

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

ENEIDA JACOBSEN

A TEOLOGIA ANCORADA NO MUNDO DA VIDA E
DIALOGICAMENTE SITUADA NA ESFERA PÚBLICA:
UMA CONTRIBUIÇÃO AO DEBATE CONTEMPORÂNEO
SOBRE TEOLOGIA PÚBLICA

São Leopoldo

2011

ENEIDA JACOBSEN

A TEOLOGIA ANCORADA NO MUNDO DA VIDA E
DIALOGICAMENTE SITUADA NA ESFERA PÚBLICA:
UMA CONTRIBUIÇÃO AO DEBATE CONTEMPORÂNEO
SOBRE TEOLOGIA PÚBLICA

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração:
Teologia e História

Orientador: Rudolf von Sinner

São Leopoldo

2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

J17t Jacobsen, Eneida

A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública / Eneida Jacobsen ; orientador Rudolf Von Sinner. – São Leopoldo : EST/PPG, 2011.

150 f.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2011.

1. Teologia pública. 2. Sociologia cristã – Brasil. 3. Igreja e o mundo. I. Sinner, Rudolf Eduard von. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

BANCA EXAMINADORA

1 ° Examinador: _____
Prof. Dr. Rudolf von Sinner (Presidente)

2 ° Examinador: _____
Prof. Dr. Oneide Bobsin (EST)

3 ° Examinador: _____
Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Júnior (PUC-RS)

RESUMO

A dissertação oferece um estudo panorâmico sobre os conceitos de teologia pública e de esfera pública, com destaque para o contexto brasileiro. No primeiro capítulo, são identificadas diferentes compreensões de teologia pública, classificadas segundo modelos de fundamentação e modelos de atuação. Com base nos exemplos norte-americano e sul-africano, argumenta-se que a diversidade conceitual relativa ao tema é um reflexo de preocupações específicas a cada contexto, de maneira a ser possível presumir que uma teologia pública no Brasil igualmente assumirá uma feição teórica própria. No segundo capítulo, são descritas três importantes concepções de esfera pública presentes no pensamento filosófico contemporâneo: a liberal, com representantes como John Rawls e Bruce Ackerman; a republicana (e comunitarista), aqui representada por Hannah Arendt e Charles Taylor; e a discursiva, especialmente desenvolvida por Jürgen Habermas. O referencial teórico habermasiano é o mais recorrente em análises sociológicas sobre a esfera pública no Brasil, tema do terceiro capítulo. Procura-se demonstrar que, apesar de uma forte tradição patrimonialista que caracteriza a história política do país, importantes transformações sociais têm concorrido para a constituição de uma esfera pública discursiva. No último capítulo, tendo em vista esse contexto de reconstrução democrática, é apresentado um breve esboço de um modelo de teologia pública ancorada no mundo da vida e pautada pelo diálogo – conceitos explorados com base, especialmente, na concepção discursiva de esfera pública e em contribuições dos diversos modelos de teologia pública, desde uma perspectiva latino-americana de Teologia.

Palavras-chave: Teologia pública. Esfera pública. Teologia pública no Brasil.

ABSTRACT

This essay offers a panoramic study about the concepts of public theology and public sphere, especially concerning the Brazilian context. In the first chapter, different understandings of public theology are identified and classified according to models of substantiation and models of performance. Based on the North American and South African examples, it is argued that the conceptual diversity concerning the theme is a reflection of concerns that are specific to each context, meaning that it is possible to assume that a public theology in Brazil develops its own theoretical feature as well. In the second chapter, we describe three important concepts of public sphere present in the contemporary philosophical thought: the liberal, with representatives like John Rawls and Bruce Ackerman, the republican (and communitarian), represented by Hannah Arendt and Charles Taylor, and the discursive, especially developed by Jürgen Habermas. Habermasian theoretical reference is the most recurrent in sociological analysis about public sphere in Brazil, which is the theme of the third chapter. We seek to demonstrate that major social changes have contributed to the creation of a discursive public sphere, despite a strong patrimonial tradition that characterizes the country's political history. In the last chapter, in view of this context of democratic reconstruction, we present a brief outline of a model of public theology anchored in the world of life and guided by dialogue – concepts explored, especially, on the basis of a discursive conception of public sphere and contributions from the various models of public theology, from a Latin American perspective of theology.

Keywords: Public Theology. Public Sphere. Public Theology in Brazil.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
1 MODELOS DE TEOLOGIA PÚBLICA	11
1.1 Fundamentações teóricas para uma teologia pública	13
1.1.1 <i>Modelo da divulgação</i>	13
1.1.2 <i>Modelo universal</i>	15
1.1.3 <i>Modelo factual</i>	17
1.2 Perspectivas de atuação da teologia pública.....	19
1.2.1 <i>Modelo da audiência</i>	20
1.2.2 <i>Modelo apologético</i>	21
1.2.3 <i>Modelo contextual</i>	23
1.3 Contextualidade e teologia pública.....	25
1.3.1 <i>Superar a marginalização da teologia: o caso norte-americano</i>	27
1.3.2 <i>Contribuir para o bem comum: o caso sul-africano</i>	32
1.3.3 <i>A motivação contextual da teologia pública</i>	37
2 ESFERA PÚBLICA: PRINCIPAIS CONCEPÇÕES TEÓRICAS.....	40
2.1 A esfera pública liberal.....	42
2.1.1 <i>O liberalismo político</i>	42
2.1.2 <i>John Rawls e a razão pública</i>	46
2.1.3 <i>Bruce Ackerman e a restrição conversacional</i>	50
2.2 A esfera pública republicana	54
2.2.1 <i>Origens da tradição republicana</i>	54
2.2.2 <i>Hannah Arendt e a esfera pública associativa</i>	57
2.2.3 <i>Charles Taylor e a perspectiva comunitarista</i>	61
2.3 A esfera pública discursiva.....	65
2.3.1 <i>Gênese e transformação da esfera pública</i>	66
2.3.2 <i>Principais reformulações teóricas</i>	69
2.3.3 <i>Sociedade civil e esfera pública</i>	72
2.3.4 <i>Habermas: liberalismo, republicanismo e o tema da religião</i>	75
3 A CONSTITUIÇÃO DE UMA ESFERA PÚBLICA NO BRASIL	80
3.1 Um passado de inexperiência democrática.....	81
3.2 Índícios de uma esfera pública em formação	85
3.2.1 <i>Meios de comunicação de massa</i>	87
3.2.2 <i>Sociedade civil</i>	89
3.2.3 <i>Igrejas</i>	94
3.3 Esfera pública deliberativa	97

