line - Existe uma relação entre a laicização e o comunitarismo?

Véronique Champeil-Desplats - Sim. A afirmação do princípio de laicidade, na França, foi muitas vezes concebida como uma expressão do universalismo da ideia republicana. Está, portanto, relacionada com a vontade de lutar contra o comunitarismo. O enrijecimento das exigências relacionandas com o princípio de laicidade nos últimos anos pode também ser entendido como uma resposta política ao aumento de certas reivindicações comunitárias na França.

> "Certamente, a proibição do véu islâmico, assim como de qualquer símbolo religioso ostensivo, é uma limitação à liberdade religiosa. Todavia, por enquanto, essa proibição não vale para a universidade, exceto se o véu cobrir totalmente o rosto"

IHU On-Line - Em que sentido o comunitarismo e a laicização são fenômenos que fortalecem a democracia?

Véronique Champeil-Desplats - É muito difícil dizer, pois, em primeiro lugar, pelo menos do ponto de vista francês, o comunitarismo e a laicização são dois fenômenos que tomam sentidos contrários. Além disso, o comunitarismo e a laicização, de um lado, e a democracia, de outro, não se situam no mesmo nível de análise. Os dois primeiros conceitos dizem respeito à estrutura religiosa do Estado e da sociedade; o conceito de democracia é uma forma de organização política. Conforme se é mais favorável ao comunitarismo ou à laicização, e dependendo do conceito de democracia que se adota, pode-se considerar, então, que o comunitarismo e a laicização fortalecem a democracia ou, ao contrário, a fragilizam, ou ainda não exercem nenhuma influência sobre o seu modo de organização.

IHU On-Line - Que impasses são enfrentados pelas sociedades em que o Estado não aprofundou o processo de laicização?

Véronique Champeil-Desplats - O impasse é duplo: o de uma fragmentação da sua estrutura social e uma imbricação do poder religioso e do poder político.

IHU On-Line - Neste contexto, o que podemos entender por religião civil?

Véronique Champeil-Desplats - A religião civil é um meio de conciliar uma necessidade individual e social de crença com a preservação da unidade do Estado.

IHU On-Line - Como podemos compreender a coabitação de um Estado que pretende ser laico, como o brasileiro, com a expressão política dos representantes evangélicos no Congresso Nacional?

Véronique Champeil-Desplats - Tudo depende do modo como se concebe o princípio de laicidade. Este não proíbe, nem mesmo na França, a formação de partidos políticos com base religiosa. O problema, depois, é observar como se comportam esses partidos políticos quando seus representantes têm acesso a funções políticas. São então os comportamentos desses representantes e as medidas que eles propõem que podem ser contestados jurídica e politicamente quanto ao fundamento do princípio de laicidade.

IHU On-Line - A partir do contexto de laicização e de comunitarismo, como podemos compreender o papel das universidades ditas comunitárias?

Véronique Champeil-Desplats - As universidades comunitárias são instituições de educação e difusão de valores religiosos. Elas reforçam o comunitarismo, não a laicização.

Laicização, secularização e comunitarismo

Há um nexo entre a secularização e o comunitarismo no entendimento de que a comunidade dos crentes passa a ter pouco ou nenhum papel na estrutura política estatal, observa Inácio Helfer. Mas não é isso que ocorre no Brasil contemporâneo, pondera

Por Márcia Junges

"O estado laico é aquele que não conduz a coisa pública em nome de Deus ou de uma crença religiosa", e que "respeita todas as formas de expressão religiosas como práticas desenvolvidas pelos cidadãos, por intermédio de suas convicções, sem que elas sejam atos estatais propriamente ditos". Já a secularização é um fenômeno bem mais amplo, explica o filósofo Inácio Helfer na entrevista que concedeu, por e-mail, à **IHU On-Line.** De acordo com o pesquisador, pode ser observada uma conexão entre secularização e o comunitarismo: "o entendimento de que a comunidade dos crentes passa a ter pouco ou nenhum papel na estrutura política estatal. Não é bem isso que se passa no Brasil contemporâneo, onde o presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara do Congresso Nacional tem uma forte identidade com os valores de sua comunidade de crença. No entanto, olhando para a maioria dos países ocidentais contemporâneos, a influência das comunidades dos crentes na cena política é realmente pautada pelo processo de secularização".

Graduado em Filosofia pela faculdade de Filosofia Nossa Senhora da Imaculada Conceição – FAFISIC, é mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Na Universidade Paris 1 – Pantheon-Sorbonne, em Paris, na França, cursou mestrado e doutorado em Filosofia com a tese *La philosophie de l'histoire de Hegel: la fin de l'histoire.* Na Universidade de Montreal, no Canadá, cursou pós-doutorado. Leciona no Centro de Ciências Humanas da Unisinos e na Universidade de Santa Cruz do Sul – Unisc. É vice-presidente da Sociedade Hegel Brasileira. Juntamente com Celso Candido organizou a obra *Política e liberdade no século XXI* (Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2011).

Confira a entrevista.

IHU On-Line - A partir da perspectiva de Charles Taylor, há um nexo entre a secularização e o comunitarismo?

Inácio Helfer - A secularização, de um modo geral, é identificada como o processo histórico ocidental de separação entre as esferas do exercício do poder político, do governo propriamente dito, e da religião. Isto significa que se numa época houve uma proximidade estreita entre as duas dimensões, de tal forma que o profano e o sagrado estivessem em grande medida unidos, com a secularização promoveu-se um distanciamento. Ou seja, o exercício do poder político tornou-se secular, mundano, não religioso, e a esfera religiosa deixou de ter uma presença ativa no exercício dele, deixou de influenciar institucionalmente nas decisões governamentais, ela se concentrou nas dimensões da vida e práticas religiosas propriamente ditas.

Como afirma Taylor ao discorrer sobre um dos sentidos da secularização que se perpetuou a partir da passagem do estado pré-moderno para o estado moderno, "embora a organização política de todas as sociedades pré-modernas estivesse de algum modo conectada a, embasada em ou garantida por alguma fé em, ou compromisso com Deus, ou com alguma noção de realidade derradeira, o Estado ocidental moderno está livre dessa conexão. As igrejas encontram-se hoje separadas das estruturas políticas (com algumas exceções, em países britânicos e escandinavos, que são tão inexpressivos e de tão pouca demanda a ponto de não constituírem exceções realmente). A religião, ou a sua ausência, consiste em grande medida numa questão privada"[1]. Sendo assim, um sentido explícito da secularização é a separação entre as estruturas políticas e as igrejas.

"Comunidade de referência"

O comunitarismo pode ser interpretado como uma forma de leitura e prática social que destaca ou se interessa pela importância dos espaços

1 (TAYLOR, C. Uma era Secular, p. 13). (Nota do entrevistado)

e vivências comunitárias das sociedades humanas como centrais em suas vidas, em contraposição às formas de vivências sociais impessoais, passageiras e sem compromissos, onde as pessoas normalmente se encontram isoladas. O comunitarismo se interessa pelo sentido da estruturação dos espaços sociais num sentido mais amplo, como o de uma "comunidade de referência" que possa contribuir na atuação desta pessoa. Viver em comunidade significa pertencer a um grupo de pessoas que compartilham interesses, trocam informações, se engajam por alguma causa, sabem que ao estarem inseridos neste meio receberão apoio e acolhida. As experiências comunitárias, por exemplo, de instituições de ensino comunitárias, da polícia comunitária, de uma rádio comunitária, de uma comunidade local de vizinhos de uma região rural ou de um bairro, são todos espaços propícios para o fortalecimento das ações destas pessoas na cena pública, ou, tão somente, na configuração mais íntima de suas vidas.

Normalmente se atribui às religiões a priorização e fortalecimento da vida comunitária. Por exemplo, é comum ouvir a expressão "a comunidade dos cristãos", justamente por se tratar da referência às pessoas que compartilham uma determinada crença, que praticam certos ritos religiosos, que se engajam em comum em torno de certos ideais e representações religiosas do mundo. Neste sentido, o nexo que pode ser evidenciado entre a secularização e o comunitarismo é o entendimento de que a comunidade dos crentes passa a ter pouco ou nenhum papel na estrutura política estatal. Não é bem isso que se passa no Brasil contemporâneo, onde o presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara do Congresso Nacional tem uma forte identidade com os valores de sua comunidade de crença. No entanto, olhando para a maioria dos países ocidentais contemporâneos, a influência das comunidades dos crentes na cena política é realmente pautada pelo processo de secularização.

IHU On-Line - Em que aspectos a ética da autenticidade, proposta por Taylor, é basilar nessa concepção de comunitarismo?

Inácio Helfer - Taylor discorre sobre a ética da autenticidade como uma perspectiva de justificação moral iniciada no movimento romântico (final do século XVIII), acrescida de uma série de outros fatores ao longo de sua história, que põe em relevo o cultivo do homem virtuoso como uma obra de arte. Trata-se do fazer de si, do cultivar a interioridade das convicções como uma obra de arte, como algo de valor, que possa ser explicado por si mesmo, autonomamente, enfim, que tenha caráter. A ética da autenticidade insere-se, por isso, num contexto da "crítica mais ampla ao eu protegido (buffered self), disciplinado, concernente sobretudo ao controle racional instrumental.[2]" Neste sentido, a vivência numa comunidade de referência pode ser extremamente útil para o aprimoramento destes artistas que somos todos nós em nossas relações morais para auxiliar na definição do que acreditamos, porque acreditamos, onde queremos chegar, independentemente do que os outros pensam ou a racionalidade instrumental preponderante obriga a ser e fazer.

IHU On-Line - É possível estabelecer um nexo entre a secularização e o avanço da modernidade?

Inácio Helfer - As sociedades modernas (entendendo-se por este termo também as contemporâneas) são sociedades que crescem com a secularização. Não no sentido de que sem as crenças religiosas o mundo vai melhor, mas no sentido de que o espaço das estruturas políticas, erguido por pessoas crentes e não crentes, por pessoas com crenças diferentes e até dispares, quando se unem na consecução da coisa pública, avança melhor. As estruturas políticas sendo conduzidas pela mão de ferro de aplainamento religioso sempre provocaram sofrimento, guerras e embrutecimento da conduta humana.

IHU On-Line - Em que medida a laicização e a secularização são dois processos concomitantes em nossa época?

Inácio Helfer - O estado laico é aquele que não conduz a coisa pública em nome de Deus ou de uma crença religiosa. O estado laico é aquele que respeita todas as formas de expressão religiosas como práticas desenvolvidas pelos cidadãos, por intermédio de suas convicções, sem que elas sejam atos estatais propriamente ditos. Elas são atos de cidadãos que têm o direito de cultivar e expressar suas convicções religiosas, seja em espaços privados ou mesmo públicos, desde que todas as demais crenças tenham o mesmo direito, democraticamente partilhado, de manifestarem a sua presença.

A secularização é um fenômeno mais amplo que a laicização. Quando se discute a retirada de símbolos religiosos dos espaços públicos, por exemplo, a retirada de todos os crucifixos das repartições públicas do poder judiciário de um Estado, ou da Federação de um país, se quer indicar que o poder público é laico, que não ostenta a defesa de uma crença religiosa que possa, de antemão, constranger um não crente ou alguém que professe outro credo religioso. Esta ação contribui para a secularização. A secularização tem haver com aspectos mais gerais. Como, por exemplo, aborda Taylor no início de seu livro *A Era Secular*, ao afirmar que existem três sentidos de secularidade: o sentido 1, que trata dos espaços públicos secularizados; o sentido 2, que aborda o declínio da crença e de sua prática em geral; e o sentido 3, que é o interesse principal de seu livro, e que trata das novas condições de crença. Como afirma Taylor, "o que pretendo fazer é examinar nossa sociedade como secular nesse terceiro sentido, o que talvez seja possível sintetizar da seguinte maneira: a mudança que quero definir e traçar é aquela que nos leva de uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé, até mesmo para o crente mais devoto, representa apenas uma possibilidade humana entre outras.[3]"

Ou seja, no sentido 3 do tema, a secularização vai além da laicização, pois quer entender o que significa conviver numa sociedade em que, por mais que eu tenha uma crença religiosa extremante clara para mim, não posso desqualificar em absoluto o ponto de vista e o modo de viver de alguém que não a tem. Como diz Taylor sobre este modo de viver, "não posso simplesmente descartar como depravado, cego ou sem valor" somente porque não tem fé.

2 (Taylor, C. *Uma era secular*, p. 558). (Nota do entrevistado)

3 (TAYLOR, C. A era secular, p. 15). (Nota do entrevistado)

A secularização como uma das possibilidades da modernidade

Um Estado laico não é sinônimo de anti-religiosidade, da mesma forma como a busca pelo sagrado não tem uma vinculação direta com as instituições religiosas, observa Taís Silva Pereira, a partir do pensamento de Charles Taylor

Por Márcia Junges

"A secularização não pode ser mais encarada como um processo cuja culminação é o Estado neutro", afirma a pesquisadora Taís Silva Pereira, na entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line.** E acrescenta: **"**Taylor se afastará em boa medida da ideia, inspirada em Weber, acerca de uma crescente racionalização nas sociedades modernas pós-industriais. A consequência desse raciocínio é o declínio das visões religiosas, relegando o sagrado a assunto fundamentalmente privado. Em contraposição, o filósofo canadense defenderá a secularização não como ausência ou privatização do sagrado, mas como uma mudança significativa nas condições da crença, ou seja, quando não crer torna-se uma, mas não a única, possibilidade na modernidade".

Taís Silva Pereira é graduada, mestre e doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ, estudiosa do pensamento de Charles Taylor. Leciona no Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, UnED Nova Iguaçu, em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro. É uma das organizadoras da obra *Esfera Pública e Secularismo: Ensaios de Filosofia Política* (Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012).

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Em que aspectos a filosofia de Charles Taylor traz um aporte para o debate entre secularização e o aprofundamento do liberalismo em nossas sociedades?

Taís Silva Pereira - A discussão em torno da secularização no pensamento de Taylor aparece já em seus escritos da década de 1980, notadamente em *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, de 1989. Isto é importante por situar o problema do secular no interior de suas investigações acerca da constituição ética do agente moral moderno, através da relação de uma relação indissociável entre o *self* e bens. Ali o que está em jogo é a necessidade de se considerar a motivação, enquanto fontes morais, um ponto central para qualquer estudo sobre a filosofia prática. No caso de Taylor, ele o faz a partir do que chamo de uma ontologia temporalizada da moral, isto é, pretende evidenciar o arcabouço substantivo (enquanto bens orientadores) sobre o qual o pensamento moderno de uma forma geral se apresenta historicamente. Seu posicionamento a respeito da relação que o papel dos bens tem em nossa época traz consequências importantes tanto no que tange aos estudos sobre secularização quanto para o debate em torno do liberalismo.

Secularização: uma possibilidade na modernidade

Neste sentido, a secularização aponta para dois aspectos interdependentes, a saber, uma alternativa aos modelos de explicação para a dinâmica das sociedades seculares e a própria ideia de história a ela subjacente. Taylor se afastará em boa medida da ideia, inspirada em Weber, acerca de uma crescente racionalização nas sociedades modernas pós-industriais. A consequência desse raciocínio é o declínio das visões religiosas, relegando o sagrado a assunto fundamentalmente privado. Em contraposição, o filósofo canadense defenderá a secularização não como ausência ou privatização do sagrado, mas como uma mudança significativa nas condições da crença, ou seja, quando não crer torna-se uma, mas não a única, possibilidade na modernidade.

Ao deslocar o problema sobre o secular para condições de existência de crenças em seus diferentes aspectos, levando-nos a ideia de "múltiplas modernidades", Taylor tem de contar também com um modelo alternativo de pensar a história de constituição dessas crenças, tarefa esta já encetada no livro de 1989. A explicação anacrônica dos eventos na modernidade levará menos em conta as mudanças de superestrutura, ou mesmo de instituições, e mais as conexões de

bens possíveis em meio às práticas. É, pois, esta mesma linha explicativa que permite Taylor pensar o liberalismo através de suas próprias fontes motivacionais, pretendendo revelar suas imbricações éticas na explicação do campo político. Isto pode ser observado já nos debates da década de 1980, na querela entre liberais e comunitaristas.

A crítica ao procedimentalismo (presentes no pensamento de John Rawls e Jürgen Habermas, por exemplo) não é uma rejeição completa ao liberalismo, mas como você menciona, um aprofundamento do mesmo, enquanto a expressão de uma rede significativa que confere sentido às ações compartilhadas. Como bem diz Taylor em *A política do reconhecimento*, de 1992, "o liberalismo é mais um credo em luta", e não uma configuração necessária. E isto, naturalmente, envolve novas considerações sobre seu modo de atuação.

IHU On-Line - Em que medida a concepção de sagrado, como aquela proposta por Durkheim, precisa ser discutida face ao fenômeno da secularização?

Taís Silva Pereira - Dois aspectos da concepção durkheimiana nos oferecem um aprendizado importante para as discussões em torno da secularização em nossa época. São eles: a objetividade do sentimento do sagrado e a ideia de que nossas sociedades são constituídas por conteúdos advindos da religião. O primeiro ponto diz respeito à crítica de que a relação do homem com o sagrado pode ser entendida apenas como uma projeção ou delírio sobre o mundo. Portanto, tendo caráter subjetivo. A isto corresponderia a compreensão de secularização enquanto declínio das formas religiosas em prol de um desenvolvimento linear e progressivo da razão. Entretanto, se, ao contrário, tomarmos a ideia de sagrado como uma tentativa de conferir sentido à realidade, ou seja, como orientação, se pressuporá uma explicação da conduta humana no interior de suas práticas, ao fim e ao cabo, compartilhadas. Explicação esta que aspira à verdade. O segundo ponto é, em certa medida, um desdobramento do primeiro. Uma vez que o sentimento do sagrado é objetivo, ele oferece por meio de sua prática explicações sobre o modo de nos conduzirmos e, neste sentido, não pode ser afastado de sua própria configuração social. A despeito da teoria específica de Durkheim, esses aspectos ganham uma tremenda atualidade quando olhamos as discussões sobre o próprio significado da secularização, posto que ela nos remete à noção de sociedade, convivência comum e construção de laços de pertencimento. Este, inclusive, parece ser o ponto de Taylor ao verificar a manifestação sagrado enquanto constituinte das fontes motivacionais, e em alguma medida epistemológicas, da modernidade.

O que ele observa, no entanto, é que embora as religiões ainda possam estabelecer compreensões comuns a respeito da orientação, haveria em nossa época, nutrida pelo individualismo moderno, a possibilidade de crenças individuais sem uma relação direta na constituição de formas sociais (o filósofo as denomina de pós-durkheimianas, na obra *Uma era secular*). Neste sentido, coloca-se a questão, a partir de Taylor, sobre até onde as religiões podem construir compreensões públicas comuns na contemporaneidade.

IHU On-Line - Quais são os limites e possibilidades que surgem para a política e para a vida em comunidade a partir da secularização?