3.3.1 <i>Entre o autoritarismo e a reconstrução democrática</i>	98
3.3.2 <i>O exemplo do Orçamento Participativo</i>	100
3.2.3 <i>Esfera pública discursiva e deliberativa</i>	102
4 TEOLOGIA E ESFERA PÚBLICA NO BRASIL	105
4.1 <i>A teologia ancorada no mundo da vida</i>	107
4.1.1 <i>O conceito de mundo da vida</i>	108
4.1.2 <i>A contribuição de teologias na América Latina</i>	111
4.1.3 <i>A publicidade da teologia ancorada no mundo da vida</i>	114
4.2 <i>Por um modelo dialógico de teologia pública</i>	115
4.3 <i>Teologia pública no Brasil: possibilidades e desafios</i>	120
4.3.1 <i>Participa de discussões públicas</i>	121
4.3.2 <i>Forma para o diálogo</i>	122
4.3.3 <i>Publiciza o privado</i>	123
4.3.4 <i>Dá voz ao sofrimento</i>	125
4.3.5 <i>Critica e é criticada</i>	127
4.3.6 <i>Traduz práticas e saberes</i>	127
4.3.7 <i>É propositiva</i>	129
CONCLUSÃO	130
REFERÊNCIAS	134

INTRODUÇÃO

Investigar a constituição da esfera pública no Brasil, a fim de esboçar, ainda que em traços gerais, uma concepção de teologia pública contextualmente situada, voltada para as possibilidades e desafios específicos do atual contexto brasileiro, em referência, especialmente, à sua dimensão público-política, foi a tarefa fundamental que norteou a pesquisa ora apresentada. Dada a natureza dessa tarefa, dificilmente restringível aos limites de uma única disciplina, foi necessário, por um lado, um tipo de disposição semelhante à de Janus,¹ que permitisse o olhar sobre dois conceitos que, embora próximos em muitos aspectos, não são intercambiáveis, a saber, os conceitos de teologia pública e de esfera pública; e, por outro lado, algo daquela audácia de Maria Regina, a personagem de Assis que, envolta em um triângulo amoroso, insiste em combinar diferentes características de seus pretendentes, direcionando seu amor a um terceiro inexistente.² O modelo dialógico de teologia pública, para o qual o trabalho vai sendo direcionado a partir do encontro entre as categorias de teologia pública e de esfera pública, pode ser assemelhado, sob vários aspectos, ao terceiro inexistente do amor de Maria Regina: não enquanto figura perfeita que se pretenda o desfecho feliz para uma trama que não pôde encontrar a completude a não ser no consolo da velha sonata do absoluto, mas enquanto anúncio de que uma composição nova, em que elementos distintos se integram sem necessariamente anular sons destoantes, é possível.

A partir do olhar de Janus, projeta-se a imaginação de Maria Regina: tal imagem parece ilustrar a atitude que permeou todo o processo de pesquisa e de redação deste relatório final de mestrado, como se pretendeu expressar na própria estrutura de apresentação dos capítulos: o ponto de partida é a teologia, mais especificamente, a teologia pública, tema com o qual já havia sido possível se ocupar antes dos estudos de mestrado.³ Seja descrita como um saber capaz de contribuir em meio aos desafios de cada tempo e sociedade a partir de sua reflexão sobre a fé cristã, ou, mais especificamente, como disciplina aberta à interação com diferentes públicos, como o acadêmico, o religioso e o político, a teologia pública, a partir de

¹ Deus da mitologia romana representado com duas faces voltadas para direções opostas.

² ASSIS, Machado de. Trio em lá menor. In: ASSIS, Machado de. *Os melhores contos de Machado de Assis*. 15. ed. São Paulo: Global, 2004. p. 267-273.

³ JACOBSEN, Eneida. *O aborto no Brasil: aproximações desde uma teologia pública*. Trabalho de Conclusão (Bacharelado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008, 50f.; JACOBSEN, Eneida. O aborto publicizado: rumo a uma teologia pública da libertação. In: SCHAPER, Valério; OLIVEIRA, Kathlen de; REBLIN, Iuri (Orgs.). *A teologia contemporânea na América Latina e no Caribe*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2008. p. 284-296; JACOBSEN, Eneida. O aborto vislumbrado a partir de uma teologia pública. In: *III Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Híbridos*. Campo Grande, 2009.

seus próprios autores e discussões, torna possível fundamentar a necessidade de um segundo olhar de Janus: um olhar para a dimensão pública para a qual a teologia se dirige. Esse público, por vezes apresentado como o próprio mundo, a realidade ou a esfera pública propriamente dita, determina de maneira crucial a forma a ser assumida por cada teologia pública; daí a importância de um estudo aprofundado a respeito da temática. No presente trabalho, este segundo olhar voltou-se, em um primeiro momento, para a filosofia política, procurando-se identificar as principais concepções de esfera pública presentes no pensamento filosófico contemporâneo; e, em um segundo momento, para a sociologia, disciplina que, no Brasil, vem se ocupando extensivamente com o tema da esfera pública. Somente ao final esses olhares se encontram, vislumbrando algumas características que, em vista do apresentado sobre os conceitos de teologia pública e de esfera pública, parecem se mostrar relevantes para uma teologia pública no Brasil.

Desde a década de 1970, quando o termo “teologia pública” foi empregado pela primeira vez, teólogos de diferentes países têm se dedicado ao estudo do tema, destacando-se, pela quantidade de publicações, os trabalhos provenientes dos Estados Unidos da América e da África do Sul. O primeiro capítulo da dissertação pretende oferecer um panorama desses estudos através da caracterização de diferentes modelos de teologia pública, agrupados de acordo com os motivos apresentados para a importância e a necessidade de uma teologia pública (modelos de fundamentação) e as formas propostas para sua realização (modelos de atuação). No primeiro caso, é possível identificar três perspectivas principais de fundamentação da teologia pública: a primeira, de cunho teológico propriamente dito, compreende a teologia pública como uma tarefa de alguma maneira inspirada e impulsionada por Deus (modelo da divulgação); a segunda, caracterizada como filosófico-existencial, ancora a necessidade do caráter público da teologia nas “questões religiosas” com que ela lida e que afetam todo ser humano (modelo universal); e a terceira, de caráter mais sociológico, baseia-se na constatação factual da presença pública do discurso religioso nas atuais sociedades, derivando-se daí a importância de uma reflexão teológica sobre essa presença (modelo factual). Quanto às perspectivas de atuação da teologia pública, são igualmente identificados três principais modos pelos quais a publicidade da teologia pode e deve ser alcançada: dirigindo-se a diferentes públicos, como a sociedade, a academia e a igreja (modelo da audiência); articulando-se através de um estilo e de uma forma de argumentação acessíveis (modelo apologético); e dirigindo-se aos desafios colocados por cada sociedade (modelo contextual).

Esses diferentes modelos de teologia pública não são autoexcludentes, o que fica atestado pelo fato de a obra de um mesmo teólogo poder ser citada mais de uma vez ao longo do capítulo. Há, no entanto, ênfases diferentes que, uma vez explicitadas, atestam a pluralidade de perspectivas presentes na literatura sobre teologia pública. Na última seção do primeiro capítulo, é feito o esforço de demonstrar que essas ênfases diversas estão em grande medida atreladas a contextos específicos. Os modelos universal e apologético, por exemplo, assumem maior importância nos Estados Unidos devido à preocupação com o tema da individualização da religião e da paroquialização da teologia; enquanto o modelo contextual mostra-se mais relevante na África do Sul, em vista, entre outros, da influência das teologias negra e da libertação, assim como de uma leitura crítica da história do *apartheid* e da preocupação com a consolidação de uma sociedade democrática. Essa localização contextual da teologia pública por meio dos exemplos norte-americano e sul-africano conduz à conclusão de que, no Brasil, onde a reflexão sobre o tema ainda é incipiente, a teologia pública igualmente se vê autorizada e mesmo desafiada a assumir uma concepção teórica apta a responder às especificidades desse contexto. Parte-se, pois, do pressuposto de que, se a constituição da esfera pública no Brasil possui características próprias, uma teologia que pretenda se inserir nesse espaço necessariamente também terá.