Taís Silva Pereira - Se pensarmos a partir de sociedades democráticas, alguns desafios se impõem, dos quais parecem merecer destaque: a relação entre laicização e secularização, e a dinâmica da participação pública. O primeiro ponto diz respeito à necessidade de distinção entre os termos citados. A separação entre Estado e Igreja, presente na maioria das sociedades ocidentais, não significa a marginalização do sagrado ao âmbito privado. Em outras palavras, um Estado laico não pode ser, por definição, um Estado antirreligioso, assim como a própria busca do sagrado não está necessariamente vinculada, hoje, a instituições religiosas. Ademais, a secularização não pode ser mais encarada como um processo cuja culminação é o Estado neutro. Disso não se segue, naturalmente, que o governo tenha de tomar alguma forma ética específica nos momentos de decisão. Mas, dado os eventos que vivemos no mundo, seja no Ocidente ou no Oriente, não podemos esperar que a relação entre governante e governado tenha como horizonte a laicização. Isto de certo modo nos impele a pensar sobre novas formas de se estabelecer uma compreensão pública comum, nutridas em boa medida por conteúdos (chamados muito genericamente) espirituais. O segundo desafio parece se apresentar no embate entre os discursos na esfera pública acerca de problemas que dizem respeito ao bem comum.

Relação assimétrica

Embora a democracia sugira um espaço para discussões de posicionamento com bases diferentes (científica, religiosa, filosófica, jurídica, para citar algumas), desde que não neguem este mesmo espaço, o peso que cada discurso ganha tem implicações diretas no momento decisório. Muitas vezes o problema não reside na defesa e na possibilidade da "pluralidade de vozes", para tomarmos a expressão de Habermas, mas na relação assimétrica entre os diferentes discursos já de saída. Parece existir, a despeito da pluralidade, a pressuposição de uma linguagem mais adequada para o espaço público, embora ela mesma seja também paroquial, caso da linguagem do especialista. A consequência que parece advir gira em torno tanto de uma questão de tradução de linguagens para o entendimento mútuo (de uma linguagem específica para uma linguagem comum aos cidadãos) quanto de pretender eleger uma delas como mais fundamental ou basilar, com o fito de abarcar outros tipos de discursos. Isto fica claro se pensarmos em temas cuja defesa ou crítica parte de linguagens divergentes e concorrentes.

Um bom exemplo me parece o julgamento sobre a constitucionalidade de pesquisas com células-tronco embrionárias, ocorrido no Brasil há alguns anos. Ali boa parte do problema parecia residir em como traduzir e julgar à luz da constituição um assunto que tem lugar próprio a partir da linguagem particular do especialista. Tal linguagem que detinha a explica-

ção do tema era também um dos lados nos debates erigidos à época para uma decisão jurídica. Assim, toda democracia, cujo horizonte é o consenso bem informado de seus cidadãos, terá de lidar com o julgamento entre discursos de base divergentes.

IHU On-Line - Em que sentido a ética da autenticidade "dialoga" com o fenômeno da secularização? E que impasses se colocam a partir dessa interação?

Taís Silva Pereira - O ideal de autenticidade, enquanto uma forma moderna de compreensão moral, se orienta segundo a ideia da existência de fontes morais interiores ao sujeito capazes de articular o que pode ser uma existência plena, acarretando na própria definição de ser humano. Como bem observou Taylor, essa "cultura da autenticidade" que se sedimenta em nossa compreensão moral pode se conformar de maneira melhor ou pior. Ela pode se constituir enquanto uma decisão responsável sobre a realidade, decisão esta ancorada em exigências percebidas em si mesmo; ou ainda enquanto um posicionamento individualista, convertendo-se em mais uma perspectiva sobre a realidade, sem a possibilidade do diálogo. Tomada em sua plasticidade, ou seja, pela possibilidade de elaboração e reelaboração a partir de certos bens, a ética da autenticidade tende a contribuir para o fenômeno da secularização se esta não for entendida integralmente como "desencantamento de mundo". Compreendidas desde a perspectiva de condições da crença, ou seja, em uma investigação acerca dos modos da crença (ou não crença) sedimentados em uma ordenação moderna, a compreensão da secularização também depende de articulações que deem sentido às práticas. Justamente porque Taylor se afasta de um raciocínio de causalidades necessárias às práticas que conformam nossa época, não há único processo de se estabelecer o lugar do sagrado e do profano. Neste sentido, um dos grandes dilemas que se colocam diante de nós reside nos limites permissíveis de justificação das crenças e das metas a elas relacionadas no plano político. E, embora lembremos primordialmente da prática religiosa quando mencionamos o termo crença, ela não é a única forma de explicação de sentido na contemporaneidade, assim não é a única com possibilidade de destruição da convivência entre cidadãos.

Cultura da autenticidade

Autores como Taylor e Habermas contribuíram de forma crucial nos últimos anos para este posicionamento. A "cultura da autenticidade" incide no modo de pensar moderno como um todo, e não a parte dele. Significa dizer que os chamados fundamentalismos e individualismos não estão necessariamente vinculados à prática religiosa porque o conceito de tolerância também pode ser articulado no interior de uma religião específica. Um exemplo disso (para sairmos do âmbito do cristianismo) encontra-se na própria tradição indiana, como demarca Amartya Sen[1]. As fronteiras que marcam sociedades seculares são mais fluidas do que podem parecer ao primeiro olhar, por conseguinte, urge pensarmos sobre os pilares políticos que podem circunscrever as práticas compartilhadas. E isto exige, como aludi, uma análise acerca do lugar e da linguagem do político.

1 **Amartya Sen** (1933): economista indiano. Em 1998, a Real Academia da Suécia conferiu o prêmio Nobel de Economia a Sen "por devolver uma dimensão ética ao debate dos problemas econômicos vitais". Foi galardoado com o prémio em memória de Alfred Nobel das ciências econômicas, pelas suas contribuções ao Welfare Economics. Autor do livro Desenvolvimento com liberdade, publicado em 2000. As ideias de Sen foram abordadas no Ciclo Repensando os Clássicos da Economia - Quarta com Cultura Unisinos, em 12 de abril, pelo Prof. Dr. Flávio Vasconcellos Comim (UFRGS), e voltaram a debate em 02-08-2006 no **II Ciclo de Estudos Repensando os Clássicos da Economia**, na Unisinos. Para maiores detalhes, confira a entrevista concedida por Comim à edição 175, de 10 de abril de 2006, sob o título *Amartya Sen e uma nova ética para a economia*. O material está disponível para download na página www.unisinos.br/ihu. (Nota da **IHU On-Line**)

LEIA OS CADERNOS TEOLOGIA PÚBLICA

NO SITE DO IHU

WWW.IHU.UNISINOS.BR

Peculiaridades de uma secularização 'à la brésilienne'

A etapa atual do processo de secularização teve início na Europa, sendo impulsionada pela urbanização, a ascensão da burguesia, a revolução comercial e a ocupação das "terras de além mar". No Brasil, o fenômeno adquire contornos que expressam o tipo de sociedade paradoxal em que vivemos, observa Jorge Claudio Ribeiro.

Por Márcia Junges

Um diálogo entre elementos arcaicos e pós-modernos caracteriza aquilo que Jorge Claudio Ribeiro denomina "secularização à la brésilienne". Em seu ponto de vista, "esse tipo de secularização apresenta, entre outras, posições firmes quanto à necessidade do uso de métodos contraceptivos e direitos reprodutivos e também uma visão compreensiva acerca das mulheres frente a situações que possam resultar em aborto". Ele faz inúmeras ressalvas à mistura que se observa no Brasil entre religião e política, no momento em que a Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados tem como presidente Marco Feliciano, pastor evangélico que age de acordo com o grupo que representa. O professor sustenta que "as religiões devem ser estimuladas a contribuírem para a sociedade, e não para elas mesmas". E destaca: "São as pessoas que devem ser servidas pela religião, e não o contrário. As pessoas não estão a serviço das religiões. A religião é mediadora entre uma crença superior e as necessidades cotidianas da humanidade. Isso precisa ser manifestado de modo mais incisivo". A entrevista foi concedida por Jorge Claudio à **IHU On-Line** por telefone, de Nova York.

Jorge Claudio Ribeiro é graduado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira, em Jornalismo pela Universidade de São Paulo – USP e em Teologia pelo Instituto Teológico de São Paulo; é mestre em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP e em Teologia da Missão pelo Instituto Teológico de São Paulo. É doutor em Ciências Sociais pela PUCSP. Desenvolveu quatro pós-doutorados, sendo titular e livre docente pela PUCSP, onde leciona no Departamento de Teologia e Ciências da Religião. De sua produção bibliográfica destacamos *A festa do povo*: pedagogia de resistência (Petrópolis: Vozes, 1982 – seu mestrado), *Sempre alerta:* condições e contradições do trabalho jornalístico (São Paulo: Brasiliense/ Olho d'Água, 1994 – seu doutorado) e *Religiosidade Jovem* - pesquisa entre universitários (São Paulo: Loyola e Olho d'Água, 2009).

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Em que contexto a secularização surgiu e se aprofundou?

Jorge Claudio Ribeiro - A secularização de que estamos falando surgiu no âmbito a história das sociedades europeias para entender o fenômeno. Não se trata de algo metafísico, mas muito concreto, nascido de processos sociais que se acumularam. A ideia de agir racionalmente ou também de apelar para a própria subjetividade já apresentava importantes indícios na Grécia Clássica, mais tarde em Santo Agostinho e, já na Idade Moderna, nos movimentos petistas, espanhóis, alemães e, a partir destes, na América britânica. O processo da secularização se apoiou na crescente urbanização, na ascensão da burguesia europeia, na revolução comercial e na invasão de novos continentes. Aos poucos, a vida na Idade Média rural tornou-se mais complexa. A partir do século XVI, a ciência aperfeiçoou seus métodos, primeiro na observação sistemática dos astros e na linguagem matemática; aos poucos, os resultados surigam na física e, paralelamente, nas

ciências humanas, como a filosofia, política e economia. A partir da segunda metade do século XIX, a ciência debruçou-se sobre o ser humano, destacando-se os estudos, em áreas diferentes, de Marx, Darwin e Freud.

Um dado importante nessa equação foi o enorme poder econômico e político da igreja católica, acumulado durante séculos graças à soma da influência religiosa e ao poder político. As reações a esse poder sempre ocorreram, com destaque para Lutero, cuja ação ocorreu no século XVI numa Alemanha, que ainda não era um país, mas um aglomerado de territórios dispersos. Nessa ocasião os príncipes alemães se rebelaram contra a prática da venda de indulgências, que carreava muito dinheiro para Roma. Lutero representou essa revolta do ponto de vista teológico. Esse e outros movimentos culminaram no século XVIII com o Iluminismo, a Revolução Americana e Francesa. Todos esses fatores fascinantes na história do Ocidente resultaram numa atitude secular, que significou o rompimento com a hegemonia da religião na vida social.

IHU On-Line - Que nexo une a secularização, o individualismo e a hiper-racionalidade?

Jorge Claudio Ribeiro - A secularização hoje é compreendida mais na perspectiva de Max Weber da autonomização das várias esferas da vida social, que foram "sacudindo" para fora de si a tutela religiosa. É preciso dizer que o cristianismo em geral é muito conservador, fixado no passado. Sob esse ponto de vista o catolicismo é extraordinariamente conservador. As respostas que o catolicismo tentou dar às questões levantadas pela Modernidade do século XVI foram dadas apenas no século XX com o Concílio Vaticano II – com quase 400 anos de atraso, portanto. Isso demonstra por que o catolicismo não tem conseguido responder com agilidade às demandas da vida contemporânea.

Ótica conservadora

A "sacudida" da tutela da igreja católica para fora de esferas da vida social – como a economia, a política, as artes e a subjetividade (e o primado da consciência individual) – já ocorrera em várias áreas da cultura humana. A supremacia da racionalidade já fora proclamada por René Descartes, cujo *Discurso do Método*, publicado em 1637, é considerado uma das certidões de nascimento da Modernidade. Diante dos desafios que a vida humana nos apresenta, podemos confiar na razão, desde que orientada pelo método correto. A fé, considerada a principal guia durante a era medieval, passou a ser encarada por muitos como um assunto individual, cada vez menos tutelada pelas religiões.

> "O processo da secularização se apoiou na crescente urbanização, na ascensão da burguesia europeia, na revolução comercial e na invasão de novos continentes. Aos poucos, a vida simples da Idade Média rural tornou-se mais complexa"

IHU On-Line - Em que medida se pode falar de um processo de secularização em curso na sociedade brasileira?

Jorge Claudio Ribeiro - Como se trata de uma realidade muito desigual, a sociedade brasileira é arcaica em enormes áreas, mas também apresenta avanços na democracia, cultura e universidade. Daí uma convivência – ora tranquila, ora conflituosa – entre setores arcaicos e outros ultramodernos e até pós-modernos. As pessoas que cursaram boas universidades, sobretudo a juventude, estão "assinadas" com a marca da pós-modernidade. Comparativamente, poucas dessas pessoas deverão ir ao encontro com o Papa, por exemplo.

A secularização tem avançado na sociedade brasileira no sentido de que foi legalmente definida em 1889 através da separação entre Estado e Igreja. Isso se deu no bojo da proclamação da República, já movida por um espírito republicano que tem avançado com dificuldade ao longo da história brasileira.

IHU On-Line - O que podemos entender por secularização à la brésilienne? Quais são suas características?

Jorge Claudio Ribeiro - A secularização à la brésilienne agrega elementos arcaicos e elementos pós-modernos. Ela agrega posições firmes quanto à necessidade do uso de métodos contraceptivos e direitos reprodutivos e também uma visão compreensiva ante mulheres que vivem situações que resultam em aborto. Reconhece, também, que cabe ao Estado definir políticas nesse campo. Outra área é a educação, que é regulada pelo governo, via Ministério da Educação, mas que é praticada em várias instâncias, estadual e municipal, por ordens religiosas e pela iniciativa privada. Do lado político, há grupos religiosos que se assemelham a currais eleitorais, que obedecem cegamente as orientações do líder religioso. Acabam por eleger bancadas mais interessadas em seu grupo religioso do que pela sociedade. Daí as posições corporativas assumidas em comissões parlamentares como a das Comunicações e a dos Direitos Humanos. Então, esses parlamentares estão usando a coisa pública para fins particulares, religiosos. Isso representa, a meu ver, um recuo.

Outro aspecto é a presença de símbolos religiosos em repartições públicas ou da frase "Deus seja louvado" nas cédulas de dinheiro – essa presença é incômoda para cada vez mais gente. Essa postura mistura as áreas e prejudica uma visão mais clara das instâncias que atuam na realidade. É isso que chamo de secularização à la brésilienne: a necessidade de dialogar com mentalidades muito díspares, dentro de um processo ultradinâmico.

IHU On-Line – Como vê a atuação do deputado Marco Feliciano para a democracia?

Jorge Claudio Ribeiro - Marco Feliciano é um "mau evangélico", porque só está defendendo as ideias de sua restrita igreja, ao invés de levar em conta uma situação mais ampla que interessa à sociedade brasileira como um todo, de todas as religiões. Pessoas religiosamente afinadas com Marco Feliciano dão suporte a sua vida parlamentar e partidária. Contudo, não vejo esse fenômeno com bons olhos, já que se trata de um retrocesso, comandado por um partido ou um grupo de pressão evangélico. Lembremos, porém, que chegou a existir o Partido Democrata Cristão – PDC, que era majoritariamente católico. Mas reitero: isso não ajuda a democracia, pois fica algo muito setorizado, e a sociedade democrática é necessariamente aberta.

Além disso, o segmento evangélico é muito numeroso e se configura num mercado importantíssimo, quase do tamanho da Argentina. Do ponto de vista da comunicação, por exemplo, esse grupo se configura numa audiência significativa. Não é à toa que a Globo, muito "católica" (e de modo errôneo, pois reproduz preconceitos sobre outras religiões), agora começa a adular a audiência evangélica, que não pode mais ser desprezada e que tem sido atendida, sobretudo pela concorrente Rede Record.

Diálogo ecumênico

Penso que seria importante na vinda do papa Francisco que ele adotasse uma atitude ecumênica, cada vez mais afinada com modernidade e dialogasse com líderes religiosos brasileiros, inclusive evangélicos, propondo uma agenda comum para melhorar a sociedade brasileira. As religiões devem ser estimuladas a contribuir para a sociedade, e não para elas mesmas. Seria altamente desejável um diálogo entre as religiões nessa visita de Francisco ao Brasil.

> "Marco Feliciano é um 'mau evangélico', porque só está defendendo as ideias de sua pequena igreja, ao invés de levar em conta uma situação mais ampla que interessa à sociedade brasileira como um todo, de todas as religiões"

IHU On-Line - O que significa o crescimento das pessoas "sem-religião" no Brasil?

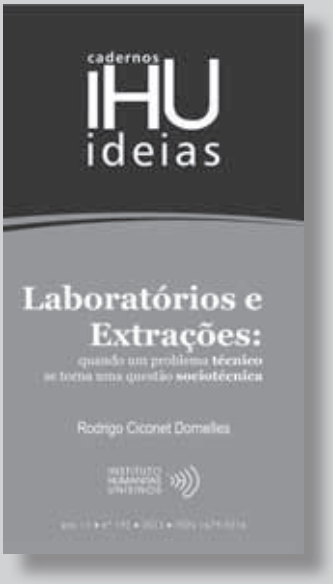
Jorge Claudio Ribeiro - As pessoas sem religião formam um grupo fragmentado, disperso e pulverizado. Seu crescimento se dá, em grande parte, nos dois extremos da pirâmide social: o primeiro grupo é mais numeroso entre os mais pobres, oriundos de imigração recente e que ocupam as periferias, majoritariamente jovens e provavelmente perdidos quanto à orientação de vida. Essas pessoas não foram captadas pela rede religiosa que existe nesses ambientes, basicamente evangélica. O outro grupo de "sem religião" ocupa o topo da pirâmide social e tem maior escolaridade, renda familiar e menos idade. Essas pessoas usam a religião conforme suas necessidades íntimas seguindo um critério próprio, algo bem pós-moderno.

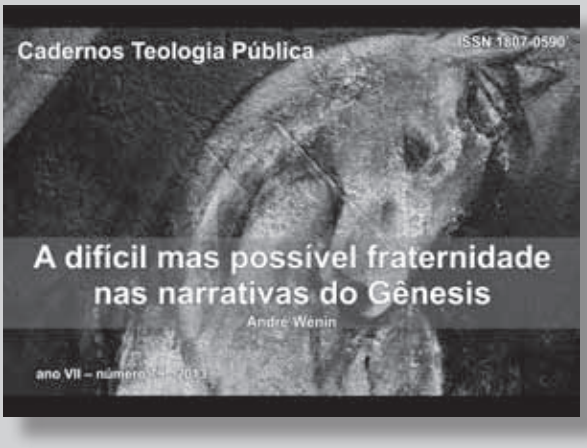
IHU On-Line - Frente a esses aspectos, como podemos compreender ideias como a de Peter Berger sobre a des-secularização? O que inspira esse paradoxal retorno ao sagrado?