Na literatura sobre teologia pública, a referência à categoria de esfera pública é frequente, embora raramente abordada com alguma profundidade. A literatura norte-americana parece mais próxima de uma concepção liberal de esfera pública, e a literatura sul-africana, de uma concepção comunitarista;⁴ ocorrendo ainda, em vários casos, referências explícitas ao modelo discursivo habermasiano. Embora não seja possível se ocupar com essa identificação (explícita ou implícita) da teologia pública com essas diferentes correntes teóricas, parece ao menos adequado oferecer uma descrição geral de importantes perspectivas existentes sobre o tema, permitindo que a filiação teórica proposta para um modelo de teologia pública no Brasil, inferida, especialmente, de estudos que já vêm sendo realizados sobre a constituição da esfera pública no país, possa ser devidamente explicitada. A descrição da esfera pública liberal é feita com base, especialmente, em trabalhos de John Rawls e Bruce Ackerman; a esfera pública republicana é apresentada a partir do pensamento de Hannah

⁴ Compare-se, por exemplo: THIEMANN, Ronald. *Religion in public life: a dilemma for democracy*. Washington: Georgetown University Press, 1996, em que é realizado um diálogo crítico com o liberalismo político, e LE BRUYNS, Clint. Responsabilidade libertadora para a transformação ética? Sobre o papel de movimentos sociais e suas implicações para a teologia pública na África do Sul hoje. In: SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto; CAVALCANTE, Ronaldo de Paula (Orgs.). *Teologia pública: lançando o debate*. São Leopoldo: Sinodal, 2011 [No prelo], em que é afirmada a importância de um processo de renovação moral na África do Sul, orientado por valores que conduzam a uma “boa vida”.

Arendt e da perspectiva comunitarista de Charles Taylor; e a esfera pública discursiva, por fim, que, embora bastante próxima à concepção liberal, inclui importantes elementos da abordagem republicana, é baseada nos trabalhos de Jürgen Habermas, aos quais é dedicada maior atenção pelo fato de, no Brasil, conforme desenvolvido no capítulo subsequente, suas contribuições serem amplamente tomadas como referência para as investigações acerca da constituição de uma esfera pública no país.

O terceiro capítulo explora o tema da esfera pública no Brasil a partir, inicialmente, daquilo que lhe é em geral contraposto, a saber, a tradição patrimonialista que perpassa a história política do país e que, por meio de formas renovadas como a do clientelismo político e do coronelismo eletrônico, alcança também seu presente, estendendo-se aos mais diversos âmbitos da vida social. Relações patrimonialistas inibem a consolidação de uma esfera pública, uma vez que não é a discursividade entre atores sociais diversos que orienta a prática política, mas sim os interesses pessoais daqueles que detêm o poder. Em vista disso, as experiências de formação de uma esfera pública no Brasil precisam ser consideradas sob processos ambivalentes, ora orientados por uma discursividade democrática legítima, ora subordinados aos interesses de minorias políticas e econômicas. Contribuições de atores sociais para a constituição de uma esfera pública democrática se tornaram perceptíveis, especialmente e de forma paradoxal, desde o Regime Militar, cujo golpe de 1964, que punha fim à democracia que fragilmente vinha sendo ensejada desde as eleições de 1946, gerou a revolta de grupos de estudantes, trabalhadores e religiosos, que procuraram se organizar em torno de reivindicações comuns. Na segunda parte do capítulo, além das transformações ocorridas nos meios de comunicação de massa, são elencadas algumas contribuições operadas pelos assim chamados novos atores sociais para o processo de democratização não apenas institucional, oficialmente ocorrido em 1985, mas também societário, através, entre outros, da ampliação da estrutura comunicativa do mundo da vida e da condução de novos temas e informações à atenção pública. Isso torna possível reconhecer a formação de uma rede comunicativa apta a intermediar o mundo da vida e o sistema política, não obstante ter sido observado que, na América Latina, o sistema político se vincula apenas parcialmente à esfera pública. A partir dessa problemática, considera-se, ao final do capítulo, a concepção de uma esfera pública deliberativa.

Tendo em vista esse contexto de construção de um espaço politicamente influente no país, apresenta-se, no último capítulo, o desafio de responder à pergunta pelo lugar e pelo papel da teologia em meio a um cenário modificado. Uma teologia que legitime o poder

político dominante ou, pelo contrário, simplesmente critique esse poder, sem inserir-se no processo discursivo de solução de problemas comuns da sociedade, provavelmente não seja a mais adequada para interagir na esfera pública, tendo em vista a função democrática desse espaço. Por isso, argumenta-se em favor de um modo dialógico de teologia pública, a qual, a exemplo das teologias feminista e da libertação, ancore-se ao mundo da vida, contribuindo para a canalização de esforços comunicativos oriundos dos mais diversos âmbitos da vida social para a esfera pública. O esboço deste modelo dialógico de teologia pública é feito, fundamentalmente, com base na perspectiva discursiva de esfera pública, em contribuições dos diferentes modelos de teologia pública e em referência à tradição latino-americana de teologia. A partir dessas referências, são delineados, ao final da dissertação, alguns desafios para uma teologia pública no Brasil, como a participação em discussões públicas, a formação para o diálogo e a tradução de práticas e saberes.

Ainda que a noção de um modelo dialógico de teologia pública não possa ser devidamente aprofundada nesta dissertação, deixando em aberto muitas questões a serem exploradas através do projeto previsto para o doutorado, o presente estudo permitiu uma apropriação de bases teóricas essenciais para o desenvolvimento dessa proposta, o que me faz ser muito grata a todos aqueles que contribuíram através, entre outros, de novas informações, referências bibliográficas, ideias e mesmo dúvidas, que desafiavam à reflexão. Dentre as inúmeras pessoas de suma importância ao longo da pesquisa desenvolvida nestes dois últimos anos junto ao Programa de Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia, cabe agradecer, de forma especial, aos integrantes do Grupo de Pesquisa Teologia Pública em Perspectiva Latino-Americana, do Núcleo de Estudos em Filosofia e Teologia (NEFT) e do Grupo de Estudos sobre Adorno; aos sempre dispostos ao diálogo Drando. Ezequiel de Souza, Prof. DDr. Enio Ronald Mueller e Prof. DDr. Franz Gmainer-Pranzl; ao orientador Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner, pelo interesse e dedicação com que acompanhou a pesquisa; e, ainda, àquelas pessoas que, mesmo não tão próximas nos últimos anos, foram essenciais no decorrer de minha caminhada acadêmica: Prof^ª. Dr^ª. Gisela Isolde Waechter Streck, Leonira Braun, Ernesto Jacobsen e Abias Jacobsen. Pela bolsa de mestrado, meus agradecimentos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq-Brasil).