Jorge Claudio Ribeiro - Peter Berger é um grande intelectual, mas nesse aspecto ele precisaria rever e refinar suas informações. Primeiramente, cada situação tem sua irredutível especificidade. Não dá para se dizer que está havendo uma secularização ou uma res-secularização "em geral". É preciso analisar cada situação, como propõem David Martin e Charles Taylor. Algumas sociedades apresentam um grau maior de secularização, em outras se fala em re-secularização, des-secularização etc. Hoje, do ponto de vista da religião, se realizam mais pesquisas diferenciadas. Ainda é difícil se ter clareza sobre o quanto as religiões são relevantes, ou não, no mundo moderno. Se tivéssemos feito essa entrevista no final de 2012, eu diria que o catolicismo estava mergulhando perigosa e velozmente em direção à irrelevância. De repente, é escolhido um Papa que suscita um entusiasmo renovado na igreja católica. O que importa é questionar até que ponto as religiões estão, entre elas, ou em diálogo com outras instituições não religiosas, contribuindo para a paz e a felicidade humana. Penso que é preciso perceber até que ponto as religiões estão prestando esse serviço à humanidade. As pessoas é que devem ser servidas pela religião, e não o contrário; as pessoas não estão a serviço das religiões. A religião é mediadora entre uma crença superior e as necessidades cotidianas da humanidade. Isso precisa ser levado em conta de modo mais incisivo.

Confira as publicações do

Instituto Humanitas Unisinos - IHU





Elas estão disponíveis na página eletrônica

www.ihu.unisinos.br

Tema de Capa

Destaques da Semana

IHU em Revista

Entrevista da semana

O espírito democrático em risco

Como conciliar o respeito pela diversidade e a preservação de uma democracia real é a grande questão de nosso tempo, destaca o filósofo canadense Charles Taylor. O sentido de um projeto em comum nas sociedades vem desaparecendo em função do abismo entre as classes

Por Márcia Junges / Tradução: Ana Carolina Azevedo

"O espírito da democracia corre o risco de degenerar-se em uma sociedade na qual as decisões são executadas visando alguns interesses de poder, com base em princípios da razão instrumental e pelo interesse das pessoas. A população votante tende, inclusive, a diminuir. Em parte, isso acontece porque muita gente que vive nas camadas mais inferiores acredita que não há solução possível. Portanto, vivem apenas como cidadãos passivos nessas democracias". A reflexão é do filósofo canadense Charles Taylor, em entrevista concedida pessoalmente à **IHU On-Line** por ocasião de sua vinda ao Instituto Humanitas Unisinos – IHU em abril. Em seu ponto de vista, estamos à frente de dois grandes desafios: a diversidade e a preservação da democracia real. "Estamos conseguindo lidar bem com alguns casos do primeiro tópico, mas estamos indo terrivelmente mal no segundo. Rumamos na direção errada e temos que reverter isso", adverte. Entre as diversas temáticas abordadas na conversa, Taylor fala sobre o paradoxo do sagrado na modernidade, que em seu ponto de vista sofreu uma mutação: "E é por isso que eu tento fazer o que considero mais importante: definir a secularização na Europa em termos da multiplicidade e diversidade. O Brasil sempre foi diferente".

Charles Taylor esteve pela primeira vez no Brasil num roteiro de eventos acadêmicos que se estendeu de abril a maio de 2013. A convite do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, iniciou com um Ciclo de Debates que se desdobrou em duas perspectivas temáticas: *O debate liberais-comunitários: colóquio com Charles Taylor,* ocorrido em 24 e 25 de abril, e *Religiões e Sociedade nas trilhas da secularização. Diálogos com Charles Taylor,* de 26 e 29-04-2013.

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Em sua conferência no primeiro dia do evento sediado pelo Instituto Humanitas Unisinos - IHU, o senhor afirma que uma sociedade pode ser liberal sem ser democrática. Pensando no contexto da financeirização da economia e da colonização da política pela economia, poderíamos dizer que essa é uma tendência das sociedades ocidentais?

Charles Taylor - Em um sentido formal e econômico, há etnias diferentes em nossa sociedade e que não podem expressar-se. No entanto, o Parlamento foi eleito por uma pequena minoria de pessoas abastadas, e por isso não é democrático. Porém, hoje em dia, o que pode acontecer - e muitas vezes acontece - não é a consolidação do liberalismo, e sim do capitalismo na forma de um capitalismo de mercado, mais conhecido, por exemplo, pela República Popular da China. Contudo, não considero essas sociedades como liberais, pois elas destroem os direitos individuais, dizendo o que as pessoas podem, ou não, fazer. Acabam com blogs e a liberdade de expressão. Assim, o que temos em diversos países hoje é uma participação no mercado internacional com regimes bastante autoritários e intolerantes.

IHU On-Line - Schumpeter[1] e Tocqueville[2] pontuam os "perigos" da

1 **Joseph Alois Schumpeter** (1883 -1950): economistas austríaco, entusiasta da integração da Sociologia como uma forma de entendimento de suas teorias econômicas. Seu pensamento esteve em debate no **I Ciclo de Estudos Repensando os Clássicos da Economia**, promovido pelo IHU em 2005. (Nota da **IHU On-Line**)

2 **Alexis Carlis Clerel de Tocqueville** (1805-1859): pensador político e historia-

democracia. Qual é a atualidade dessa compreensão e quais seriam esses "perigos"?

Charles Taylor - Tocqueville falava sobre a "tirania da maioria", e a partir desse conceito discorre sobre assuntos como a perseguição, o que sempre apresenta perigo a uma democracia. Mas este não é, necessariamente, um dos grandes perigos dos dias de hoje. Foi um perigo no século XIX e nos EUA do século XX, como na era McCarthy, época em que se fazia a "caças às bruxas". Contudo, essa não tem sido uma característica muito notável, penso eu, das democracias em geral do século XXI. O medo da população se concentrar em uma ideia e perseguir minorias era algo que incomodava Schumpeter. Esse autor falava sobre a experiência do racismo e do comunismo nos anos 30 e 40 do século XIX, portanto, não me mencionava exatamente sobre uma democracia, e sim sobre pessoas comuns ficando aflitas e sendo mobilizadas a adentrarem na esfera política. Schumpeter ficava nervoso com isso e, por essa razão, pensou que era melhor haver eleições a cada quatro anos, mas que não seria ideal que pessoas comuns se metessem muito com a política que as envolvia.

IHU On-Line - Recuperando outra ideia de Tocqueville, em que medida podemos compreender as democracias ocidentais como expressão da "tirania da maioria"?

Charles Taylor - Penso que as democracias ocidentais são, em geral, bastante bem protegidas contra isso, porque temos uma série de direitos, leis e assim por diante, que nos protegem contra essa tirania. Temos um problema bastante diferente, que é a dificuldade em lidar com a diversidade, particularmente com os recém-chegados, os imigrantes. Em inúmeras democracias ocidentais esse é o grande movimento das populações. As populações se diversificam, e, muitas vezes, pode-se ver uma reação a isso por parte dos nativos, ou seja, as pessoas com maior tradição na sociedade se questionam sobre o que tais

> "Por um lado, o sentido do projeto comum está, de certa maneira, desaparecendo em determinadas sociedades porque há essas vastas desigualdades de classe. Que projeto é esse no qual cada um faz de seu jeito?"

estrangeiros querem, se irão tentar mudar a sociedade na qual irão se inserir. Nesse sentido, é possível que haja uma certa falta de tolerância com relação às minorias. Não é a mesma coisa que Tocqueville queria dizer com "a tirania da maioria", em que as pessoas se identificam com uma ideologia, como no McCarthianismo nos Estados Unidos, ou são ameaçadas pelo comunismo, por exemplo. No entanto, nós temos uma grande dificuldade em lidar com a diversidade. Trata-se de um problema enorme.

IHU On-Line - Qual é a atualidade da análise de Schumpeter sobre a apatia política?

Charles Taylor - Para Schumpeter, se você conseguir com que uma massa de pessoas se envolva em algo, ela se mobilizará de maneira bastante ignorante, podendo ser até ser um pouco preconceituosa. Assim se produzirá uma sociedade liberal e as elites mais sábias serão impedidas de mandar na sociedade da maneira que quiserem. Desse ponto de vista, para Schumpeter, um pouco de apatia política não faz mal, pois as pessoas não vão se preocupar com política o tempo todo. E, como acabou sendo, uma vez a cada quatro anos, as pessoas votam, e o resultado dessa votação é que um grupo assume o poder ao invés de outro, e você os deixa em paz, deixa que governem, e esse é o melhor modelo de democracia para Schumpeter.

IHU On-Line - Em uma de suas conferências o senhor afirma que somos surdos para outras culturas. Quais são os principais desafios para a prática do comunitarismo e do multiculturalismo?

Charles Taylor - Um grande problema da sociedade ocidental vem em, em parte, da migração, de pessoas provenientes de países que nunca tiveram muitos imigrantes antes, ou pertencentes a religiões que nunca haviam sido representadas seriamente. Isso surge porque, no século XX, as pessoas começaram a levar mais a sério a diversidade, mesmo as diversidades que já existem na sociedade há séculos. Um grande exemplo disso é o movimento feminista, por conta do qual as mulheres receberam, em muitos aspectos, um lugar mais restrito em nossas sociedades. Elas não são uma minoria cultural, é claro, mas são diferentes, e receberam um lugar estreito na sociedade, não faziam parte da mesma gama de direitos, e tiveram que viver assim por muito tempo. Então, no século XX, por causa de nossa maior sensibilidade à diversidade e aos direitos de quem é diferente, as mulheres estão fazendo exigências. Assim sendo, não se trata apenas de migração, mas a migração intensificou tudo isso.

Reconhecimento na diferença

Não estamos lidando com isso muito bem porque tal situação nos coloca uma dupla demanda: de reconhecer essas pessoas, que são novas e diferentes, como iguais ao grupo da maioria anteriormente privilegiada, mas, ao mesmo tempo, de não negar-lhes essa diferença. Não se diz para uma mulher "se você agir como homem, poderá participar inteiramente na política", pois isso seria uma abominação.

Como combinar o reconhecimento da igualdade real sem suprimir as diferenças é que é a grande ques-

dor francês, autor do clássico *A democracia na América* (São Paulo: Martins Fontes, 1998-2000). (Nota da **IHU On-Line**)

tão. E isso é extremamente difícil. É por isso que, por exemplo, as minorias obtêm reações negativas, o que acontece com imigrantes nas sociedades europeias, embora, para ser sincero, aconteça em nossa sociedade também. Mais da metade das lições que as massas estão recebendo é que se se comportarem como as pessoas de seus países hospedeiros, então irão se tornar "um de nós", serão incluídas. Na França, por exemplo, se o estrangeiro se tornar laico como os franceses, então tudo bem. Mas, se não o fizer, caso se mantiver diferente, então não a população local não sabe como lidar com isso.

IHU On-Line - Quais são os principais desafios que se colocam a partir do tipo de racionalidade que hoje é predominante na contemporaneidade?

Charles Taylor - Creio que somos bastante dominados em nossas sociedades por algo que Max Weber[3] chama de racionalidade instrumental. Naturalmente, nossa vida econômica é dominada pela racionalidade instrumental. Uma grande parte da nossa vida política é dominada por burocracias em busca de soluções mais fáceis e mais rápidas. Isso representa uma ameaça terrível para a civilização em geral, e para a sociedade democrática em particular, porque tendem a ser negligenciados certos elementos da nossa cultura que são bons em si mesmos, que são valiosos de maneira intrínseca, que não podem ser considerados apenas como meios. Nós vemos isso na Universidade, no campo das ciências humanas: vemos mais e mais dinheiro sendo investido na Engenharia, por exemplo. Fico nervoso quando penso que o valor de ter um vasto conhecimento literário acaba se resumindo em alegações de que graduados em ciências humanas podem escrever relatórios melhores aos seus chefes no banco. É esse tipo de pressão que recai sobre as coisas de valor intrínseco. E entre as coisas de valor intrínseco estão, naturalmente, a democracia propriamente dita e a igualdade da democracia.

IHU On-Line - Como se entrelaçam a igualdade e a diversidade na sociedade democrática, pensando nos carismas aos quais se referia Paulo de Tarso[4]?

Charles Taylor - Como podemos ter a verdade igualdade, que não consista em forçar as pessoas a conformarem-se com uma certa moral? Como posso aceitar que você seja igual mim e, ao mesmo tempo, aceitá-lo como muito diferente de mim? Este é, penso eu, um dos grandes problemas que encontramos constantemente. Como eu disse antes, muito do discurso feito pela maioria pertencente a certas sociedades aos seus recém-chegados - e isso se aplica não somente a esses, mas a muitos outros - é o seguinte: "Se você tornar-se justo como nós e passar a respeitar-nos, então tudo bem, você será aceito como um membro comum da sociedade. Mas, se não o fizer, você vai acabar virando suspeito". Este é um grande desafio.

Você tocou no nome de São Paulo, ou Paulo de Tarso, porque esse problema é todo provindo do Novo Testamento. Paulo fala sobre isso: as pessoas têm dons diferentes. Porém todos são pertencentes a uma única Igreja, e todos são membros iguais dessa Igreja. Dessa maneira, existe este ideal, apresentado pela primeira vez na história da sociedade europeia, e não conseguimos cumpri-lo muito bem nem durante toda a história da Igreja, nem na sociedade moderna.

IHU On-Line - Qual é o espaço que a fraternidade possui em nosso tempo?

Charles Taylor - Acredito que a democracia moderna depende de que as pessoas compreendam a si mesmas e a seus companheiros cidadãos como membros iguais em uma empresa, um projeto. Portanto, essa ideia de que estamos fazendo algo juntos, inseridos num projeto ou ação coletivos, com base na igualdade real dos participantes é algo muito forte. Quero dizer que há uma série de ações coletivas na história: exércitos comprometem-se à ação coletiva, ou seja, a derrota do inimigo, mas não são iguais. Esses exércitos consistem em generais, coronéis e soldados comuns. A democracia depende desse entendimento entre os participantes iguais em um projeto comum. Isso anda sendo destruído de variadas formas na sociedade moderna.

Por um lado, o sentido do projeto comum está, de certa maneira, desaparecendo em determinadas sociedades porque há essas vastas desigualdades de classe. Que projeto é esse no qual cada um age de seu jeito? Ele não é mais exatamente o mesmo. Ou, como resultado da desigualdade de vidas totalmente diferentes, é difícil para as pessoas fazer as comunidades superiores e as favelas se verem como colegas, como membros da mesma empreitada. Esta é a espécie cultural

3 **Max Weber** (1864-1920): sociólogo alemão, considerado um dos fundadores da Sociologia. Ética protestante e o espírito do capitalismo (Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004) é uma das suas mais conhecidas e importantes obras. Cem anos depois, a **IHU On-Line** dedicou-lhe a sua 101ª edição, de 17-05-2004, intitulada *Max Weber. A ética protestante e o espírito do capitalismo 100 anos depois*, disponível para download em http://migre.me/30rKx. De Max Weber o IHU publicou o **Cadernos IHU em Formação** nº 3, 2005, chamado *Max Weber - o espírito do capitalismo*. Em 10-11-2005, o professor Antônio Flávio Pierucci ministrou a conferência de encerramento do I Ciclo de Estudos Repensando os Clássicos da Economia, promovido pelo IHU, intitulada *Relações e implicações da ética protestante para o capitalismo*. (Nota da **IHU On-Line**)

4 **Paulo de Tarso** (3 – 66 d. C.): nascido em Tarso, na Cilícia, hoje Turquia, era originariamente chamado de Saulo. Entretanto, é mais conhecido como São Paulo, o Apóstolo. É considerado por muitos cristãos como o mais importante discípulo de Jesus e, depois de Jesus, a figura mais importante no desenvolvimento do Cristianismo nascente. Paulo de Tarso é um apóstolo diferente dos demais. Primeiro porque ao contrário dos outros, Paulo não conheceu Jesus pessoalmente. Era um homem culto, frequentou uma escola em Jerusalém, fez carreira no Templo (era fariseu), onde foi sacerdote. Educado em duas culturas (grega e judaica), Paulo fez muito pela difusão do Cristianismo entre os gentios e é considerado uma das principais fontes da doutrina da Igreja. As suas Epístolas formam uma seção fundamental do Novo Testamento. Afirma-se que ele foi quem verdadeiramente transformou o cristianismo numa nova religião, e não mais numa seita do Judaísmo. Sobre Paulo de Tarso a **IHU On-Line** 175, de 10-04-2006, dedicou o tema de capa *Paulo de Tarso e a contemporaneidade*, disponível em http://migre.me/FC0K; edição 32 dos **Cadenros IHU Em Formação**, *Paulo de Tarso desafia a Igreja de hoje a um novo sentido de realidade*, disponível em http://bit.ly/tnxDBC; edição 55 dos Cadernos Teologia Pública, *São Paulo contra as mulheres? - Afirmação e declínio da mulher cristã no século I*, disponível em http://bit.ly/tlt5R9. (Nota da **IHU On-Line**)

em perigo de extinção nas democracias atuais.

IHU On-Line - Qual é a contribuição de Etzioni, Rawls[5] e Sandel[6] para o debate liberais-comunitários?

Charles Taylor - De certo modo, acho que Rawls lança o debate, por causa de uma ideia de um liberalismo muito focado em ver a sociedade como sendo composta de indivíduos e questionar como distinguir entre os indivíduos e o que seria distinguir corretamente. Há certo tempo, Sandel escreveu uma obra na qual critica Rawls afirmando que ele não consegue entender uma sociedade liberal como composta de indivíduos diferentes, unidos por uma distribuição adequada no sistema. Ser capaz de ter esse tipo de sociedade apenas como distribuição exige precisamente esse tipo de sentimento de fraternidade, de criar laços em grupo. Portanto, você deve pensar em como possibilitar uma distribuição nesses moldes.

Por outro lado, se você tiver pessoas com situações de vida muito diferentes, com algumas pessoas riquíssimas e outras paupérrimas, será extremamente difícil para o sistema político gerar leis autoritárias, pois está havendo muita luta contra as leis poderosas e contra suas realizações. Portanto, Sandel, acredito, ampliou a discussão teórica política da democracia liberal. Etzioni, por sua vez, fez algo semelhante ao dizer que não se pode criar um liberalismo só falando sobre direitos. É preciso criar um liberalismo que também fale sobre as responsabilidades dos cidadãos, sobre o que devemos uns aos outros, e não somente sobre aquilo que nós temos o direito de exigir. Essas são duas críticas ao liberalismo que acredito serem bastante focadas, atualmente, em pessoas e em direitos.

> "Para Schumpeter, se você conseguir com que uma massa de pessoas se envolva em algo, ela se mobilizará de maneira bastante ignorante, podendo ser até ser um pouco preconceituosa"

IHU On-Line - Por que o senhor afirma que a modernidade pode ser tudo, menos relativista?