1 MODELOS DE TEOLOGIA PÚBLICA

Nas últimas décadas, a partir da noção de uma “teologia pública”, diversos autores têm argumentado em favor da publicidade da teologia. Deve-se a Martin Marty a elaboração do conceito, empregado pela primeira vez em um artigo sobre o pensamento de Reinhold Niebuhr, publicado no ano de 1974. Para Marty, ao refletir sobre o comportamento religioso de seu povo à luz de posições bíblicas, históricas e filosóficas, Niebuhr oferecia à geração subsequente um paradigma para toda teologia pública.⁵ Em breve, o termo seria adotado por outros autores, dentre eles David Tracy, que publica, em 1981, *A imaginação analógica*, obra na qual defende a necessidade de se fugir do particularismo por meio de uma teologia pública que articule as alegações de verdade da religião.⁶ Atualmente, a bibliografia disponível sobre o tema da teologia pública é extensa e encontra representantes em diversos países.⁷

A diversidade de teóricos ocupados com uma teologia pública trouxe consigo uma diversidade conceitual: não há univocidade em definir os propósitos, a fundamentação teológica ou o próprio significado do termo “teologia pública”. Já em 1978, Charles Strain observava que a definição do conceito variava de pessoa para pessoa.⁸ Duas décadas depois, Max Stackhouse escrevia que o termo continuava em disputa, assumindo formas diversas.⁹

⁵ Segundo Marty, Niebuhr desejava que as igrejas vissem de maneira positiva sua tarefa de presentificar o evangelho da redenção em Cristo entre indivíduos e nações. Deus era tido como a referência transcendente para interpretar a vida tanto do povo americano quanto de outras nações e comunidades. MARTY, Martin. Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience. *Journal of Religion*, Chicago, ano 54, n. 4, p. 332-359, 1974. Seguindo a interpretação de Max Stackhouse, Marty expressa a convicção de que a teologia não é assunto privado e nem questão de identidade comunal simplesmente, apesar de estar relacionada a engajamentos pessoais e a comunidades de fé específicas. STACKHOUSE, Max. Public Theology and Ethical Judgment. *Theology Today*, ano 54, n. 2, 165-179, 1997. à p. 165.

⁶ TRACY, David. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981b. Em português o livro encontra-se publicado em: TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

⁷ A Revista Internacional de Teologia Pública, patrocinada pela Rede Global de Teologia Pública, reúne diversas contribuições para uma teologia pública, inclusive em perspectiva latino-americana: WALZ, Heike. Madres Appear on the Public Plaza de Mayo in Argentina: Towards Human Rights as a Key for a Public Theology that Carries on the Liberation Heritage. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 3, n. 2, p. 164-186, 2009; SINNER, Rudolf von. From Liberation Theology to a Theology of Citizenship as Public Theology. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 3-4, p. 338-363, 2007a; AGUILAR, Mario. Public Theology from the Periphery: Victims and Theologians. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 3-4, p. 321-337, 2007.

⁸ STRAIN, Charles. Walter Rauschenbusch: a Resource for Public Theology, *Union Seminary Quarterly Review*, ano 34, n. 1, p. 23-34, 1978. à p. 23: “The term ‘public theology’ has recently been codified as an appropriate label for a distinctive genre of theological discourse. As with all initial efforts to specify the parameters of a particular genre, the definition of the term varies from person to person”.

⁹ STACKHOUSE, Max. Broken Covenants: a Threat to Society? In: FACKRE, Gabriel (Ed.). *Judgment Day at the White House: a Critical Declaration Exploring Moral Issues and the Political Use and Abuse of Religion*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999. p. 19-20: “The term ‘public theology’, of course, is in dispute and has taken several forms”.

Recentemente, em 2007, Dirk Smit chegaria à conclusão de que “não há um significado singular e oficial de teologia pública e não há uma forma singular e oficial de fazer teologia pública”.¹⁰ A constatação apresenta-se inevitável: “quanto mais eu leio sobre teologia pública, tanto menos certo fico de que cada pessoa engajada na discussão e no debate sobre o assunto esteja falando sobre a mesma coisa”.¹¹

Neste capítulo, objetiva-se explorar essa diversidade a partir de diferentes modelos de teologia pública. Não se trata de propor formas fixas e únicas, mas de mapear e agrupar contribuições similares. Tal mapeamento não será capaz de fazer jus à especificidade de pensamento de cada autor, mas tem seu valor ao proporcionar uma visualização sistematizada das diferentes perspectivas que se apresentam sob o nome de uma “teologia pública”. Será possível, dessa forma, analisar a importância e a viabilidade de cada modelo de acordo com contextos específicos, como no caso do Brasil. A impossibilidade de abarcar toda a produção existente sobre teologia pública torna o esforço aqui apresentado conscientemente provisório, passível de revisões e até mesmo de uma reestruturação da sistematização proposta.

Os modelos de teologia pública identificados foram agrupados em duas categorias: modelos de fundamentação (1.1) e modelos de atuação (1.2). A alegação do caráter público do evangelho enquanto tarefa impulsionada por Deus, por exemplo, remete a uma fundamentação teológica que não define a maneira como a teologia pode e deve atuar. A concepção de fundo que sustenta uma teologia pública não determina as consequências práticas requeridas, de maneira que a distinção entre as duas categorias parece ser útil. Com isso, não se pretende afirmar que um modelo seja excluyente de outros, sejam eles de fundamentação, sejam de atuação. Um mesmo autor pode combinar diferentes modelos, ou, se assim se preferir, diferentes perspectivas de teologia pública, como se procurará demonstrar.

¹⁰ SMIT, Dirk. Notions of the Public and Doing Theology. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 1, p. 431-454, 2007d. à p. 443: “There exists no single and authoritative meaning of public theology and no single normative way of doing public theology”. Para Smit, essa variedade quanto ao significado do termo corresponde aos diferentes empregos da noção de público, que o autor classifica da seguinte maneira: a) público como esfera pública, b) público como vida em geral e c) público como discurso. SMIT, 2007d, p. 431-454. Além disso, há diferentes concepções teológicas que podem fundamentar uma teologia pública. A sistematização de Smit quanto a essa variedade teológica é apresentada no primeiro modelo de teologia pública aqui sugerido (1.1.1).

¹¹ BREITENBERG, Harold. To Tell The Truth: Will The Real Public Theology Please Stand Up? *Journal of Society and Christian Ethics*, ano 23, n. 2, p. 55-96, 2003. à p. 56: “In short, the more I read about public theology, the less clear I am that everyone engaged in discussion and debate about it is talking about the same thing”. Essa constatação leva o autor a perquirir, ao longo de seu artigo, confusões, diferenças e consensos existentes na literatura sobre teologia pública.

As diferentes ênfases podem ser, em alguma medida, compreendidas em conexão com o local a partir do qual cada teologia pública é articulada.¹² A fim de explorar a relação entre contextualidade e teologia pública, o capítulo apresenta uma última seção (1.3) em que são consideradas as perspectivas de teologia pública de dois países nos quais muito tem sido produzido sobre o tema nos últimos anos, a saber, os Estados Unidos e a África do Sul. A explicitação do caráter contextual da teologia pública atesta a importância do esforço a ser realizado nos capítulos seguintes: o de explorar o conceito de esfera pública enquanto local da teologia pública, com ênfase no caso brasileiro. A constatação de peculiaridades relativas à esfera pública brasileira conduz à conclusão de que uma teologia pública no Brasil também apresentará suas próprias características.

1.1 Fundamentações teóricas para uma teologia pública

Na literatura sobre teologia pública, é possível identificar três perspectivas principais de fundamentação: a primeira de cunho teológico (modelo da divulgação), a segunda de caráter filosófico-existencial (modelo universal) e a terceira de cunho sociológico (modelo factual). O modelo da divulgação (1.1.1) caracteriza-se por definir a atuação pública da teologia como uma tarefa impulsionada por Deus, que se revela ao mundo. O modelo universal (1.1.2) considera a teologia um saber público por responder a questões existenciais de qualquer indivíduo, questões, por isso, universais. O modelo factual (1.1.3), por fim, baseia-se na constatação de que a fé não precisa passar por um processo de publicização porque ela naturalmente se porta dessa maneira: trata-se de uma constatação factual que coloca à teologia a necessidade de refletir sobre a relação entre a fé e sua atuação pública.

1.1.1 Modelo da divulgação

A divulgabilidade, enquanto atributo do que é divulgável, opõe-se ao dever do silêncio e do segredo. “Público”, aqui, é sinônimo de transparente e manifesto, em oposição às coisas tornadas secretas, de tal modo que o que vem a público pode ser visto e ouvido por todas as pessoas, tendo a maior divulgação possível.¹³ Uma cerimônia pública, por exemplo,

¹² Conforme tratado em: JACOBSEN, Eneida. Teologias públicas norte-americanas e sul-africanas em cotejo: sobre a relevância do contexto para a reflexão teológica In: *Anais do Salão de Pesquisa da Faculdade EST*. v. 9. São Leopoldo: EST, 2010. p. 103-119; JACOBSEN, Eneida. Contextuality and Public Theologies: the North American and the South African Perspectives. In: SCHAPER, Valério G. et alii (Org.). *Deuses e ciências: a teologia contemporânea na América Latina e no Caribe*. São Leopoldo: EST, 2010. p. 268-280.

¹³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 59.

não ocorre às escondidas, mas pode ser prestigiada por qualquer pessoa.¹⁴ A atuação de Jesus também é ilustrativa. “Nada disse em oculto”, ele afirma frente ao sumo sacerdote (Jo 18.20). Jesus curava, pregava, ensinava e discutia sob céu aberto, nas sinagogas e no templo;¹⁵ testemunhando a certeza de que a Palavra de Deus deve ser anunciada às pessoas. É nesse sentido que Lutero, dirigindo-se a Erasmo – para quem haveria certas coisas que, mesmo que fossem verdadeiras e pudessem ser sabidas, não conviria expô-las a ouvidos públicos – argumenta: as Sagradas Escrituras são claras e salutares, podendo e devendo por isso ser divulgadas, aprendidas e sabidas;¹⁶ e questiona: “quem te deu o poder ou o direito de prender a doutrina cristã a lugares, pessoas, tempos e situações, quando Cristo quer que ela, libérrima, seja divulgada e reine no orbe?”.¹⁷

O modelo da divulgação baseia-se no “ser público” de Deus, que se revela às pessoas de maneiras diversas e, por consequência, incumbe a Igreja de testemunhar publicamente sua fé.¹⁸ Essa definição deveras abrangente pode assumir diferentes faces, como demonstra Smit. O autor apresenta quatro ênfases teológicas às quais se recorre para fundamentar uma teologia pública: a) a natureza pública de Deus (há aqueles que se baseiam em determinada pessoa da trindade divina, assim como aqueles que apresentam uma perspectiva trinitária);¹⁹ b) o chamado dirigido à Igreja para testemunhar o evangelho através de palavras e ações (enfatiza-

¹⁴ Um exemplo que contrasta com esse sentido de público enquanto transparente e manifesto é o do mundo paralelo que perpassa a vida política: “nos bastidores decide-se o fundamental, para em público se fazer a teatralização da democracia”. BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 37, n. 3, p. 261-280, 1997. à p. 263.

¹⁵ Como observa Ekkehard Stegemann, há poucos relatos nos quais Jesus atua no âmbito da casa. Jesus se dirige ao espaço público, fundamentalmente, ao da sociedade judaica. STEGEMANN, Ekkehard. „Ich habe öffentlich zur Welt gesprochen“: Jesus und die Öffentlichkeit. In: BALDERMANN, Ingo; FUCHS, Ottmar (Hrsg.). *Glaube und Öffentlichkeit*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996. p. 103-121.

¹⁶ LUTERO, Martinho. Da vontade cativa. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. v. 4: Debates e controvérsias, II. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993. p. 35.

¹⁷ LUTERO, 1993, p. 42.

¹⁸ Stackhouse relaciona a dimensão do testemunho eclesial e da natureza divina da seguinte maneira: “Christians believe that we humans can see the universal love of God in creation, experience it in the sustaining grace of providence, know it in Jesus Christ and hope for its fulfilment in a coming Kingdom where all the peoples can bring their gifts and find final healing. All who know this God must go public and be a witness to a possibility that changes souls and civilizations”. STACKHOUSE, Max. Reflection on How and Why we Go Public. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 1, p. 421-430, 2007b. à p. 426. Stackhouse observa como característico do cristianismo ser uma *going religion* e não uma *staying religion*. STACKHOUSE, 2007b, p. 428.

¹⁹ A respeito da fé trinitária como motivação para o testemunho cristão, Koopman assevera que uma abordagem trinitária oferece uma razão para o empenho teológico com a vida pública de um modo inclusivo, que faça jus ao Deus que cria, liberta, sustenta, salva e renova a vida. Baseado na perspectiva trinitária de Sally McFague, o autor explica que a experiência com Deus tem mais do que uma dimensão. A abordagem trinitária, como um modo de falar sobre essa experiência, permite que se veja Deus em sua graciosidade de criar e sustentar a vida, de solidarizar-se com os oprimidos em Jesus Cristo e, através do Espírito Santo, de transformar indivíduos e sociedades. Esta manifestação concreta e redentora de Deus motiva a existência de uma teologia pública preocupada com a dignidade de todos os seres humanos, comprometida com sua libertação e salvação. KOOPMAN, Nico. Public Theology in (South) Africa: A Trinitarian Approach. *International Journal of Public Theology*, Leiden, v. 1, p. 188-209, 2007. p. 205-209.