Charles Taylor - Digo isso porque, ao falar de democracia moderna, estou falando sobre os sistemas que temos. Eles exigem compromissos muito potentes, com valores muito centrais, recentemente descritos aqui por você, como o compromisso em tratarmos uns aos outros como iguais, mas não jogarmos todas as pessoas na mesma categoria, permitindo a diversidade, acreditando na igualdade e na distribuição. Tudo isso exige um compromisso moral bastante poderoso. As democracias modernas exigem algo mais poderoso, como em todos os regimes autoritários, como, por exemplo, no Império Austro-Húngaro, o Império Russo ou o Império Peras. O que se exige das pessoas é para que permaneçam onde estão, que fiquem quietas, façam o seu trabalho, paguem seus impostos e não criem problemas. Isso é tudo o que foi requisitado das pessoas. Agora, precisamos de uma sociedade de pessoas que realmente aceitem e endossem valores poderosos. Se isso desaparecer e as pessoas somente pensarem que devem pagar seus impostos se isso for inevitável, então a sociedade democrática está em perigo. Então, estamos lidando com um mundo que é bem menos amigável ao relativismo em certos aspectos do que qualquer sistema político anterior.

IHU On-Line - Fala-se num retorno do sagrado, mas por outro lado vivemos em uma era secular. Como podemos compreender esse paradoxo?

Charles Taylor - O sagrado sofreu uma mutação, e isso faz parte do paradoxo. E é por isso que eu tento fazer o que considero mais importante: definir a secularização na Europa em termos da multiplicidade e diversidade. O Brasil sempre foi diferente. Na Europa e nos Estados Unidos, nas sociedades mais ricas, todos tinham a mesma religião e, mesmo nos EUA, havia diversas igrejas com a mesma religião protestante, o que era fundamental. Nas sociedades europeias havia uma mesma religião de confissão. De um lado havia os católicos, e de outro, os protestantes. Hoje, vivemos em um mundo em que isso é simplesmente inconcebível. As pessoas desejam ter um grande número de opções espirituais, mesmo que sejam aquelas que nunca existiram antes. Portanto, nessa situação, o sagrado ainda está por aí, mas de uma forma totalmente diferente. Ele não pode ser a ideia central de toda a sociedade, porque não há nenhuma forma do sagrado que seja compartilhada por toda a sociedade. Assim sendo, pode ser que pareça, para certas pessoas acostumadas à dispensação prévia, como se o sagrado estivesse sendo abandonado, pois já não é mais o princípio central; no entanto, não parece, pois as pessoas vivem de acordo com formas espirituais e religiões muito diferentes e importantes em suas vidas, e não deixarão com que destruam ou lhes neguem essas formas. Assim, nesse sentido, o espiritualismo continua a ser extremamente importante, mas não na sua forma mais reconhecida.

5 **John Rawls** (1921-2002): filósofo, professor de Filosofia Política na Universidade de Harvard, autor de Uma *teoria da justiça* (São Paulo: Martins Fontes, 1997); *Liberalismo Político* (São Paulo: Ática, 2000); e O *Direito dos Povos* (Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2001). A **IHU On-Line** número 45, de 02-12-2002, dedicou sua matéria de capa a John Rawls, sob o título *John Rawls: o filósofo da justiça*, disponível para download em http://bit.ly/bf90Gu. Confira, ainda, o 1° dos **Cadernos IHU Ideias**, intitulado *A teoria da justiça de John Rawls*, de autoria do Prof. Dr. José Nedel e disponível para download em http://bit.ly/9OaBiu. (Nota da **IHU On-Line**)

6 **Michael J. Sandel (1953):** professor na Harvard University, onde é um dos mais reconhecidos professores na área do Direito. É também conhecido por ser critico à obra de Johs Rawls, A teoria de Justiça. Em 2002 foi integrado à American Academy of Arts and Sciences. (Nota da **IHU On-Line**)

IHU On-Line - Quais são os desafios fundamentais para que liberdade, igualdade e fraternidade se realizem em uma sociedade secularizada?

Charles Taylor - Acredito que os dois exemplos que resumem isso já foram mencionados. Um deles toca essa questão de reconhecer a diversidade, mas mais num contexto de igualdade real. O outro é, de fato, a própria democracia, o coração da própria democracia, que é o entendimento de nossa relação como coletivo, como membros do mesmo, como agentes da mesma ação coletiva, mas numa base de igualdade real. Creio que isso esteja constantemente sob ameaça, e que a existência de diferenças mais e mais amplas entre a riqueza das camadas superior e inferior de nossa sociedade, aumentou há cerca de 40 anos. Trata-se de algo assustador, pois coloca o compromisso de parceria e igualdade em grande perigo, na medida em que se torna menos real para muitas pessoas, pois elas deixam de acreditar nessa igualdade. Aqueles que são muito ricos começam a pensar que os mais pobres são responsáveis pela sua própria pobreza, para que, assim, não sintam como se fizessem parte de seu mundo; querem controlá-los e, obviamente, as pessoas mais pobres sentem como se as pessoas mais ricas estivessem contra eles. O governo passa a responder apenas ao dinheiro e ao lobby de poder e, portanto, torna-se menos capaz de suprir a população por inteiro.

Degeneração e passividade

O espírito da democracia corre o risco de degenerar-se em uma sociedade na qual as decisões são executadas visando alguns interesses de poder, com base em princípios da razão instrumental e pelo interesse das pessoas. A população votante tende, inclusive, a diminuir. Em parte, isso acontece porque muita gente que vive nas camadas mais inferiores acredita que não há solução possível. Portanto, vivem apenas como cidadãos passivos nessas democracias.

Esses são os dois grandes desafios: diversidade e preservação da democracia real. Estamos conseguindo lidar bem com alguns casos do primeiro tópico, mas estamos indo terrivelmente mal no segundo. Rumamos na direção errada e temos que reverter isso.

IHU On-Line - Para Agamben[7], inúmeras categorias teológicas foram secularizadas e transpostas para o campo político. A religião continua tendo muito mais peso do que as pessoas gostariam de admitir, inclusive na política?

Charles Taylor - A religião, constituída de alguma Igreja poderosa, algum bispo poderoso, alguém dizendo algo e todo mundo aceitando, não tem o poder que tinha antes. Para isso, devemos lembrar do passado de algumas sociedades, quando a Igreja falava e todos tremiam. A religião como uma forma de espiritualidade tem um grande poder, não somente unido em uma única fonte ou autoridade, mas nas tentativas dos governos em suprimir a religião. No mundo ocidental democrático, isso vai se tornando cada vez menos possível. No começo da República Francesa, esta reprimia a Igreja Católica. No começo da República Turca, esta reprimia o Islã. Houve uma involução nestas sociedades democráticas, um distanciamento da religião, o que é muito, muito significativo.

7 **Giorgio Agamben** (1942): filósofo italiano. É professor da Facolta di Design e arti della IUAV (Veneza), onde ensina Estética, e do College International de Philosophie de Paris. Sua produção centra-se nas relações entre filosofia, literatura, poesia e fundamentalmente, política. Entre suas principais obras, estão *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* (Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002); *A linguagem e a morte* (Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005); *Infância e história: destruição da experiência e origem da história* (Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006); *Estado de exceção* (São Paulo: Boitempo Editorial, 2007); *Estâncias - A palavra e o fantasma na cultura ocidental* (Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007); e *Profanações* (São Paulo: Boitempo Editorial, 2007). Em 04-09-2007 o site do Instituto Humanitas Unisinos - IHU publicou a entrevista *Estado de exceção e biopolítica segundo Giorgio Agamben*, com o filósofo Jasson da Silva Martins, disponível para download em http://migre.me/uNk1. A edição 236 da **IHU On-Line**, de 17-09-2007, publicou a entrevista *Agamben e Heidegger: o âmbito originário de uma nova experiência, ética, política e direito*, com o filósofo Fabrício Carlos Zanin. Para conferir o material, acesse http://migre.me/uNkY. Confira, também, a entrevista *Compreender a atualidade através de Agamben*, realizada com o filósofo Rossano Pecoraro, disponível para download em http://migre.me/uNme. A edição 81 da Revista **IHU On-Line**, de 27-10-2003, tem como tema de capa *O Estado de exceção e a vida nua: A lei política moderna*, disponível em http://migre.me/uNo5. Leia, ainda, as edições 344, de 21-09-2010, intitulada *Biopolitica, estado de excecao e vida nua. Um debate*, disponível em http://migre.me/5WjQm e 343, de 13-09-2010 *O (des) governo biopolitico da vida humana*, disponível em http://migre.me/5WjSa. Acompanhe e participe dos eventos do IHU em 2013 sobre Agamben: **Seminário O pensamento de Agamben: técnicas biopolíticas de governo, soberania e exceção**, cuja programação completa pode ser conferida em http://bit.ly/WdV0ca e **Minicurso de Giorgio Agamben - 2013**, cuja programação pode ser acessada em http://bit.ly/VUyR2V. (Nota da **IHU On-Line**)

Leia mais...

>>Confira a cobertura sobre o evento conduzido por **Charles Taylor** no Instituto Humanitas Unisinos – IHU:

- *Charles Taylor: características e interfaces da secularização nos dias de hoje*. **Notícias do Dia** 02-05-2013, disponível em http://bit.ly/17ziIRX
- *Pertença religiosa numa era secular. Desafios e possibilidades*. **Notícias do Dia** 01-05-2013, disponível em http://bit.ly/11YioZt
- *A vivência da fé numa sociedade secular. Um relato autobiográfico de Charles Taylor*. **Notícias do Dia** 27-04-2013, disponível em http://bit.ly/12AayXn
- *Sociedade, Religiões e Secularização. Debate com Charles Taylor*. **Notícias do Dia** 26-04-2013, disponível em http://bit.ly/12rNrOw
- *Charles Taylor e o debate liberais-comunitários: a necessidade de uma fusão cultural permanente*. **Notícias do Dia** 25-04-2013, disponível em http://bit.ly/10eNyc5
- *"Não é possível ser solidário unilateralmente". Charles Taylor e o debate liberais-comunitários*. **Notícias do Dia** 26-04-2013, disponível em http://bit.ly/12rMcip

Livro da Semana

SCHELLING, F. W. J. *Clara: acerca da conexão da natureza com o mundo dos espíritos: fragmento de um diálogo* (Tradução e notas de Muriel Maia-Flickinger. Ijuí: Unijuí, 2012)

"Clara": a "pulsação da vida" nesse diálogo de Schelling

Pouco conhecido no Brasil também em função de uma recepção equivocada de sua obra madura, na Berlim da década de 1840, o filósofo alemão manteve em segredo a composição de um diálogo sobre a vida após a morte em uma época cujo discurso dominante era o "racionalismo objetificador das ciências", acentua Muriel Maia-Flickinger

Por Márcia Junges

"O momento especial, que deu origem à filosofia do Idealismo alemão, forjou também uma nova sensibilidade, um novo modo de percepção da realidade, com um senso muito apurado para os subterrâneos do Eu tanto em seu potencial produtivo, quanto destrutivo", explica a professora Muriel Maia-Flickinger, em entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line**. Foi dentro desse contexto que nasceu a primeira filosofia de Schelling, autor de *Clara: acerca da conexão da natureza com o mundo dos espíritos: fragmento de um diálogo,* traduzido pela pesquisadora e publicado no ano passado. A relação com Hegel com esse pensador é um dos aspectos mencionados: "Hegel lecionou 13 anos na Universidade de Berlin, formando gerações de estudantes no que, a partir da assunção do poder pelo rei da Prússia, em 1840, era entendido como as sementes de dragão do panteísmo hegeliano". O novo regime convocava Schelling para ajudar a enfrentar e desenvolver para melhor tais sementes e, "com sua sabedoria, experiência e força de caráter, ficar ao lado do rei". A conexão existente entre o pensamento de Schelling e aquele de Hölderlin também é indicada por Maia-Flickinger na entrevista à **IHU On-Line:** "Tal como Hegel, Hölderlin partilhou, por um tempo, o mesmo quarto com Schelling no período de seus estudos em Tübingen. Sua relação durou até a fase em que Schelling passou a lecionar em Jena, onde Hölderlin já acompanhava as aulas de Fichte mesmo antes de Schelling aí chegar". Levada a Schelling em passo "de caranguejo", via Nietzsche e Schopenhauer, Muriel Maia-Flickinger descobriu no "oceano schellinguiano" uma "fonte oculta sabida ou não sabida daqueles dois filósofos. Topei com o diálogo, Clara' por acaso e fascinou-me a pulsação de vida que percorre esse escrito", pontuou.

Muriel Maia-Flickinger é graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS e doutora em Filosofia pela Universidade de Kassel, na Alemanha, com a tese *Jenseits des Willens zum Leben*, traduzida como *A Outra Face do Nada* (Vozes: Petrópolis, 1991). Publicou artigos em livros e revistas no Brasil e na Alemanha; é professora emérita da UFRGS desde 1997 e, em sua vida acadêmica, ocupou-se sobretudo com a filosofia de Schopenhauer, a qual talvez retome agora, examinando-a sob o aspecto de sua relação com a Pedagogia.

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Qual o contexto filosófico em que floresce a filosofia de Schelling[1]?

Muriel Maia-Flickinger - O contexto é um dos mais fervilhantes da História da Filosofia. Rudiger Safranski foi muito feliz ao dizê-lo "os anos selvagens da filosofia". Kant[2] pusera a auto-cosciência no ápice da filosofia e a Revolução Francesa prometia igualdade e liberdade a uma geração composta de jovens intelectuais, literatos, poetas, artistas e cientistas, que se sentia humilhada e subjugada pela vigência de uma estrutura ainda feudal, leviana e prepotente, nas cortes alemãs. É conhecido o entusiasmo de Goethe[3] pela filosofia do Eu, de Fichte[4], embora, de modo muito saudável, desconfiasse dos filósofos. A verdade é que, tal como o poeta, toda essa geração reconheceu na por ele empreendida exacerbação da auto-consciência kantiana em um Eu cujo poder incondicionado põe o mundo na presença, a sua própria força criadora inconsciente como que magicamente iluminada pelo olhar apaixonado do filósofo. Para Goethe, como para os Românticos, Fichte tornou-se o 'filósofo artista' ou o decifrador da força oculta da Imaginação divina presente em cada ser humano. De fato, toda uma geração de filósofos e intelectuais passou a acreditar que estaria vivendo um momento sem par na história humana. Estavam convictos de que a consciência humana vinha sofrendo uma espécie de metamorfose sagrada, sim, que a ela se abririam em breve os segredos da vida e do todo.

Subterrâneos do Eu

Não devemos esquecer que as ciências, desde Newton[5], vinham revelando dimensões ocultas aos sentidos naturais. E agora, em especial, com as investigações acerca da eletricidade e do magnetismo em conexão com processos fisiológicos, fazia furor sobretudo a "eletricidade galvânica", por apontar à transmutação de energia química em elétrica; concluiu-se daí uma "eletricidade animal", que resultou na crença de que breve se decifraria a gênese da vida. Crença de que nasceu, por exemplo, mais tarde e de um enclave famoso entre gênios românticos ingleses, o "Frankenstein" de Mary Shelley[6].

De fato, a tradicional teoria do "gênio" sofreu, nesta época, uma virada perigosa, porque se passou a atribuir ao gênio científico e artístico os poderes (erroneamente deslocados para o eu empírico) revelados no Eu absoluto de Fichte; o que levaria muitos indivíduos dessa geração a sentir-se como espécie de deuses, trazendo à presença criaturas e mundos nascidos de um imaginário incontrolável. Não por acaso, Napoleão[7] tornou-se,

1 **Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854):** filósofo alemão. Suas primeiras obras são geralmente vistas como um elo importante entre Kant e Fichte, de um lado, e Hegel, de outro. Essas obras são representativas do idealismo e do romantismo alemães. Criticou a filosofia de Hegel como "filosofia negativa". Schelling tentou desenvolver uma "filosofia positiva", que influenciou o existencialismo. Entrou para o seminário teológico de Tübingen aos 16 anos. (Nota da **IHU On-Line**)

2 **Immanuel Kant (1724-1804**): filósofo prussiano, considerado como o último grande filósofo dos princípios da era moderna, representante do Iluminismo, indiscutivelmente um dos seus pensadores mais influentes da Filosofia. Kant teve um grande impacto no Romantismo alemão e nas filosofias idealistas do século XIX, tendo esta faceta idealista sido um ponto de partida para Hegel. Kant estabeleceu uma distinção entre os fenômenos e a coisa-em-si (que chamou *noumenon*), isto é, entre o que nos aparece e o que existiria em si mesmo. A coisa-em-si não poderia, segundo Kant, ser objeto de conhecimento científico, como até então pretendera a metafísica clássica. A ciência se restringiria, assim, ao mundo dos fenômenos, e seria constituída pelas formas a priori da sensibilidade (espaço e tempo) e pelas categorias do entendimento. A IHU On-Line número 93, de 22-03-2004, dedicou sua matéria de capa à vida e à obra do pensador com o título *Kant: razão, liberdade e ética*, disponível para download em http://migre.me/uNrH. Também sobre Kant foi publicado este ano o Cadernos IHU em formação número 2, intitulado *Emmanuel Kant - Razão, liberdade, lógica e ética*, que pode ser acessado em http://migre.me/uNrU. Confira, ainda, a edição 417 da revista IHU On-Line, de 06-05-2013, intitulada A autonomia do sujeito, hoje. Imperativos e desafios, disponível em http://bit.ly/10v60Ch. (Nota da **IHU On-Line**)

3 **Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832**): escritor alemão, cientista e filósofo. Como escritor, Goethe foi uma das mais importantes figuras da literatura alemã e do Romantismo europeu, nos finais do século XVIII e inícios do século XIX. Juntamente com Schiller foi um dos líderes do movimento literário romântico alemão Sutrm und Drang. De suas obras, merecem destaque Fausto e Os sofrimentos do jovem Werther. (Nota da **IHU On-Line**)

4 **Johann Gottlieb Fichte (1762-1814):** filósofo alemão. Exerceu forte influência sobre os representantes do nacionalismo alemão, assim como sobre as teorias filosóficas de Schelling, Hegel e Schopenhauer. Fichte decidiu devotar sua vida à filosofia depois de ler as três Críticas de Immanuel Kant, publicadas em 1781, 1788 e 1790. Sua investigação de uma crítica de toda a revelação obteve a aprovação de Kant, que pediu a seu próprio editor para publicar o manuscrito. O livro surgiu em 1792, sem o nome e o prefácio do autor, e foi saudado amplamente como uma nova obra de Kant. Quando Kant esclareceu o equívoco, Fichte tornou-se famoso do dia para a noite e foi convidado a lecionar na Universidade de Jena. Fichte foi um conferencista popular, mas suas obras teóricas são difíceis. Acusado de ateísmo, perdeu o emprego e mudou-se para Berlim. Seus Discursos à nação alemã são sua obra mais conhecida. (Nota da **IHU On-Line**)

5 **Isaac Newton (1642-1727):** físico, astrônomo e matemático inglês. Revelou como o universo se mantém unido através da sua teoria da gravitação, descobriu os segredos da luz e das cores e criou um ramo da matemática, o cálculo infinitesimal. Essas descobertas foram realizadas por Newton em um intervalo de apenas 18 meses, entre os anos de 1665 e 1667. É considerado um dos maiores nomes na história do pensamento humano, por causa da sua grande contribuição à matemática, à física e à astronomia. O IHU promoveu de 3 de agosto a 16-11-2005 o **Ciclo de Estudos Desafios da Física para o Século XXI: uma aventura de Copérnico a Einstein**. Sobre Newton, em específico, o Prof. Dr. Ney Lemke proferiu palestra em 21-09-2005, intitulada *A cosmologia de Newton*. (Nota da **IHU On-Line**)

6 **Frankenstein ou o Moderno Prometeu** (Frankenstein: or the Modern Prometheus, no original em inglês): mais conhecido simplesmente por Frankenstein, é um romance de terror gótico com inspirações do movimento romântico, de autoria de Mary Shelley, escritora britânica nascida em Londres. O romance relata a história de Victor Frankenstein, um estudante de ciências naturais que constrói um monstro em seu laboratório. Mary Shelley escreveu a história quando tinha apenas 19 anos, entre 1816 e 1817, e a obra foi primeiramente publicada em 1818, sem crédito para a autora na primeira edição. Atualmente costuma-se considerar a versão revisada da terceira edição do livro, publicada em 1831, como a definitiva. (Nota da **IHU On-Line**)

7 **Napoleão Bonaparte** (1769-1821): líder político e militar durante os últimos estágios da Revolução Francesa. Adotando o nome de Napoleão I, foi imperador da França de 18 de maio de 1804 a 6 de abril de 1814, posição que voltou a ocupar por poucos meses em 1815 (20 de março a 22 de junho). Sua reforma legal, o Código Napoleônico, teve uma grande influência na legislação de vários países. Através das guerras napoleônicas, ele foi responsável por estabelecer a hegemonia francesa sobre maior parte da Europa. (Nota da **IHU On-Line**)

então, a própria encarnação daquele Eu, um gênio da história, capaz de destruir e recriar o mundo à sua medida. Só aos poucos foi-se percebendo que o gênio encarnado em sua figura seria antes o representante do inferno e do mal, não o agente sonhado da transformação do mundo em um lugar mais elevado. Enfim, o momento especial, que deu origem à filosofia do Idealismo alemão, forjou também uma nova sensibilidade, um novo modo de percepção da realidade com um senso muito apurado para os subterrâneos do Eu tanto em seu potencial produtivo quanto destrutivo. Safranski definiu perfeitamente a raíz dessa nova sensibilidade enquanto o "prazer de ser um Eu".