se aqui a vivência do Batismo e a experiência comunitária da fé); c) o chamado dirigido à Igreja para promover reconciliação, justiça e paz (a ênfase está em situações concretas, como no caso da luta contra o *apartheid*); d) o chamado dirigido à Igreja para, apesar de seu caráter falho, obedientemente testemunhar a bondade e a misericórdia de Deus (entende-se que o chamado divino independe da falibilidade da atuação pública da Igreja).²⁰

Outra perspectiva que também pode ser incluída no modelo da divulgação é representada por Jürgen Moltmann. Moltmann chama a atenção para o caráter vindouro que deve permear uma teologia pública. Segundo ele, não é a Igreja o ponto de referência da teologia pública, mas sim o Reino de Deus: “justamente como teologia eclesiástica, a teologia cristã precisa se desdobrar em direção a uma *theologia publica*, e, conseqüentemente, participar dos sofrimentos, das alegrias, das opressões e das libertações do povo”.²¹ Isso significa que a teologia não apenas se apresenta no meio público, mas também coloca as coisas públicas sob a luz do Reino vindouro. O lugar de uma teologia envolvida com a causa de Cristo é em meio aos campos de conflito presentes no mundo e não atrás dos muros das igrejas. A teologia pública, assim, é reflexo da “Igreja pública” que testemunha o Evangelho, à medida que anuncia ao mundo a vinda do Reino.

1.1.2 Modelo universal

A universalidade, entendida como a possibilidade de alcançar a totalidade dos seres humanos, opõe-se ao que é restrito e particular. De outra parte, ao que é restrito e individual, opõe-se também a noção de contextualidade, em referência ao que é compartilhado pelas pessoas em um nível local ou enquanto grupo. Assim, o modelo aqui apresentado pode ser diferenciado em duas dimensões: a da universalidade e a da contextualidade. O princípio de

²⁰ SMIT, 2007d, p. 449-454. Em outro momento, Smit afirmará que essas diferentes ênfases teológicas constituem aspectos do testemunho público requerido em face à verdade do Evangelho e do chamado da Igreja. Segundo ele, o testemunho público baseia-se a) na fé no triúno Deus; b) o qual motiva os cristãos a viverem conseqüentemente. Contudo, c) é controverso quais apelos correspondem melhor à mensagem do Evangelho, de maneira que o testemunho pode ser permeado por profundas ambigüidades. Por isso, Smit sustenta que d) os cristãos devem aceitar seu chamado para ser igreja pública e fazer teologia pública não porque eles são perfeitas, mas porque eles são obedientes ao triúno Deus, quem chama a igreja. SMIT, Dirk. No Ulterior Motive – and Public Theology? In: SMIT, Dirk; CONRADIE, Ernst (Eds.). *Essays in Public Theology: Collected Essays*. Stellenbosch: Sun Press, 2007c, p. 139-155. esp. p. 154-155.

²¹ MOLTSMANN, Jürgen. A paixão de Cristo: por uma sociedade sem vítimas. Entrevista com Jürgen Moltmann. *Cadernos IHU em formação: Teologia Pública*. São Leopoldo, ano 2, n. 8, p. 78-82, 2006. à p. 81: “Teologia pública é necessária não apenas para a sua auto-apresentação no meio público, mas também para colocar as coisas públicas (*res publica*) na luz do Reino vindouro e da Justiça de Deus. Quando esta for a nossa firme vontade, encontraremos em todas as discussões públicas, por exemplo, sobre justiça social, sobre a liberdade das mulheres, sobre o começo e fim da vida etc. dimensões teológicas inexploradas. Não cabe a uma teologia pela causa de Cristo esconder-se atrás dos silenciosos muros das igrejas. Seu lugar é no meio dos campos de conflito do mundo”.

universalidade pode rejeitar o da contextualidade, criticando-o em seu caráter particular. O da contextualidade, por sua vez, pode rejeitar a proposição universalista que aniquila a experiência da particularidade. Essas perspectivas unem-se apenas pelo fato de se contraporem ao meramente individual, referindo-se a algo comum, pertencente a uma coletividade. Uma praça pública, por exemplo, pode ser frequentada por qualquer pessoa. O próprio mundo, na medida em que é compartilhado por todos, deve ser compreendido como algo público.²²

Como representantes da primeira perspectiva, a contextual, é possível fazer referência às inúmeras teologias que têm resgatado a experiência de determinados grupos da sociedade (negros, mulheres, indígenas, etc.) para a (re)construção da teologia: a teologia deixa de pertencer a intelectuais solitários da fé, rumo à democratização do discurso sobre Deus.²³ O modelo da contextualidade da teologia enquanto teologia pública será melhor explorado na seção dedicada aos modelos de atuação (1.2.3).

Quanto à segunda perspectiva, que opõe universalidade e particularidade, tem-se David Tracy como principal representante. Na compreensão desse autor, o caráter público da teologia está ancorado na natureza das “questões religiosas” que são enfrentadas por qualquer ser humano ou sociedade e às quais o teólogo busca dar respostas. A pergunta pelo sentido da existência e pela possibilidade de uma confiança fundamental em meio aos medos da existência seriam, segundo Tracy, exemplos de questões que, dada a sua universalidade, implicam publicidade.²⁴ “Toda teologia é discurso público”,²⁵ porque ela fornece respostas a questões existenciais que são universais. Ao lidar com tais questões, a teologia é

²² ARENDT, 2005, p. 62.

²³ Ivone Gebara, discorrendo sobre o método de uma epistemologia ecofeminista, observa que a hierarquia religiosa tende a institucionalizar os saberes da religião, como se apenas certos sábios e poderosos tivessem acesso a seus segredos e poderes profundos. “Fazer a pergunta a partir da experiência é democratizar esses poderes fazendo perceber que eles existem de formas variadas nos diferentes seres e grupos humanos”. GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho D’água, 1997. p. 58.

²⁴ TRACY, 1981b, p. 4. É possível, explica Owen Thomas, que Tracy esteja trabalhando com dois sentidos de publicidade, os quais, no entanto, não distingue claramente: “According to the first meaning, the nature of the reality of God and the nature of the existential questions ‘logically’ demand publicness because their universality is identical with this meaning. [...] The connection between the two meanings of publicness is that the means of assessing universal claims are criteria that are or ought to be acceptable universally. The scope of a claim and the criteria for assessing it, however, are quite distinct. The problem is that Tracy goes back and forth between these two meanings of publicness without indicating the shift in meaning”. THOMAS, Owen C. Public Theology and Counter-Public Spheres. *The Harvard Theological Review*, ano 85, p. 453-466, n. 4, out. 1992. à p. 455-456. Neste trabalho, diferencia-se entre as duas compreensões de Tracy, identificando a primeira como um modelo de fundamentação da teologia pública (modelo universal) e a segunda como um modelo de atuação (modelo apolagético). Como modelo de atuação, apresenta-se ainda a noção de público enquanto audiência.

²⁵ TRACY, 1981b, p. 3.

automaticamente conduzida à publicidade, devendo fazer uso de critérios acessíveis a todos para a exposição de seus argumentos, especialmente no âmbito da *teologia fundamental*.²⁶

Diferentemente das teologias fundamentais, as teologias sistemáticas ocupam-se com a interpretação de uma tradição religiosa particular, o que lhes permite alcançar publicidade de uma maneira distinta. Segundo Tracy, enquanto a teologia fundamental busca se tornar pública no sentido de acessível a qualquer pessoa razoável e racional, a teologia sistemática, ainda que inicialmente particular, também pode alcançar uma genuína publicidade justamente por causa de – e não apesar de – uma particularidade intensificada.²⁷ Para o autor, toda obra clássica da humanidade, na radical particularidade de sua origem e expressão, é pública no seguinte sentido: fundados em uma experiência já realizada, reivindicadora de atenção para algo, os clássicos se apresentam como reveladores cognitivos de sentido e de verdade e são capazes, por isso, de operar uma transformação ética da vida pessoal, social e histórica.²⁸ A particularidade da experiência religiosa pode ser assim relativizada em favor da universalidade que ela expressa e representa.

Em qualquer um dos casos, permanece no modelo universal de Tracy a ênfase em aspectos compartilhados pela totalidade dos seres humanos. Se no âmbito da teologia fundamental a particularidade é vista em oposição à universalidade, no âmbito da teologia sistemática, a particularidade é vislumbrada como integrante da universalidade, em uma função metonímica. O reconhecimento de que os conteúdos profundos da fé sejam universalmente compartilhados exigirá, segundo Tracy, o desenvolvimento de uma teologia capaz de articular esses conteúdos de maneira acessível. O modelo universal deve desdobrar-se, por isso, em um modelo apologético (1.2.2), que faça uso de critérios acessíveis a todas as pessoas para a apresentação de suas alegações quanto à verdade.

1.1.3 Modelo factual

A publicidade da teologia não é tarefa a ser perseguida: ela, através da atuação das diversas religiões e seus fiéis, é inevitavelmente tornada pública, no sentido de alcançar visibilidade (modelo da divulgação) e/ou abrangência para além do particular (modelo

²⁶ Tracy distingue entre teologia fundamental, sistemática e prática: “in more traditional Aristotelian language, fundamental theology deals principally with ‘dialectics’ and ‘metaphysics’, systematic theology with ‘rhetoric’ and ‘poetics’, and practical theology with ‘ethics’ and ‘politics’”. TRACY, 1981b, p. 85.

²⁷ TRACY, David. Defending the Public Character of Theology. *The Christian Century*, v. 1, p. 350-356, 1981a. à p. 353.

²⁸ TRACY, 1981b, p. 132.

universal). O modelo factual diferencia-se dos anteriores por tomar a existência pública da religião e, por extensão, da teologia como uma realidade empírica independente de possíveis justificações teológicas. Trata-se de uma percepção factual, tomada como ponto de partida para uma teologia pública que analise crítica e construtivamente tal realidade. Em outras palavras, a questão fundamental para uma teologia pública não estaria na pergunta pela publicização ou não da fé, mas na análise crítica do modo através do qual esta fé já está sendo tornada pública.

Para Ronald Thiemann, as pessoas cristãs lidam constantemente com questões de caráter público. Decisões relacionadas, entre outros, a um aborto, ao cuidado com recém-nascidos portadores de alguma deficiência ou a divisões raciais dentro da própria comunidade de fé extrapolam o limite do meramente individual e privado.²⁹ O contexto sociopolítico influencia determinadamente o julgamento moral de cada indivíduo. A linha entre o público e o privado, assim como entre o pessoal e o político, não pode ser definida com exatidão, ao que Ronald Thiemann conclui que, se decisões morais têm, inevitavelmente, uma dimensão pública e política, a reflexão moral e teológica deve auxiliar os cristãos a lidar responsabilmente com ela. Para o autor, caberia à teologia pública explicitar a relação entre as convicções cristãs e o contexto sociocultural mais amplo.

No entendimento de Max Stackhouse, as convicções de fé encerram um caráter profundamente pessoal. Cada pessoa possui uma crença – religiosa ou não – referente à realidade de uma divindade ou de um poder cósmico. Mesmo as pessoas que se declaram sem religião possuem alguma convicção que assume seu lugar (ideologia, filosofia de vida, etc).³⁰ Não obstante, as religiões não são uma realidade apenas pessoal e privada: elas inevitavelmente são expressas publicamente através de movimentos, de templos, de monumentos, etc. As religiões “estendem-se para além do limite das crenças íntimas e convicções individuais; elas moldam, em última instância, a presença pública do individual. Se as crenças habitam no íntimo do coração e da mente; elas também possuem uma face

²⁹ “These cases not only illustrate the conflicting demands that characterize contemporary Christian decision making; they also reveal the inevitable public dimension of situations that once might have been considered to be purely private. Although decisions regarding abortion and the care of handicapped newborns are intensely personal, they are influenced by contexts that are public and political in nature. The line between private and public, between the personal and the political, can no longer be drawn with absolute clarity”. THIEMANN, Ronald. *Constructing a Public Theology: the Church in a Pluralistic Culture*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991. p. 19.

³⁰ STACKHOUSE, 2007b, p. 422. Stackhouse mostra apropriar-se da concepção tillichiana de fé enquanto preocupação incondicional que exige dedicação total e promete uma realização última, mas independe do conteúdo para o qual se dirige. TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2002.

externa”.³¹ Em resumo, o autor conclui que a religião, mesmo tendo uma dimensão privada, a) forma associações e constitui práticas que expressam as crenças das pessoas, b) molda o espaço e o tempo da sociedade, à medida que as manifestações de fé são assimiladas por ela com o passar do tempo e c) forma o caráter de uma pessoa e a maneira como ela se portará na sociedade – o que ocorre quase sempre de maneira inconsciente.³²

1.2 Perspectivas de atuação da teologia pública

Os modelos de atuação caracterizam-se por responder à pergunta pelo modo pelo qual é possível ou necessário proceder para que a publicidade da teologia seja alcançada: dirigindo-se a diferentes públicos? Atendo-se aos temas em pauta na sociedade? Sendo uma teologia contextual e politicamente militante? Através do diálogo na esfera pública? As respostas a essas perguntas determinam os modelos de teologia pública identificados como perspectivas distintas de atuação, quais sejam: o modelo da audiência (1.2.1), o modelo apologético (1.2.2) e o modelo contextual (1.3.3).

³¹ STACKHOUSE, 2007b, p. 423: “They spill over the boundary of inner beliefs and individual convictions; they shape, at least, the public presence of the individual. If beliefs live in the inner heart and mind; they also have an outer face”. Essa ideia remete novamente a Tillich, que rejeita uma separação entre o religioso e o secular, afinal, a religião não é uma parte da vida, mas “a religião é a substância, o fundamento e a profundidade da vida espiritual do homem”. “Em qualquer lugar ela [a religião] se sente em casa, quer dizer, na profundidade de todas as funções da vida espiritual do homem”. TILLICH *apud* GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 86.