IHU On-Line - Normalmente, Schelling é situado entre Fichte e Hegel[8] quando se estuda o Idealismo alemão. Qual o motivo dessa delimitação e em que aspecto se apresenta a influência de Kant em sua obra?

Muriel Maia-Flickinger - Fichte foi o filósofo que, a partir da descoberta de um nível indeterminado na autoconsciência kantiana, abriu a filosofia do Idealismo alemão. Schelling o seguiria e, por muito tempo, acreditaria ou desejaria acreditar, tal como o próprio Fichte, estar desenvolvendo a filosofia do mestre. Hegel, mais velho que Schelling, conviveu intimamente com este durante os estudos em Tübingen, ainda que por breve período e, ao contrário deste, custou a chegar ao seu próprio pensamento, seguindo-o até aí. Há quem veja em Hegel aquele que completou a filosofia de Schelling, outros invertem essa relação: Schelling teria mostrado os limites da filosofia do Idealismo alemão, abrindo à reflexão os temas mais contundentes da filosofia após ele.

É impossível pensar o Idealismo alemão sem a filosofia de Kant. Foi este que deslocou a força gravitacional da filosofia para o interior do homem, ao afirmar a autoconsciência como seu ponto mais alto. E, embora fechasse, com isso, a porta à metafísica e às verdades absolutas, foi também ele que, nessa proibição, provocou o desejo e a busca, na própria autoconsciência, de uma saída para o indeterminado. Pois foi justamente nela, que essa nova geração de pensadores encontrou a 'falha' de Kant na sua crítica. A saber, na 'apercepção transcendental', à qual, segundo eles, Kant teria chegado sem consciência do que, com isso, havia efetivamente conquistado para a filosofia. O que eles reclamam na autoconsciência é um nível de imediatez aberto em uma 'intuição intelectual' pré-reflexiva, no qual dá-se um conhecimento anterior a todo pensamento empírico.

Limiar perigoso

Kant recusava e negava a possibilidade de uma tal intuição, porque, segundo pensava, a ela seria dado produzir por força própria os seus objetos; coisa de um deus, portanto. Ao que Fichte e Schelling objetam que só a 'consciência' pressupõe objetos, não, entretanto, a 'intuição intelecutal'; esta só é possível por não ter objeto algum, sendo justamente por isso o que torna possível a 'consciência', cuja característica é estar voltada, permanentemente, aos mesmos. E aqui temos o limiar perigoso, chegados ao qual e sem saber discernir o transcendental do empírico, muitos gênios criadores deixaram-se arrastar, então, pelos delírios da fantasia. Contudo, com o 'Eu absoluto' da 'intuição intelectual' nem Fichte nem Schelling pensavam em um ato a partir do qual seriam extraídos, do nada, os objetos intramundanos, como o interpretaram aqueles. Trata-se, no 'Eu absoluto' da 'intuição intelectual', do lado interior e possibilitador da consciência na linha de demarcação do mundo exterior. Os dois estavam ademais convictos de que toda a filosofia de Kant era, na verdade, o resultado daquela intuição, sem que esse se tivesse dado conta disso.

É importante ainda indicar, rapidamente, a diferença que, desde aí, se desenhou entre a concepção do 'Eu absoluto' por Fichte e por Schelling, porque foi esta que levou à ruptura final entre ambos. Se os dois concordam que a 'intuição intelectual' (que garante a identidade absoluta da consciência) é irreflexiva, com Schelling, no entanto, ela contém desde o início um ser que antecede todo o pensamento e toda representação. Torna-se, assim, muito mais radicalmente irreflexiva do que o é em Fichte; porque, por excluir toda relação de algo com algo, fica acima da consciência e, mais ainda, não mais se identifica com a autoconsciência, como acontece em Fichte (conf. in Frank, cap. 2).

IHU On-Line - Qual a importância e o impacto da amizade de Schelling com Hölderlin[9]?

Muriel Maia-Flickinger - Tal como Hegel, Hölderlin partilhou com Schelling, por um tempo, o mesmo quarto, no período de seus estudos em Tübingen. Sua relação durou até a fase em que Schelling lecionou em Jena (a última vez em que se viram foi quando do casamento do filósofo com Caroline, em Murrhardt), onde Hölderlin já acompanhava as aulas de Fichte bem antes de Schelling aí chegar. Sabe-se que a solução encontrada por Schelling ao aprisionamento de Fichte no círculo fechado da autoconsciência (reescrevendo permanentemente a sua "Doutrina da Ciência") foi, na verdade, dada a ele por Hölderlin. Este havia chegado a essa solução em 1794, na concepção de um "ser transreflexivo" anterior à consciência e regido por uma "harmonia pré-estabelecida" entre ideal e real. Schelling assumiu plenamente essa solução e conta-se que, em encontro entre os dois, Hölderlin lhe teria assegurado a sua (de Schelling) superioridade sobre Fichte. Ainda assim, ficou-lhe clara a hesitação do amigo em assumir a diferença que o separava do filósofo. Quando Schelling o fez, afinal, e poderia agora recorrer a Hölderlin para

8 **Friedrich Hegel (1770-1831)**: filósofo alemão idealista. Como Aristóteles e Santo Tomás de Aquino, tentou desenvolver um sistema filosófico no qual estivessem integradas todas as contribuições de seus principais predecessores. Sua primeira obra, *A fenomenologia do espírito*, tornou-se a favorita dos hegelianos da Europa continental no século XX. Sobre Hegel, confira a edição nº 217 da **IHU On-Line**, de 30-04-2007, intitulada *Fenomenologia do espírito, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1807-2007)*, em comemoração aos 200 anos de lançamento dessa obra. O material está disponível em http://migre.me/zAON. Sobre Hegel, leia, ainda, a edição 261 da IHU On-Line, de 09-06-2008, *Carlos Roberto Velho Cirne-Lima. Um novo modo de ler Hegel*, disponível em http://migre.me/zAOX. (Nota da **IHU On-Line**)

9 **Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843)**: poeta lírico alemão. (Nota da **IHU On-Line**)

trabalharem juntos, este se havia recolhido a sua torre nas margens do Neckar. De fato, Schelling pouco fez pelo amigo e, pedindo a Hegel que dele se ocupasse, este recusou. (conf. in Frank, cap. 3)

IHU On-Line - Em que consiste a "Filosofia da Natureza" de Schelling?

Muriel Maia-Flickinger - Para Fichte a natureza é um Não-Ser frente ao Eu que a conhece e determina. Nada existe nela por detrás do ser objeto do sujeito cognitivo, de modo que o conhecimento científico lhe é adequado e a esgota. Schelling, pelo contrário, volta-se a ela a partir do pensamento fundamental da Identidade entre espírito e natureza, sujeito e objeto, conhecimento e ser, ideal e real. Ele está certo de que é possível ultrapassar a crença generalizada de que a natureza seria algo meramente dado à consciência; mais ainda, ele afirma existir um idealismo da natureza, do qual aquele da consciência é, na verdade, derivado. Da perspectiva da consciência só conhecemos os objetos no instante em que a penetram; sua proposta para conhecê-los na sua primeira formação, é despotencializar o Eu, isto é, torná-lo natureza e reiniciar, então, com ele o seu processo. Munido do que chamou uma 'física especulativa' ele se debruçou sobre esse Eu da natureza e do cosmo pensando-o como uma estrutura orgânica incondicionada.

Foram os seus estudos de matemática, ciências e medicina, além dos resultados a que chegavam a física, a química e a medicina da época, que o levaram a pensar numa unidade oculta das forças da natureza no orgânico e inorgânico. E o que aí sublinhou foi a ideia da natureza como um todo, em oposição consciente à concepção do materialismo mecanicista, segundo o qual o organismo seria uma consequência do mecanismo.

Ecos inexistentes

O abismo entre o inorgânico e orgânico, Schelling tentou ultrapassá-lo deslocando para a matéria o princípio do organismo e afirmando que todos os fenômenos da natureza são produto da permanente metamorfose orgânica do universo. Ele imprimia, assim, ao cosmo, contra a ideia vigente de uma natureza morta, os sinais de uma vida profunda; de modo que, se abordada diferentemente do modo cognitivo limitado das ciências empíricas (atomístico-mecanicista), a natureza entregaria de bom grado ao homem os segredos mais ocultos de seus processos. Contra Kant, que também via nas leis matemáticas uma necessidade geral, Schelling só aceitava a aplicação dos cálculos matemáticos ao que não é essencial nos fenômenos, mas meramente empírico, como o movimento e as distâncias entre os astros, o tempo de seus movimentos, etc. Acerca da essência desses movimentos ou do em si dos mesmos, porém, as formas matemáticas nada diriam, por até aí representarem um formalismo vazio, não aplicável à verdadeira ciência da natureza.

> "É impossível pensar o Idealismo alemão sem a filosofia de Kant. Foi este que deslocou a força gravitacional da filosofia para o interior do homem, ao afirmar a autoconsciência como seu ponto mais alto"

O filósofo não nega, portanto, a precisão e a capacidade de previsão do formalismo matemático, mas sim o seu valor para o conhecimento da natureza em si mesma; porque a interpretação abstrata que aquele formalismo dá da matéria ignora tudo o que nela é subjetivo (espírito), a sua vida perceptiva íntima, debruçando-se unicamente sobre o que nela é nulo.

Tendo isso em vista e abrindo-nos aos sinais de alerta que a natureza nos vem de há muito enviando, parece-me importante salientar a posição de Jochen Kirchhoff, sensível intérprete de Schelling, que lamenta a inexistência de ecos de sua concepção da natureza nos meios científicos e alerta a que as chances de sobrevivência da humanidade dependeriam de uma 'revolução cultural', que nos fizesse repensar, radicalmente, os fundamentos do real, levando a inteligência científica a uma nova concepção da natureza e do cosmo (conf. in Kirchhoff).

IHU On-Line - Que relação pode ser estabelecida entre a concepção da natureza por Schelling e o que se convencionou chamar de panteísmo?

Muriel Maia-Flickinger - O conceito 'panteismo' surgiu no início do século XVIII e se formulou na afirmação de que a matéria do mundo, a natureza ou o conjunto de todas as coisas seria o único e o mais elevado Deus. Por isso, os panteístas passaram a ser tomados, em geral, por materialistas (hyloteistas), e consequentemente, ateístas. Na Alemanha acontecia, ao tempo, uma forte discussão em torno à filosofia de Spinoza[10] ("Deus sive Natura" ou 'Deus enquanto Natureza'). No seu perfeito racionalismo, essa filosofia era considerada um panteísmo ateu e fatalista, passando a usar-se os conceitos de 'spinozismo' e 'panteísmo' enquanto sinônimos. Schelling reconhecia que toda pespectiva racional haveria de sentir-se de algum modo atraída pela doutrina panteísta; e ele mesmo chamou para si a alcunha de 'panteísta' ao qualificar (nos escritos para as aulas ministradas em Jena) sua própria "filosofia da natureza" como um "spinozismo da física". Ainda assim, vimos que ele não pensava a

10 **Baruch de Spinoza** (1632 – 1677): filósofo holandês. Sua filosofia é considerada uma resposta ao dualismo da filosofia de Descartes. Foi considerado um dos grandes racionalistas do século XVII dentro da Filosofia Moderna, e o fundador do criticismo bíblico moderno. Confira a edição 398 da revista **IHU On-Line**, de 06-08-2012, intitulada Baruch Spinoza. Um convite à alegria do pensamento, disponível em http://bit.ly/ITqFx. (Nota da **IHU On-Line**)

natureza como matéria morta, senão como um organismo vivo autoprodutivo, logo, como sua própria causa e efeito. O que, contudo, sua "filosofia da natureza" não resolvia, provocando a acusação de ateísmo (perigosa à época e já tendo custado a Fichte a cátedra em Jena), era o 'como' de o mundo não ser apenas uma pura produtividade divina infinita (natura naturans), senão um mundo corpóreo finito (natura naturata).

Panenteísmo

Foi isso que levou Schelling a considerar o que se oculta sob o conceito de 'matéria' um dos maiores mistérios da filosofia. A virada no seu pensamento aconteceu quando ele encontrou, no conceito de liberdade, a possibilidade de fundamentar uma separação entre o Ser Absoluto e a finitude material do mundo a partir de uma "queda". Segundo o filósofo, é o Absoluto ele mesmo que empresta ao que dele se separa, por sua própria liberdade, não só a essência de si mesmo, senão também a autonomia que lhe permite rebelar-se contra ele. Com essa "queda" livremente querida de uma imagem oposta ao Absoluto e a partir de dentro do mesmo, escorre junto, na matéria do mundo fenomênico, o que voltará a aparecer enquanto 'liberdade' no processo de seu desenvolvimento. Liberdade que é tanto a última pista do divino no interior do mundo finito, quanto a marca do mesmo na finitude a ele oposta. Com isso, Schelling desloca para Deus a possibilidade do mundo finito, mas põe, simultaneamente, dentro deste último o seu próprio fundamento de realidade. Isso fica claro a partir de seu "Escrito sobre a Liberdade" (1809), quando passa a falar em uma "natureza em Deus", logo, em um fundo obscuro dentro desse, o qual não é ele mesmo e de onde se arranca o mal como obra da liberdade humana.

É preciso acrescentar, ainda, que o fim a que leva a 'queda' ou o fim do desdobramento do espírito no mundo ("Odisséia do Espírito") é a união também livre com Deus não só do homem, mas da natureza e do cosmo. Com isso, fica impossível entender a filosofia de Schelling como um 'panteísmo', no sentido indicado; antes se poderia falar em um 'panenteísmo' ou 'tudo em Deus', cujo conceito nasceu também naquele período (ver tbém. in Baumgartner/Korten e Sandkühler).

IHU On-Line - E quanto à amizade com Hegel, como esta proximidade resulta importante para o pensamento de Schelling?

Muriel Maia-Flickinger - Schelling só passou a defender abertamente sua própria posição recusando a de Fichte, a partir de 1801; isso aconteceu quando da concepção de sua 'Filosofia da Identidade' e de algum modo motivado por Hegel. A esse tempo, ele e Hegel estavam muito próximos; este encontrava-se em Jena e se posicionava francamente a seu favor, no seu primeiro escrito aí publicado ("A Diferença dos Sistemas da Filosofia de Fichte e Schelling"). Foi, de fato, esta publicação que tornou pública a controvérsia entre Schelling e Fichte, até aí limitada a cartas, nas quais ambos tentavam persuadir um ao outro da justeza da própria posição. Schelling e Hegel ainda trabalharam juntos por algum tempo, influenciando-se mutuamente, embora filosoficamente Schelling ainda dominasse a relação; trabalharam em parte também paralelamente, construindo o Sistema da Identidade (no qual o existente no seu todo é pensado a partir da identidade absoluta de pensar e ser, razão e realidade).

Enquanto Schelling insiste, porém, em sua "filosofia da natureza", Hegel volta-se, cada vez mais, à "filosofia do espírito". Segundo Schmied-Kowarzik[11], o que levou à separação progressiva de ambos foi o fato de Hegel tentar alcançar a unidade do pensar e do ser por meio do processo do pensamento, Schelling, no entanto, procurar demonstrar a unidade de ambos no processo da realidade.

Auto-engano da consciência

A separação definitiva entre os dois só ocorreu mesmo após a publicação da "Fenomenologia do Espírito" (1807), na qual Hegel critica ironizando - para alguns intérpretes talvez não intencionalmente - a posição de Schelling. O que mais feriu a este no episódio foi, porém, o não encontrar, nesse escrito de Hegel, qualquer menção a uma possível aliança entre natureza e história. Schelling sentiu-se traído e, em seu "Escrito sobre a Liberdade" (1809), tematizou, segundo Schmied-Kowarzik "en pointe contra Fichte e Hegel", o auto-engano da consciência humana que, levada pela soberba e o egoísmo, confunde-se na sua liberdade a ponto de destruir em si o laço da criaturidade (que a liga ao divino), empurrando-se para o Não-ser (conf. in S-K).

IHU On-Line - Como compreender, ainda, a nomeação de Schelling para suceder Hegel?

Muriel Maia-Flickinger - Hegel lecionou 13 anos na Universidade de Berlin, formando gerações de estudantes no que, a partir da assunção do poder pelo rei da Prússia, em 1840, era entendido como "as sementes de dragão do panteísmo hegeliano". O novo regime convocava Schelling para ajudar a enfrentar e desenvolver para melhor tais sementes e, "com sua sabedoria, experiência e força de caráter", ficar ao lado do rei. Naturalmente isso gerou uma forte oposição a Schelling. Na sua fala inaugural, quase na data da morte de Hegel, dez anos antes, estavam presentes Engels[12], Kierkegaard[13], Baku-

11 **Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (1939)**: filósofo alemão. (Nota da **IHU On-Line**)

12 **Friedrich Engels (1820-1895)**: filósofo alemão que, junto com Karl Marx, fundou o chamado socialismo científico ou comunismo. Ele foi co-autor de diversas obras com Marx, e entre as mais conhecidas destacam-se o Manifesto Comunista e O Capital. Grande companheiro intelectual de Karl Marx, escreveu livros de profunda análise social. (Nota da **IHU On-Line**)

13 **Soren Kierkegaard (1813-1855)**: filósofo existencialista dinamarquês. Alguns de seus livros foram publicados sob pseudônimos: Víctor Eremita, Johannes de Silentio, Constantín Constantius, Johannes Climacus, Vigilius Haufniensis, Nicolás Notabene, Hilarius Bogbinder, Frater Taciturnus y J, Anticlimacus. Filosoficamente, faz uma ponte entre a filosofia de Hegel e aquilo que viria a ser o existencialismo. Kierkegaard negou tanto a filosofia hegeliana de seu tempo, bem como aquilo que classificava como as formalidades vazias da igreja dinamarquesa. Boa parte de sua obra dedica-se à discussão de questões religiosas como a naturaza da fé, a instituição da igreja cristã, a ética cristã e a teologia. Autor de *O Conceito de Ironia* (1841), *Temor e Tremor* (1843) e *O Desespero Humano* (1849). A respeito

nin[14], J.Burckhard[15], que assistiram também ao ciclo de suas palestras do primeiro semestre de 1841/42. Schelling ofereceu aos alunos sua "Filosofia da Revelação", e o fez com a autoconsciência de quem vinha completar a filosofia até aí. O espanto foi grande diante de tal atitude e de tal conteúdo; Berlim encheu-se de uma vida ferina, publicando-se uma série de textos sobre o tema Schelling--Hegel, em debate que não poupava ironias e piadas sobre o 'intruso'. As aulas de Schelling se esvaziaram aos poucos até mesmo de seus seguidores, tão "inquietante, monstruosa, disforme" pareceu aos ouvintes essa parte de sua doutrina (como registrado por Burckhardt, então). Pode-se afirmar, sem dúvida, que o fracasso de Schelling em Berlin foi total.

Foi só no século XX que se começou a perceber o que essa filosofia tardia tem de antecipatória não só no que que diz respeito à concepção da vontade por Schopenhauer[16] e ao

> "Todo ser humano, toda criança esteve ligado à sua mãe, da qual foi separado, gerando queixas, sentimento de ser vítima, de ressentimento"

pensamento dionisíaco por Nietzsche[17], senão também no que se refere à filosofia da existência, à psicanálise e à moderna investigação dos mitos (conf. in Kirchhof).

IHU On-Line - Quais foram os maiores desafios e peculiaridades de traduzir "Clara"? Quais as temáticas fundamentais dessa obra e qual sua importância na filosofia desse pensador?

Muriel Maia-Flickinger - O maior desafio foi, naturalmente, o fato de ser minha primeira tradução do alemão - língua que aprendi bastante tarde; também o não querer 'modernizar' o escrito, mantendo a forma hoje pouco natural de construção das frases. Isso torna a leitura mais difícil, sobretudo para quem não tem familiaridade maior com a filosofia. Não sou o que se diria uma conhecedora da filosofia de Schelling. Cheguei a ele num percurso de caranguejo, a partir de Nietzsche, na juventude, que me levou a Schopenhauer, na maturidade, desembocando, através deste, no oceano schellinguiano, no qual descobri a fonte oculta sabida ou não sabida daqueles dois filósofos. Topei com o diálogo "Clara" por acaso e fascinou-me a pulsação de vida que percorre esse escrito, sobretudo a ousadia do tematizado em um tempo dominado pelo racionalismo objetificador das ciências. Foi sempre, aliás, contra esse impulso peculiar à época, que Schelling se opôs em sua filosofia, de modo porém ainda mais radical naquela que expôs em Berlim, a partir de 1841, para escândalo de seus ouvintes. As ciências exatas iniciavam, então, sua marcha vitoriosa no domínio do saber; e se Schelling as havia utilizado largamente em sua 'filosofia da natureza', passou agora a realizar seu projeto de juventude no sentido de criar uma nova mitologia, arrancando-a enquanto verdade ao oceano no qual se gestou a consciência dos povos.

Suspeita de reacionarismo

Desde 1810, em suas "Aulas particulares de Stuttgart", tal como no seu sempre silenciado diálogo "Clara",

---

de Kierkegaard, confira a entrevista *Paulo e Kierkegaard*, realizada com o Prof. Dr. Álvaro Valls, da Unisinos, na edição 175, de 10-04-2006, da **IHU On-Line**, disponível para download em http://migre.me/11Ym9. A edição 314 da **IHU On--Line**, de 09-11-2009, tem como tema de capa *A atualidade de Soren Kierkeggard*, disponível para download em http://migre.me/11YmH. Leia, também, uma entrevista da edição 339 da **IHU On-Line**, de 16-08-2010, intitulada *Kierkegaard e Dogville: a desumanização do humano*, concedida pelo filósofo Fransmar Barreira Costa Lima, disponível em http://bit.ly/9Zvufy. (Nota da **IHU On-Line**)

14 **Mikhail Aleksandrovitch Bakunin (1814-1876)**: foi um teórico político russo, um dos principais expoentes do anarquismo em meados do século XIX. Bakunin é lembrado como uma das maiores figuras da história do anarquismo e um oponente do Marxismo em seu caráter autoritário, especialmente das ideias de Marx de Ditadura do Proletariado. (Nota da **IHU On-Line**)

15 **Jacob Christoph Burckhardt (1818-1897):** foi um historiador, filósofo da história e da cultura suíço. Foi professor de História da Arte na Universidade de Basileia e na Universidade de Zurique. Escreveu importantes obras sobre a cultura e a história de arte. (Nota da **IHU On-Line**)

16 **Arthur Schopenhauer (1788-1860)**: filósofo alemão. Sua obra principal é O mundo como vontade e representação, embora o seu livro Parerga e Paraliponema (1815) seja o mais conhecido. Friedrich Nietzsche foi grandemente influenciado por Schopenhauer, que introduziu o budismo e a filosofia indiana na metafísica alemã. Schopenhauer, entretanto, ficou conhecido por seu pessimismo e entendia o budismo como uma confirmação dessa visão. (Nota da **IHU On-Line**)

17 **Friedrich Nietzsche (1844-1900)**: filósofo alemão, conhecido por seus conceitos além-do-homem, transvaloração dos valores, niilismo, vontade de poder e eterno retorno. Entre suas obras figuram como as mais importantes *Assim falou Zaratustra* (9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998), *O anticristo* (Lisboa: Guimarães, 1916) e *A genealogia da moral* (5. ed. São Paulo: Centauro, 2004). Escreveu até 1888, quando foi acometido por um colapso nervoso que nunca o abandonou, até o dia de sua morte. A Nietzsche foi dedicado o tema de capa da edição número 127 da IHU On-Line, de 13-12-2004, intitulado Nietzsche: filósofo do martelo e do crepúsculo, disponível para download em http://migre.me/s7BB. Sobre o filósofo alemão, conferir ainda a entrevista exclusiva realizada pela IHU On-Line edição 175, de 10-04-2006, com o jesuíta cubano Emilio Brito, docente na Universidade de Louvain-La--Neuve, intitulada "Nietzsche e Paulo", disponível para download em http://migre.me/s7BH. A edição 15 dos **Cadernos IHU em formação** é intitulada *O pensamento de Friedrich Nietzsche*, e pode ser acessada em http://migre.me/s7BU. Confira, também, a entrevista concedida por Ernildo Stein à edição 328 da revista IHU On-Line, de 10-05-2010, disponível em http://migre.me/FC8R, intitulada *O biologismo radical de Nietzsche não pode ser minimizado*, na qual discute ideias de sua conferência A crítica de Heidegger ao biologismo de Nietzsche e a questão da biopolítica, parte integrante do **Ciclo de Estudos Filosofias da diferença** - Pré--evento do **XI Simpósio Internacional IHU: O (des)governo biopolítico da vida humana.** Na edição 330 da **Revista IHU On-Line,** de 24-05-2010, leia a entrevista *Nietzsche, o pensamento trágico e a afirmação da totalidade da existência*, concedida pelo Prof. Dr. Oswaldo Giacoia e disponível para download em **http://migre.me/Jzvg.** Na edição 388, de 09-04-2012, leia a entrevista *O amor fati como resposta à tirania do sentido*, com Danilo Bilate, disponível em http://bit.ly/HzaJpJ**.** (Nota da **IHU On-Line**)

ele passou a utilizar-se de textos místicos e teosóficos, nos quais tencionava recuperar um solo de racionalidade difícil de tornar claro, acabando, com isso, por intensificar a desconfiança que se tinha da metafísica, desde Kant. Schelling acabou tornando-se suspeito de reacionarismo. Na verdade, ele estava querendo reintegrar ao discurso filosófico toda uma tradição repudiada do discurso esotérico, tal como se tem naquelas correntes ditas 'animistas' que, por séculos, circularam às margens dos caminhos régios do pensamento científico e filosófico; correntes que encontraram acolhida em alguns pensadores excepcionais durante a Renascença italiana (na Corte dos Medicis) e no pensamento de G. Bruno, ou naquele enclave excepcional que a cidade de Praga viveu no século XVI, sob Rodolfo II, mas que, em geral, só ganhou expressão na literatura e nas artes desde a Idade Média até a Modernidade. Nos seus escritos de então, o filósofo buscava recuperar esse discurso popular a nível filosófico refletido, não objetificador, como ocorria nas ciências. Por isso mesmo escolheu o 'diálogo' como forma de expressão no texto "Clara". Não foi dele, aliás, a inclusão do nome da heroína no título, senão de seu filho, na edição em separado do fragmento, no ano 1865 (conf. in Ehrhardt).

IHU On-Line - De que forma Schelling 'elabora' seu luto nesse escrito?

Muriel Maia-Flickinger - Deixada de lado a controvérsia quanto a data em que Schelling teria escrito esse texto e aceitando-se a data em torno a 1810 /12, isso teria ocorrido poucos anos após a morte de Caroline, sua primeira esposa. A relação entre ambos foi apaixonada e de grande afinidade, embora cercada de maledicência, mal-querenças e marcada pela morte da filha de Caroline, Auguste. Recentes e absolutamente confiáveis investigações, por Walter Ehrhardt (in Auguste), indicam que a jovem teria nascido de uma relação relâmpago, em noite de embriaguez, entre Caroline e Goethe.

O Diálogo tem como tema a morte e a vida após a morte, e nele Schelling dá forma romanceada à indagação filosoficamente concebida acerca da imortalidade; utiliza-se, para tanto, de antigas tradições mitológicas esotéricas, crenças populares desmerecidas pela soberba acadêmica, mas que ele sempre soube 'ouvir' com humildade. Mais do que nunca, aqui, a narrativa mítica deve substituir aquela da ciência, porque há verdades, como aquela da 'queda', que não podem ser demonstradas abstratamente; embora, como neste caso, a natureza toda dê-nos seu contundente testemunho. Todos os personagens, no texto, são de algum modo o próprio Schelling, mas é em Clara que ele expressa a sua própria dor na dor da amante à perda do amado. É essa perda que abre a reflexão sobre a sobrevivência de uma essência humana ideal, que entretanto não deixa atrás de si a natureza em que se enraiza; ela antes a afirma e celebra, carregando-a consigo como parte inalienável.

Esse escrito há de ter tido uma função terapêutica importante para o filósofo nessa fase difícil, de fronteira no próprio pensamento. O que o sustenta e imanta de força é o sentimento dessa perda, imprimindo-lhe uma intensidade e vida que o tornam singular não só na obra de Schelling, senão no universo filosófico como tal.

IHU On-Line - Quais são as temáticas fundamentais dessa obra e qual é a sua importância dentro do contexto da filosofia desse pensador?

Muriel Maia-Flickinger - O tema por excelência aí trabalhado é o da morte. Sua preocupação central é com a sobrevivência de uma essência espiritual corpórea após a morte e sua passagem a um "mundo dos espíritos", do qual Schelling descreve a arquitetura, com seus muitos lugares e moradas. Tal tema, por mais que possa surpreender, integra-se sistematicamente em sua filosofia, porque, como vimos, esta parte do princípio da Identidade entre real e ideal. E assim como esse pensamento exige uma "filosofia da natureza", para investigar e compreender o real, ele exige também uma "filosofia do mundo dos espíritos", que investigue e compreenda o ideal. Na verdade, no diálogo "Clara" o filósofo busca tornar palpável o para nós não só inimaginável, mas também indizível. Se, contudo, atentamos ao que, no final de seu "Sistema do Idealismo transcendental", ele diz da natureza, descrevendo-a como "um poema cifrado em escrita secreta", torna-se talvez menos difícil entender o que ele parece estar intentando ao acercar-se, aqui, do "mundo dos espíritos". A partir de material extraído à velha sabedoria popular, mistica e esotérica, ele cria uma dramaturgia interior ou 'ideal', também cifrada, que emerge na cena de um diálogo acerca da morte. Não para que a tomemos ao pé da letra, parece-me, senão - tal como Freud vai aos poucos cristalizando em torno a um núcleo de energia real invisível, um processo em si irreconstruível em 'cenas originárias' inspiradas na literatura e nos mitos - para a irmos igualmente interpretando e decifrando segundo uma 'razão' que ultrapassa em muito a mera racionalidade.

Incompletude

O fato de Schelling não ter concluído esse texto e determinado ao filho que o destruísse - embora o houvesse trabalhado e retrabalhado, fazendo quatro cópias do mesmo - dá-nos uma ideia da tragédia desse pensamento, que não conseguiu alcançar o objetivo buscado. Um dos exemplos dessa incompletude encontra-se nas suas 'Idades do Mundo', em textos magníficos, escritos, reescritos e ficados também inconclusos. Mas é, talvez, na inconclusão que se encontra sua força. Esses fragmentos precisariam ser lidos com vagar, trabalhados e retrabalhados de modo quase divinatório para, quem sabe, descobrir-se neles uma e outra vereda na decifração de conteúdos, cuja escrita parece ter paralisado ao próprio assombro.

IHU On-Line - Como podemos compreender que esse Diálogo não tenha sido finalizado?

Muriel Maia-Flickinger - Isso não nos deve espantar, já que, a partir do "Escrito sobre a Liberdade", Schelling deixou inacabados ou fragmentários todos os textos que iniciou. Desde a 'traição' de Hegel

ele mergulhou em dúvidas acerca de seu próprio pensamento, até o completo abandono de sua 'Filosofia da Identidade'. Só agora ele viu com clareza a discrepância existente entre o que se propunha como a essência do real e do temporal naquela filosofia e o processo realmente vivido por nós. A questão do tempo, presente desde o início em sua reflexão sobre a natureza, aprofundou-se, o tempo ganhando seu ponto de emersão no interior de cada coisa individual, logo, aninhando-se no cerne do indivíduo humano e dele fazendo o 'lugar' de decisão acerca da relação natureza e espírito. Como dizê-lo, porém? Como apanhar esse 'feito inteligível' do homem, que veio violar a relação originária da criação? Seja como for, naquele momento, o que interessa o filósofo é o indivíduo singular, independentemente de seu destino como espécie sob a ameaça permanente do mundo exterior; é sua essência interior que o preocupa, e ele passa a investigar as potências e forças que o movem.

"Fundo da existência"

É quando desenvolve uma Psicologia (nas "Aulas particulares de Stuttgart"), cujas considerações são antecipatórias da Psicanálise. Além de compreender o desejo como a primeira manifestação do espírito e a fonte onde devemos buscar conhecê-lo verdadeiramente, Schelling concebe o primeiro impulso de vida, a excitação mais antiga no homem (Sehnsucht = saudade voltada ao passado e ânsia voltada ao futuro) como uma força gravitacional interna ao indivíduo; força essa, que embora o impulsione a viver, traz em si um peso de melancolia e depressão que o arrasta para baixo, para um "fundo da existência" independente da vida, no que acredito encontrar uma pré-concepção do 'instinto de morte' de Freud (conf. tbém. em seu "Escrito sobre a Liberdade"). Foi em 1809 que Schelling publicou seu último texto. Todos os demais - e ele continuou trabalhando até a morte, em 1854 - ficaram fragmentários; de modo que não nos deve espantar o ter deixado inconcluso também esse Diálogo.

IHU On-Line - A que se atribuiu o pouco conhecimento de Schelling no Brasil?

Muriel Maia-Flickinger - O pouco interesse despertado pela filosofia de Schelling não se reduz ao Brasil. A recepção de seu pensamento foi marcada pelo período que ele lecionou em Berlin, isto é, pela reação negativa imediata que provocou, passando a ser considerado reacionário por insistir em uma metafísica tida, desde Kant, como inaceitável. No Brasil, especialmente, onde a filosofia de Hegel teve grande acolhida, parece que - segundo Hans-Georg Flickinger (especialista em Hegel) - a não repercussão da filosofia de Schelling deve-se a uma preferência pela tradição da filosofia enquanto sistema, com a qual se afina o pensamento acabado de Hegel; tradição esta que se agrava no Brasil, devido ao longo domínio do pensamento neotomista no país. Na Alemanha, o interesse pela filosofia de Schelling nos meios acadêmicos vem crescendo desde o século passado, nos anos 80, sendo que, desde 1986, existe uma "Internationale Schelling-Gesellschaft" ("Sociedade Internacional Schelling"), com sede em Leonberg, onde nasceu o filósofo. Também no Brasil esse interesse tem crescido nas últimas décadas.

Bibliografia Consultada

Para Schelling utilizei-me da *Obras Escolhidas* em 5 volumes, organizada por Manfred Frank e publicada pela Suhrkamp taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1995. Em português, há trechos da obra do filósofo traduzidos para a série *Os Pensadores*, da Abril Cultural, uma tradução do 'Escrito sobre a Liberdade' da Ed. Vozes e uma tradução recente, feita em Portugal, das *'Ideias para uma Filosofia da Natureza'.* Em 2012 saiu a tradução do diálogo *"Clara; acerca da conexão da Natureza com o Mundo dos Espíritos"*, pela Editora UNIJUÍ.

- Sobre o verdadeiro conceito da filosofia da natureza e a forma correta de resolver seus problemas (1801)
- Sobre a essência da liberdade humana ou 'Escrito sobre a Liberdade' (1809)
- Aulas privadas de Stuttgart (1810)
- Clara, acerca da conexão da Natureza com o Mundo dos Espíritos (entre 1809-12)
- As Idades do Mundo. O Passado (1811)
- Filosofia da Mitologia (1842)

Obras de interpretação de que lancei mão para a entrevista:

1. Baumgartner/Korten, Schelling, Beck, München, 1996 cit: Baumgartner/Koten
2. Frank, M., *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main 1985. cit.: Frank
3. Kirchhoff, Jochen, *Schelling*. Rowohlt Verlag: Hamburg, 1994 cit.: Kirchhoff
4. Erhardt, W., *Goethe und Auguste Böhmer. War sie vielleicht Goethes natürliche Tochter?* Akademie Verlag: Berlin, 2006. cit.: Auguste
5. Ehrhardt, W., *Schellings Clara, in Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen*. hg. von U. Irrgang und Wofgang Baum: Würzburg, 2012. cit: Ehrhardt
6. Ehrhardt, W., *Schelling über Fortdauer und künftiges leben. Neue Belege über falsche Datierung des Clara-Gesprächs und deren Fatale Folgen,* in Berliner Schelling Studien. *Negativität und positivität*. Internationale Tagung 2006: Heft 9. cit.: Ehrhardt
7. Safranski, R. *Romantik. Eine deutsche Affäre*. Carl Hanser Verlag: München, 2007.
8. Sandkühler, H.J. (Hrsg.), *F. W. J. Schelling*. Verlag Metzler: Stuttgart-Weimar, 1998 cit.: Sandkühler
9. Schmied-Kowarzik, W., *A alma humana enquanto ponto central enigmático entre natureza e espírito*. Texto por sair no primeiro semestre de 2014, na revista Kriterion, da UFMG, Belo Horizonte. cit.: S-K
10. Schmidt, J., *Die Geschichte des Genie-Gedankens*, Bd.1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1988.

Acesse as redes sociais do

Instituto Humanitas Unisinos - IHU

FACEBOOK

BLOG

TWITTER

Artigo da Semana

Para além da Economia Política: a contribuição de Valério Brittos ao campo da Comunicação

Pouco mais de um ano após a morte de Valério Britos, Valério Brittos, professor da Unisinos, fundador e coordenador do grupo Comunicação, Economia Política e Sociedade – Cepos, César Bolaño, professor da Universidade Federal de Sergipe e atual coordenador do Cepos, analisa a contribuição de Valério Brittos ao campo da comunicação. Valério Brittos[1] faleceu em 27-07-2012

Por César Bolaño

Este artigo é o complemento de um anterior, publicado na Revista IHU On-Line n° 399, de 20/8/2012[2], produzido ainda sob o impacto do falecimento de Valério Brittos. Agradeço ao Instituto Humanitas Unisinos - IHU, pela oportunidade de completar agora aquela apresentação. Na ocasião, tratei de explicitar a importância do trabalho de Valério para o campo da Economia Política da Comunicação - EPC e a pauta pendente que estamos tratando de cumprir, os membros do Grupo de Pesquisa Comunicação, Economia Política e Sociedade – CEPOS da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, grupo que ele fundou e que hoje tenho a honra de coordenar, na Universidade Federal do Sergipe - UFS. Neste artigo, concentrar-me-ei em dois outros aspectos da contribuição de Valério: a produção acadêmica anterior à EPC e a atividade organizativa desempenhada por ele no campo da Comunicação em seu conjunto.

O primeiro livro de Valério (*Recepção da TV a cabo: a força da cultura local*) foi resultado de uma releitura já da dissertação de mestrado (*Recepção e TV a cabo: a mediação da identidade cultural pelotense*), defendida na Pontifícia Universidade Católica – PUC-RS. Antes disso, produzira um estudo na área de Ciência Política sobre a realidade dos processos eleitorais em Pelotas (*PTB e anti-PTB: duas forças em disputa*). Quando da publicação do livro, ele já havia feito uma incursão na EPC (*A oligopolização do mercado brasileiro de televisão por assinatura*, um primeiro resultado da pesquisa que daria lugar à tese de doutoramento) e já estava engajado na construção do Grupo de Trabalho de Economia Política da Intercom, ao meu lado e de Alain Herscovici. Mas o livro é essencialmente um estudo de recepção e, nesse campo, representa uma contribuição muito particular.

Valério se mantém em todo o trabalho fiel à perspectiva convencional latino-americana dos Estudos Culturais, mas escolhe um objeto inusitado, muito diferente do tradicional estudo de recepção de programas particulares, especialmente as telenovelas, que constituíam o foco do programa de investigações lançado por Barbero ao final da década de 1970. Valério pretende desbravar outro terreno, o da TV segmentada, em que as estratégias de programação nada têm a ver com os modelos de fidelização do *broadcasting* tradicional, como a EPC bem sabe e como ele próprio deixará muito claro já nessa primeira contribuição ao campo. Não posso desenvolver o argumento nos limites deste texto, mas acredito que o autor, com isso, apresenta os limites do marco teórico então adotado – que será radicalmente abandonado em toda a sua obra posterior – ao mesmo tempo em que é obrigado a desenvolver uma contribuição original ao mesmo, ainda não devidamente incorporada pelos autores desse subcampo.

Ora, quando se desloca da velha análise dos gêneros para pensar a ruptura que a segmentação representa para os padrões conhecidos de com-

1 Valério Brittos (1963-2012): Formado em Jornalismo e Direito, mestre em Comunicação Social e doutor em Comunicação e Cultura Contemporâneas, natural de Pelotas no Rio Grande do Sul, dedicou sua produção acadêmica à luta pela democratização da comunicação no país, posicionando-se a favor do diálogo com a sociedade civil e da construção de uma comunicação mais plural e inclusiva. No campo teórico, sua atuação ganhou repercussão internacional ao integrar o grupo de pensadores latino-americanos que implementou uma revisão crítica da Economia Política da Comunicação, superando a tese determinista de que o subdesenvolvimento é etapa prévia ao desenvolvimento no sistema capitalista e substituindo-a pelo conceito de que ambas são, na verdade, etapas simultâneas (a desigualdade é intrínseca ao funcionamento do sistema).

2 Acesse o link: http://bit.ly/Sf21WH (Nota da **IHU On-Line**).

portamento do receptor, decorrente da introdução da primeira das tecnologias da comunicação que, a partir dos anos 1980, mudarão o panorama da chamada mídia tradicional, o autor observa um movimento de enorme amplitude, que prosseguirá com o desenvolvimento da Internet, das redes sociais etc. Ao mesmo tempo, o problema é posto em termos de intersecção dos determinantes de ordem local, regional e nacional na construção da identidade. O próprio Valério não seguirá depois nessa linha, mas não tenho dúvidas de que não é pequena a sua contribuição para aquele necessário e urgente diálogo entre a EPC e os Estudos Culturais.

O outro aspecto da sua contribuição que me interessa ressaltar aqui é o da construção institucional do campo da Comunicação, a começar pela EPC. Nessa área, foi o criador e primeiro coordenador do Grupo de Trabalho da Compós, hoje extinto; coordenou o Grupo de Trabalho da Intercom desde a sua recriação até o momento do seu falecimento e se preparava para assumir a coordenação do Grupo de Trabalho da *Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación* - ALAIC, do qual era vice-coordenador. Esteve presente em todos os eventos preparatórios da constituição da União Latina de Economia Política da Informação, da Comunicação e da Cultura - ULEPICC, desde o encontro de Buenos Aires, em 2001; foi o primeiro presidente da entidade no Brasil e assumiu a vice-presidência da Federação na última gestão. Foi ele o grande estimulador da criação do capítulo moçambicano, que surgiu a partir de um projeto seu, sob os auspícios do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq.

Foi também o idealizador do Fórum EPTIC-INTERCOM[3], que organizávamos a quatro mãos e que, a partir de 2012, passa a se chamar "Fórum EPTIC-INTERCOM Prof. Dr. Valério Cruz Brittos". Ainda no campo da EPC, foi durante muitos anos editor da revista Eptic Online e criador do grupo CEPOS, que tanta contribuição deu ao debate nacional e internacional sobre a TV digital, por exemplo, transformando a Unisinos em referência na área. Sob sua coordenação, o grupo CEPOS produziu conhecimento, publicou livros, produziu programas de rádio, TV, debates em vários lugares do país.

Sua participação na ALAIC, como representante regional para o Cone Sul, na esteira da sua inestimável colaboração com o Grupo de Trabalho de Economia Política e na coordenação de um dos congressos da entidade na Unisinos, o levaria também a assumir uma posição importante nessa área, não fosse o seu prematuro desaparecimento. Como representante regional da ALAIC, apoiou a organização do seminário de São Paulo, em 2011, e do primeiro seminário regional da entidade, em Belém, ao final desse mesmo ano. Participou ativamente da organização da Confederação Ibero-Americana das Associações Científicas e Acadêmicas de Comunicação – Confibercom, assumindo importante posição na nova diretoria. Teve, enfim, para não alongar a lista, um papel de relevo na organização do campo da Comunicação em nível nacional e internacional, onde se colocava à disposição para novos voos, sempre no afã construtivo e progressista que o caracterizava.

3 **EPTIC:** Economia Política da Informação, da Comunicação e da Cultura.

Leia mais...

>>Confira alguns artigos publicados na **Revista IHU On-Line** sobre o professor Valério Brittos:

- *Valério Cruz Brittos*, artigo de Jacqueline Lima Dourado, na edição 406, de 29-10-2012, disponível em http://bit.ly/VBumnu
- *A contribuição de Valério Cruz Brittos às pesquisas sobre o meio rádio*, artigo de Luiz Artur Ferraretto, na edição 404, de 05-10-2012, disponível em http://bit.ly/Q7YjuY
- *Valério Brittos, lealdade e partilha do conhecimento*, artigo de Ruy Sardinha Lopes, na edição 403, de 24-09-2012, disponível em http://bit.ly/Q7YjuY
- *Valério Brittos, missionário da ética e da solidariedade*, artigo de Dênis de Moraes, na edição 402, de 10-09-2012, disponível em http://bit.ly/QC1Oe1

>>Confira algumas entrevistas do professor César Bolaño concedidas à revista **IHU On-Line** e ao sítio do **IHU**:

- *Valério Brittos e o campo da Economia Política da Comunicação brasileira: contribuição teórica e a pauta pendente*, entrevista com César Bolaño na edição 399, de 20-08-2012, disponível em http://bit.ly/NCe5Mu
- *ALAIC: história, diálogos e perspectivas*, entrevista com César Bolaño na edição 352, de 29-11-2010, disponível em http://bit.ly/h97KNL
- *Sociologia do Espírito, Economia Política da Comunicação e luta epistemológica*, entrevista com César Bolaño na edição 335, de 28-06-2010, disponível em http://bit.ly/16WSSrj
- *Pela construção de um processo de comunicação mais democrático,* entrevista com César Bolaño, publicada nas Notícias do Dia de 15-07-2009, disponível em http://bit.ly/18bqAZc
- *Tecnologias digitais da comunicação: por uma visão menos utópica,* entrevista com César Bolaño, publicada nas Notícias do Dia de 05-12-2008, disponível em http://bit.ly/1comNuI
- *TV Digital: um mal-estar no ar,* entrevista com César Bolaño, publicada nas Notícias do Dia de 25-06-2008, disponível em http://bit.ly/1comNuI

>>Confira algumas entrevistas do professor Valério Brittos concedidas à revista **IHU On-Line** e ao sítio do **IHU**:

- *A expectativa de um marco regulatório das comunicações e o PNBL*, entrevista com Valério Britos, na edição 355, de 28-03-2011, disponível em http://bit.ly/hPP4hV
- *Debate midiático, Economia Política da Comunicação e Sociedade*, entrevista com Valério Britos, na edição 303, de 10-08-2009, disponível em http://bit.ly/15Fdd4P
- *Conferência Nacional de Comunicação: um marco histórico para o Brasil,* entrevista com Valério Britos, publicada nas Notícias do Dia de 15-05-2009, disponível em http://bit.ly/18qCjSH
- *Televisão digital: uma nova era na TV Brasileira,* entrevista com Valério Britos, publicada nas Notícias do Dia de 23-08-2007, disponível em http://bit.ly/18bnO64

Destaques On-Line

Entrevistas especiais feitas pela **IHU On-Line** no período de 26-08-2013 a 30-08-2013, disponíveis nas **Entrevistas do Dia** do sítio do IHU (www.ihu.unisinos.br).

"João Goulart foi, antes de tudo, um herói"

Entrevista especial com Juremir Machado, escritor, jornalista e historiador, doutor em Sociologia pela Universidade de Paris V: René Descartes, professor do curso de Jornalismo da Faculdade de Comunicação Social – Famecos e coordenador do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUC-RS.
Confira nas notícias do dia 26-08-2013
Acesse o link http://bit.ly/15bTllw

Na avaliação de Juremir Machado, Jango queria "adotar uma política de reformas, uma política inspirada nas próprias encíclicas papais do século XIX, no desenvolvimento social da social democracia Inglesa, que no mundo em desenvolvimento eram absolutamente normais".
Para o jornalista, autor do livro *Jango. A vida e a morte no exílio* (L&PM, 2013), lançado em junho, João Goulart deveria ser considerado um "herói", já que em duas ocasiões "livrou o Brasil de uma guerra civil". Em 25-08-2013, completaram-se 52 anos da renúncia do então presidente Jânio Quadros, razão pela qual João Goulart assumiu a presidência da República após negociações com os militares, mas num sistema parlamentarista. Conforme Juremir, Jango "era um sujeito de ponderar, de pesar, de equilibrar" e por isso aceitou a conciliação proposta. "Se Jango quisesse realmente exacerbar as coisas, ele poderia ter levado o país a um conflito que resultaria em milhares de mortes". O jornalista afirma que a figura de presidente hesitante, covarde, incompetente e corrupto, que alguns tentaram impor a João Goulart ao longo da história, em nada confere com a realidade. "Era um homem de convicções, de personalidade; ele não era um radical, ele era um moderado que pesava, que ponderava, que tinha suas ideias, que tomava decisões, não tinha nada de covarde", enfatiza Juremir Machado.

D. Luciano Mendes de Almeida. 7 anos depois da sua morte. Um testemunho

Entrevista especial com Lúcio Álvaro Marques, presbítero da Arquidiocese de Mariana, mestre em Teologia Patrística pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - Faje e doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP.
Confira nas notícias do dia 27-08-2013
Acesse o link http://bit.ly/1ffZEdr

D. Luciano Mendes de Almeida "não falava só na dignidade com um discurso pró-forma, não só uma dignidade defendida, pura e simplesmente. Mas em uma dignidade pensada em toda a sua amplitude", afirma o teólogo Lúcio Álvaro Marques. "D. Luciano, para a nossa arquidiocese e para aqueles que o conheceram, deixou dois legados maravilhosos: enquanto religioso, ser um pastor; e como cidadão, foi alguém que sempre lutou pelos direitos da pessoa e da sociedade", completa ele na entrevista que lembra os sete anos de falecimento de D. Luciano Mendes de Almeida, arcebispo de Mariana-MG. Segundo Marques, D. Luciano Mendes de Almeida "estava preocupado em ajudar as pessoas a se reinventarem no mundo, preocupado em dar a elas as oportunidades para que vivessem dignamente". Lúcio Álvaro Marques, juntamente com José Carlos dos Santos, é organizador do livro *Dizer o testemunho. V. I. Dom Luciano Mendes de Almeida* (Paulinas, 2013), no qual reúne artigos publicados entre 1984 e 2006 no jornal *Folha de S. Paulo*. De acordo com ele, os textos demonstram que "D. Luciano nunca abriu mão da compreensão e do diálogo, seja na política, no encontro com as pessoas, e em todos os aspectos fundamentais. Nunca optava por uma definição prévia e categórica; preferia ouvir primeiro o outro, para só então tomar uma decisão".

PL 4330: "Queremos uma regulamentação que proíba a terceirização da atividade fim"

Entrevista especial com Marilane Teixeira, formada em Economia pela Unisinos, mestre em Economia Política pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, doutoranda em Economia Social na Universidade de Campinas

– Unicamp e assessora técnica da Confederação Nacional do Ramo Químico – CNQ.
Confira nas notícias do dia 28-08-2013
Acesse o link http://bit.ly/1fivYwl

Para Marilane Teixeira, as reformulações do Projeto de Lei – PL 4330 ainda mantêm "problemas fundamentais e essenciais do projeto original, elaborado em 2004 pelo deputado Sandro Mabel (PMDB-GO)", pois "as mudanças feitas até então foram performáticas, não alteram a essência do projeto. Quer dizer, a terceirização, na forma como está sendo proposta, se estende para a atividade fim da empresa e admite a terceirização pelo conjunto das atividades da contratante". A economista critica justamente essa possibilidade de terceirização em atividades permanentes e necessárias da empresa, ao passo que a lei atual prevê a terceirização apenas em serviços como os de limpeza, conservação e vigilância. "As centrais sindicais têm um projeto para a terceirização, elaborado em 2009, o qual foi entregue ao Executivo e está parado na Casa Civil", lembra Marilane. Ela destaca que os argumentos favoráveis à terceirização mudam de acordo com a ocasião. Na década de 1990, "quando começou o debate da terceirização, o argumento do empresariado era de que o excesso de rigidez no mercado de trabalho não gerava postos de trabalho e de que a crise do desemprego tinha suas causas na rigidez". Hoje, conforme a economista, estes empresários defendem o *princípio da especialização*, caracterizado como a necessidade de se buscar no mercado empresas especializadas em determinada área.

Matriz energética brasileira em transição. Uma aposta nuclear?

Entrevista especial com Otávio Mielnik, coordenador de estudos na área de energia da Fundação Getúlio Vargas - FGV Projetos, autor do estudo da FGV intitulado o Futuro Energético e a Geração Nuclear.
Confira nas notícias do dia 29-08-2013
Acesse o link http://bit.ly/16SOvxA

"A diversificação das fontes energéticas é um imperativo para que haja uma evolução equilibrada da matriz elétrica", opina Otávio Mielnik, para quem a energia nuclear pode alcançar um percentual significativo na matriz energética brasileira nas próximas duas décadas, "tanto por seu desempenho operacional e confiabilidade (gerando energia 90% do ano), quanto por apresentar um custo de geração competitivo (fortalecendo a segurança econômica do sistema de geração elétrica) e por contribuir para a segurança ambiental (porque não emite gases de efeito estufa)". Por outro lado, para ele, "há limites evidentes em prosseguir a expansão do sistema elétrico do país com base na hidroeletricidade", porque, na sua avaliação, "a maior parte dos recursos hídricos a ser equipada com usinas hidrelétricas encontra-se na Amazônia e no Cerrado, áreas com grande sensibilidade ambiental, próximas de terras indígenas e situadas a grande distância (cerca de 2 mil quilômetros) dos centros de consumo". Conforme Mielnik, estimativas apontam para um crescimento da demanda de energia elétrica entre 3% e 4% ao ano no período de 2013 a 2040. "Isso significa que há necessidade de se organizar desde já um processo de transição que permita atender o crescimento da demanda em bases sustentáveis. Sustentabilidade que seja física, mas também tecnológica, econômica e financeira".

"Bingos e rifas viraram sinônimos de exames médicos"

Entrevista especial com o padre Djacy Brasileiro, graduado em Filosofia e Teologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras – FAFIC.
Confira nas notícias do dia 30-08-2013
Acesse o link http://bit.ly/194GmWR

Djacy Brasileiro é pároco na cidade de Pedra Branca, localizada no sertão da Paraíba. A região, assim como várias outras no interior do país, sofre com a falta de médicos. "Na minha caminhada de padre por este sertão paraibano, tenho presenciado cenas dramáticas de pessoas gritando por socorro médico, e nada de atendimento. Só quem vive com o povo pobre sabe de sua dor, de seu sofrimento, de seu desespero na hora da doença", afirma o padre, que, exatamente por vivenciar os problemas enfrentados pelas famílias em situação de vulnerabilidade social, é favorável ao Programa Mais Médicos, do governo federal. "Com a vinda dos médicos estrangeiros, tenho a absoluta convicção de que as pessoas humildes terão assistência médica em qualquer hora do dia ou da noite", avalia. Na entrevista, o padre Djacy relata a situação da saúde pública na Paraíba, marcada pela falta de hospitais e de profissionais especializados. "Os governantes nunca investiram pesadamente em política de saúde pública. Parece que saúde para o povo pobre nunca foi prioridade para os detentores do poder", pondera ele, antes de acrescentar: "É lamentável que famílias e amigos de alguns pacientes façam bingos, rifas, visando adquirir dinheiro para pagar um exame ou uma cirurgia. Isso acontece muito no sertão paraibano. Bingos e rifas viraram sinônimos de exames médicos ou cirurgias".

XIV Simpósio Internacional IHU: Revoluções tecnocientíficas, culturas, indivíduos e sociedades.

A modelagem da vida, do conhecimento e dos processos produtivos na tecnociência contemporânea

Constituição 25 Anos: República, Democracia e Cidadania

O Instituto Humanitas Unisinos – IHU realiza entre os dias 2 de outubro e 19 de novembro de 2013 uma série de debates sobre os 25 anos da Constituição brasileira. O surgimento das constituições marcou a transição do Estado absoluto para o Estado liberal. Elas possuem na sua gênese a reação ao autoritarismo e representaram uma proteção do indivíduo frente ao Estado. Junte-se a isso toda a complexa rede pela qual ela é formulada em que transitam em um mesmo espaço a defesa dos indivíduos, as questões sociais, econômicas e ambientais.

Enquanto o Brasil completa 25 da Constituição Federal, nossa jovem democracia ainda encara importantes desafios na configuração do Estado democrático de direito. Apesar dos limites que se revelaram ao longo das duas últimas décadas e meia, a atual constituição representou um passo decisivo na construção de um horizonte democrático para a sociedade brasileira. O governo constitucional foi restaurado com ampliação significativa da participação da população em pleitos eleitorais livres e competitivos. Com o processo de redemocratização em curso, o legado autoritário começou a ser desmontado e a expectativa, naquela ocasião, era de que reais transformações poderiam ser conquistadas pela atuação das forças democráticas.

Objetivos

- Compreender os aspectos mais significativos do contexto brasileiro no período que antecede o Congresso Constituinte e seu processo de realização assim como seus diferentes sujeitos sócio-históricos.
- Descrever as conquistas e os desafios da Constituição de 1988 para a construção da cidadania e da democracia brasileira.
- Apontar, depois de um quarto de século da sua promulgação, os impactos econômicos, sociais, culturais e ambientais.
- Refletir sobre o conceito de República presente na Constituição Federal de 1988 e seus avanços e limites para a consolidação da vida democrática brasileira.

Programação

Confira a programação completa do evento Constituição 25 Anos: República, Democracia e Cidadania:

Data: 02-10-2013

Evento: A Constituição no Supremo Tribunal Federal: a (des) construção da democracia brasileira
Palestrante: Prof. Dr. Adriano Pilatti – Instituto de Direito/PUC-Rio
Horário: 17h30min às 19h
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU

Evento: Vivências e Reflexões sobre o Processo Constituinte: o período pré e pós Constituição
Palestrante: Prof. Dr. Adriano Pilatti – Instituto de Direito/PUC-Rio
Horário: 20h às 22h
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU

Data: 03-10-2013

Evento: Constituição e Constituinte: limites, avanços, golpes e resistências
Palestrante: Prof. Dr. Dalmo de Abreu Dallari - USP
Horário: 20h às 22h
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU

Data: 15-10-2013

Evento: Cidadania e Republicanismo no Brasil: um olhar a partir da Constituição Federal de 88
Palestrante: Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Júnior - UNB
Horário: 20h às 22h
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU

Data: 21-10-2013

Evento: Impactos econômicos do Marco Constitucional no Brasil
Palestrante: Profa. Dra. Tania Bacelar de Araújo – UFPE

Horário: 17h às 19h
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU

Data: 22-10-2013

Evento: A questão ambiental no Brasil e a Constituição Federal hoje. Avanços e retrocessos
Palestrante: Prof. MS André Lima – IPAM
Horário: 20h às 22h
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU

Data: 28-10-2012

Evento: Reconhecimento de culturas, direito à terra e a Constituição Federal de 88.
Mesa redonda com Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza – LAE/UFRGS e Profa. MS Janaina Campos Lobo – INCRA - UFRGS.

Horário: 20h às 22h
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU

Data: 06-11-2013

Evento: Ética, Política e Constituição no Brasil: 25 anos de avanços
Palestrante: Prof. Dr. Roberto Romano das Silva – Unicamp
Horário: 20h às 22h
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU

Data: 12-11-2013

Evento: O direito e a memória no Brasil a partir da CF 88
Palestrante: Prof. Dr. José Carlos Moreira da Silva Filho - PUCRS
Horário: 20h às 22h
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU

18-11-2013

Evento: Democratização e transparência do Estado e da Sociedade Brasileira – desafios e possiblidades contemporâneos
Palestrante: Profa. Dra. Maria da Gloria Gohn - Unicamp
Horário: 19h30min às 22h
Local: a definir

Data: 19-11-2013

Evento: CF, os Direitos Sociais e a cidadania
Palestrante: Profa. Dra. Maria da Gloria Gohn – Unicamp
Horário: 20h às 22h
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU

Evento: Observatórios, naturezas, desafios e perspectivas. Observatório das Metrópoles
Painelistas: Prof. Dr. Luiz Cesar Ribeiro - UFRJ; Prof. Dr. Helder Eterno, Observatório da Educação – Capes; Prof. Dr. Rogério Christofoletti, Rede Nacional de Observatórios da Imprensa – RENOI/UFSC
Horário: 9h às 12h
Local: a definir

Evento: Pontualizações: Observatórios, desafios e possibilidades
Palestrante: Profa. Dra. Maria da Gloria Gohn - Unicamp
Horário: 17h às 18h
Local: a definir

Inscrições

As vagas são limitadas e as inscrições podem ser feitas no link http://bit.ly/148swzc

Acompanhe o IHU no Blog

Tema de Capa

Destaques da Semana

IHU em Revista

Agenda de Eventos

Eventos do Instituto Humanitas Unisinos – IHU programados para a quinzena de 02-09-2013 a 16-09-2013

Data: 04-09-2013

Evento: Ciclo de Cinema - Debate dos filmes exibidos de 6 a 27/8
Debatedores: Prof. MS Gilberto Antônio Faggion (Unisinos) e Prof. MS Lucas Henrique da Luz (Unisinos)
Horário: 17 horas às 19 horas
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU
Mais informações: http://bit.ly/17rKtiT

Data: 04-09-2013

Evento: Tecnologia e trajetória recente da política industrial brasileira
Ministrante: Porf. Dr. Mario Sergio Salerno
Horário: 19h30min às 22h
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU
Mais informações: http://bit.ly/163tfop

Data: 04-09-2013

Evento: A tradição religiosa Santo Daime
Ministrante: Alcandirno Vallejos
Horário: 19h30min às 22h10min
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU
Mais informações: http://bit.ly/18t7x0d

Data: 05-09-2013

Evento: Da universidade logicamente necessária à universidade ética e politicamente necessária – IHU ideias
Palestrante: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (USP)
Horário: 17h30min às 19 horas
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU
Mais informações: http://bit.ly/13Yznh6

Data: 05-09-2013

Evento: Heidegger e a questão da essência da técnica
Palestrante: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (USP)
Horário: 19h30min às 22 horas
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU
Mais informações: http://bit.ly/11oQe7u

Data: 10-09-2013

Evento: Ciclo de Cinema - Exibição do filme O Planeta dos Macacos (Franklin J. Schaffner, EUA, 1967, 115 min.)
Horário: 17 horas às 19 horas
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU
Mais informações: http://bit.ly/17rKtiT

Data: 11-09-2013

Evento: A tradição religiosa: Espiritismo
Ministrantes: José Carlos Bandeira (Federação Espírita) e Anselmo Bandeira Severo (ligado a uma Casa Espírita independente)
Horário: 19h30min às 22h10min
Local: 1C108, na Unisinos
Mais informações: http://bit.ly/18t7x0d

Data: 11-09-2013

Evento: Sociedade tecnológica e a defesa do sujeito
Palestrante: Profa. Dra. Karla Such Saraiva (Ulbra)
Horário: 19h30min às 22 horas
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU
Mais informações: http://bit.ly/10zL39i

Data: 16-09-2013

Evento: Ciclo de Cinema - Exibição do filme Solaris (Andrei Tarkovski, União Soviética, 1972, 165 min.)
Horário: 16 horas às 19 horas
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU
Mais informações: http://bit.ly/17rKtiT

Publicação em destaque

#VEMpraRUA: Outono Brasileiro? Leituras.

Os **Cadernos IHU ideias**, em sua **191ª edição**, traz a compilação **#VEMpraRUA: Outono Brasileiro? Leituras.** Coletânea de entrevistas oferecidas para estimular o debate sobre as manifestações que tomaram as ruas do Brasil durante o mês de junho. Integram este número análises de pensadores brasileiros que participaram das **Entrevistas do Dia** no sítio do **Instituto Humanitas Unisinos – IHU** (www.ihu.unisinos.br/).

Luiz Werneck Vianna, professor-pesquisador na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio abre o debate. O segundo entrevistado é **Giuseppe Cocco**, professor titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. A entrevista seguinte é com **Rudá Ricci**, diretor geral do Instituto Cultiva. Três outras entrevistas integram o número com **Bruno Lima Rocha**, professor no curso de Jornalismo da Unisinos, **Giovanni Alves**, professor do Departamento de Sociologia e Antropologia da Unesp e **Carlos A. Gadea**, professor do programa de **Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unisinos**. Ao nomear esta compilação com a expressão "#VEMpraRUA", pretendíamos retomar o perfil essencial de todas estas multifacetadas manifestações que buscam, de forma empírica, reivindicar um certo espaço público para a população.

Esta e outras edições dos **Cadernos IHU ideias** podem ser adquiridas diretamente no Instituto Humanitas Unisinos - IHU ou solicitados pelo endereço humanitas@unisinos.br.

Informações pelo telefone (51) 3590 8247.

O PDF deste **Cadernos IHU Ideias** pode ser baixado no link http://bit.ly/19xkUdV.

Retrovisor

Veja algumas das edições já publicadas da **Revista IHU On-Line**

Filosofia, mística e espiritualidade. Simone Weil, cem anos

Edição 313 – Ano – IX – 03-11-2009
Disponível em http://bit.ly/19tDtCU

O centenário do nascimento de Simone Weil, escritora, operária e filósofa francesa, que morreu aos 34 anos de idade, foi um dos temas de capa da revista **IHU On-Line** em novembro de 2009. O tema foi realizado em parceria com o Centro de Teologia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – CTCH - PUC-Rio, retomando a fascinante trajetória filosófica, mística e espiritual da autora. Contribuíram com a discussão Bartomeu Estelrich, Emmanuel Gabellieri, Giulia Paola di Nicola, Attilio Danese, Maria Clara Bingemer, Fernando Rey Puente e Miguel Ângelo Guimarães Juliano.

Raízes do Brasil. 70 anos interpretando o Brasil

Edição 205 – Ano – VI – 20-11-2006
Disponível em http://bit.ly/SMypxY

A **Revista IHU On-Line**, por ocasião dos 70 anos da primeira publicação do livro **Raízes do Brasil**, de Sérgio Buarque de Holanda, dedicou um tema de capa à obra. Juntamente com a obra de Gilberto Freyre e Caio Prado Júnior, o livro de Sérgio Buarque de Holanda interpreta o Brasil procurando torná-lo inteligível para os brasileiros. Contribuíram com o debate Angela Mendes de Almeida, Robert Wegner, Edgar Salvadori de Decca, Maria Odila Dias, Aleksandar Jovanovic, Maria José de Rezende, Mauro José Gaglietti, Eliane Fleck e Ronaldo Vainfas.

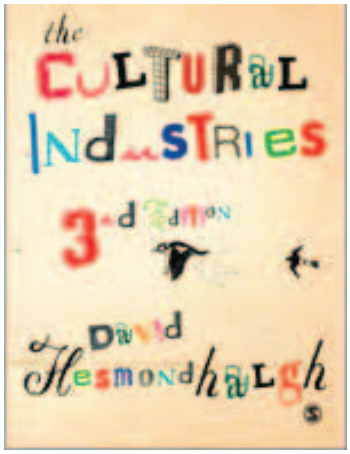
Ser gaúcho em tempos de globalização

Edição 35 – Ano – II – 16-09-2002
Disponível em http://bit.ly/14xnvkG

Em seu segundo ano de existência, a **Revista IHU On-Line**, em sua edição 35, trouxe à discussão a identidade do gaúcho. Por ocasião da Semana Farroupilha foram convidados pesquisadores para falarem das formas de interação entre o tradicionalismo gaúcho e a globalização. Contribuíram para o debate Gilson Lima e Beloni da Silva. Integra também o debate uma entrevista com Hans-Jürgen Fraas com o título Manifestações religiosas no mundo contemporâneo.

Sala de Leitura

HESMONDHALGH, David. The cultural industries. 3ª. ed. Los Angeles; London: SAGE,2007.



The Cultural Industries, trabalho de David Hesmondhalgh que ganha este ano uma terceira edição com informações complementares ao trabalho original, não se propõe a apresentar nenhuma grande inovação teórica. Nesta posição, o autor não está sozinho: ninguém parece ter conseguido produzir uma teoria integrada sobre mídia capaz de se transformar em referência canônica. O mérito da obra reside em coordenar uma ampla descrição analítica sobre uma quantidade notável de problemas, sem abandonar o argumento central que mantém o fio condutor da obra. Quando trata dos conglomerados de broadcast tradicionais, dos negócios de internet, das políticas para os *mass media* e dos movimentos de desregulamentação, das empresas de telecomunicações, das indústrias de cinema, da concentração e da conglomerização, da televisão segmentada, das políticas para indústrias criativas, o eixo reside em apresentá-los todos como parte de um sistema integrado, dependente destes variados elementos. A ideia pode já ter sido repetida aos quatro ventos. Mas sugerir um tema é uma coisa: explorá-lo, e esgotá-lo, algo bastante diferente. A obra é de fôlego e merece ser lida.

João Martins Ladeira é professor do programa de **Pós-Graduação em Comunicação da Unisinos**.

MARSHALL, Alfred. "Principios de Economia". São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Um livro que acho interessantíssimo, que tenho relido constantemente e sempre descubro novos pontos de vistas, é *Princípios de Economia*, de Alfred Marshall. Diversos textos de economistas geraram distensões intelectuais e foram motivadores de rupturas nos movimentos políticos e sociais. Nesse sentido, Marshall rompe com a tradição da Economia Clássica, mas, ao mesmo tempo em que critica marcos conceituais anteriores, realiza uma síntese conceitual da economia e a redireciona para uma nova perspectiva. Em seu livro aparece claramente a sua preocupação com a pobreza, onde ele se opõe a concepção vigente de que ela seria inevitável e explicita. Ele evidencia no livro um profundo conhecimento dos acontecimentos econômicos de sua época e, em diversos momentos, desvia das abstrações puras para incluir sua percepção em relação ao funcionamento da economia e do setor industrial, na qual trás uma das primeiras sistematizações de Economia Industrial. Enfim, o que mais me atrai nessa obra clássica, de 1890, é sua atualidade, a racionalidade empregada por Marshall e sua lucidez em conceber uma visão dinâmica de sociedade decorrente da natureza humana.

Tiago Wickstrom Alves é professor e coordenador do **Mestrado** no programa de **Pós-Graduação em Ciência Econômicas**

XIV Simpósio Internacional IHU - II Seminário

A modelagem da vida, do conhecimento e dos processos produtivos na tecnociência contemporânea

O Instituto Humanitas Unisinos - IHU organiza o XIV Simpósio Internacional IHU: revoluções tecnocientíficas, culturas, indivíduos e sociedades, que ocorre de 21 a 24 de outubro de 2014. Em preparação ao Simpósio, o IHU está realizando o II Seminário.

Assim, no mês de agosto, foram realizadas, entre outras palestras, a conferência intitulada "O impacto das novas tecnologias nas sociedades tradicionais", com o Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho – PUC-PR (foto à direita).

Foto: Ricardo Machado

15-08-2013: Carlos Marés fala sobre os impactos das novas tecnologias nas sociedades tradicionais indígenas e quilombolas.

Foto: Luciano Gallas

20-08-2013: Ladislau Dowbor defende a aplicação racional dos recursos para a redução da desigualdade social e da degradação ambiental

Também foram realizados os eventos "Processos de inovação e geração de riqueza: necessidade de novos indicadores?", com o Prof. Dr. Ladislau Dowbor – PUC-SP (foto à esquerda), e "O que resta de Auschwitz", com o Prof. Dr. Oswaldo Giacoia – Unicamp (foto abaixo).

No mês de setembro, estão previstas outras conferências dentro da programação do II Seminário, entre as quais "Tecnologia e trajetória recente da política industrial brasileira", com o professor Mario Sergio Salerno – USP, no dia 4, quarta-feira.

No dia 5, quinta-feira, o professor Franklin Leopoldo e Silva – USP apresenta a palestra "Heidegger e a questão da essência da técnica"; "Foucault e as tecnologias de subjetivação", com o professor Castor Ruiz – Unisinos, será no dia 23, segunda-feira. As palestras citadas ocorrerão no horário das 19h30min às 22 horas na Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU.

Para mais informações sobre o XIV Simpósio e sobre a programação completa do II Seminário, que ocorre de 15 de agosto a 20 de novembro de 2013, ver o sítio www.ihu.unisinos.br.

Foto: Ricardo Machado

21-08-2013: Oswaldo Giacoia e os presentes à Sala Ignacio Ellacuría revisitam Auschwitz a partir da leitura do livro de Giorgio Agamben.