³² STACKHOUSE, 2007b, p. 424. Em relação ao caso brasileiro, o modelo factual mostra sua relevância especialmente devido às novas institucionalidades religiosas que, contrariando o prognóstico weberiano, vêm sendo constituídas no país, com expressão pública diversa. De acordo com Paula Montero, essas novas institucionalidades refletem um processo histórico de construções consensuais acerca do que podia ser aceito como prática religiosa legítima em detrimento do meramente mágico, ameaça à ordem pública. Devido às dificuldades do Estado em implementar uma política assistencial ampla, estabeleceram-se pactos com a Igreja Católica que resultaram em uma apropriação do código cristão da “caridade” no espaço público. Com o tempo, outros grupos começaram a, em nome da caridade, lançar mão de seus rituais religiosos para atender as pessoas. Atualmente, a assistência social operada a partir da noção de caridade tem assumido uma grande capacidade de mobilização, ampliando as manifestações públicas dessas práticas. MONTERO, Paula. *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*. *Novos Estudos - CEBRAP*, ano 74, p. 47-65, mar. 2006. A teologia pública enquanto forma de reflexão crítica sobre a atuação das igrejas no espaço público tem sido aprofundada, no Brasil, por Rudolf von Sinner. Frente a um campo religioso cada vez mais diversificado, ele considera importante uma mediação teológica tanto entre as comunidades de fé quanto entre essas comunidades e a sociedade de modo geral, admitindo ser possível uma contribuição sem imposição por parte da teologia: SINNER, Rudolf von. *Teologia pública*. In: SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007b. p. 63; SINNER, Rudolf von. *Teologia pública no Brasil: contribuição sem imposição*. In: SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto; CAVALCANTE, Ronaldo de Paula (Orgs.). *Teologia pública: lançando o debate*. São Leopoldo: Sinodal, 2011. [No prelo].

1.2.1 Modelo da audiência

O termo “público”, enquanto substantivo, denota um conjunto de pessoas às quais se destina determinada mensagem ou evento ou que possui características ou interesses comuns. Há o público infantil, o público consumidor, o público de um espetáculo. Tracy fala em diferentes “públicos da teologia”, a saber, a sociedade, a academia e a igreja. A publicidade da teologia, para ele, deve ser alcançada a partir de e dirigindo-se a estes três públicos que formariam, assim, a audiência da teologia.³³ Dentre esses diferentes públicos, haverá certamente um destinatário principal, ainda que não exclusivo. Por exemplo, no caso do programa de teologia pública do Instituto Humanitas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, de São Leopoldo, visa-se especialmente o diálogo com a academia e, por extensão, com a sociedade contemporânea.³⁴ Às vezes, lembra Tracy, a influência de um *locus* social pode se mostrar tão poderoso, a ponto de determinar efetivamente a teologia.³⁵

1. A *sociedade*, para Tracy, é constituída por três domínios: o domínio da estrutura tecnoeconômica, o domínio do político e o domínio da cultura.³⁶ No *domínio tecnoeconômico*, somos defrontados com a inépcia de valores centrados na tecnologia para definir os fins da política e da cultura.³⁷ O *domínio do político* diz respeito à justiça social e ao uso do poder. “Isso implica controle do uso legítimo da força e a regulamentação do conflito (nas sociedades libertárias no âmbito de vigência da lei), visando concretizar as concepções particulares de justiça corporificadas nas tradições ou na constituição de uma sociedade”.³⁸ O *domínio da cultura* refere-se às expressões simbólicas de uma sociedade, englobando aspectos como arte e religião e a própria reflexão sobre essas expressões nas formas da crítica cultural, filosofia e teologia.³⁹

³³ TRACY, 2006, p. 19-72. A ideia de diferentes públicos é recorrente na literatura sobre teologia pública. Stackhouse, por exemplo, menciona quatro públicos: o religioso, o político, o acadêmico e o econômico STACKHOUSE, 1997, p. 166-167. Smit, por sua vez, diferencia entre esfera política, esfera econômica, sociedade civil e opinião pública. SMIT, Dirk. *Modernity and Theological Education: Crises at “Western Cape” and “Stellenbosch”?* In: SMIT, Dirk; CONRADIE, Ernst (Eds.). *Essays in Public Theology: Collected Essays*. Stellenbosch: Sun Press, 2007b. p. 75-99. à p. 88-95.

³⁴ Cf. SINNER, 2007b, p. 61.

³⁵ TRACY, 2006, p. 23.

³⁶ TRACY, 2006, p. 26-42.

³⁷ TRACY, 2006, p. 30-31.

³⁸ TRACY, 2006, p. 27-28.

³⁹ TRACY, 2006, p. 28. Já Tillich, cuja teologia está marcada por um profundo interesse pela relação e cultura, apontava para a necessidade de se articular a teologia em diálogo com a situação humana, respondendo às perguntas da existência contemporânea. A análise da situação humana, segundo Tillich, emprega materiais utilizados pela autointerpretação criativa do ser humano nos diferentes reinos da cultura. TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 60.

2. A *academia* descreve o *locus* social no qual o estudo da teologia acontece com mais frequência, se bem que o lugar devido da teologia nesse contexto ainda seja questão em aberto.⁴⁰ José Roque Junges, em entrevista ao IHU On-line, define a teologia pública como a presença da fé cristã na universidade em dois sentidos específicos: deixando-se questionar pelos desafios da ciência e, ao mesmo tempo, sendo uma presença crítica frente aos pressupostos do paradigma da modernidade presente na ciência e na sociedade. “Portanto, a teologia pública, por um lado, deixa-se desafiar pelas ciências atuais e, por outro, também desafia criticamente as ciências em seus pressupostos”.⁴¹

3. A *igreja*, enquanto público, constitui uma “comunidade do discurso moral e religioso” que o teólogo profere. Como objetivos do discurso dirigido às igrejas, pode-se elencar, entre outros, o de clarificar os conteúdos da fé cristã entre aqueles que já creem ou o de orientar a prática cristã no mundo.⁴² Em relação a esse segundo objetivo, está implícita a ideia de que as igrejas possuem uma função mediadora entre indivíduos e sociedade, de maneira que, pela sua prática, a teologia pode ter um alcance mais amplo. “Por intermédio de seus membros individuais e mais raramente por meio de seu peso institucional, as igrejas podem afetar diretamente as políticas da sociedade como um todo”.⁴³ Nesse sentido, o discurso teológico dirigido às igrejas tem a chance de, através de sua atuação, alcançar a sociedade mais ampla.

1.2.2 Modelo apologético

Se a teologia cristã quiser contribuir em meio aos debates concernentes a assuntos de interesse público, não bastará simplesmente apelar para a Escritura ou para a tradição cristã; o que não significa que ela deva abjurar elementos que lhe são específicos, mas, isto sim, saber defender suas reivindicações de verdade de um modo acessível para outros na esfera pública, através de uma forma de argumentação aberta e de um estilo acessível de comunicação.⁴⁴ A lógica de Deus não é idêntica à lógica do discurso sobre Deus, de modo que esta última pode

⁴⁰ TRACY, 2006, p. 42-43.

⁴¹ NEUTZLING, Inácio (Ed.). O que a teologia pública traz de novo: entrevista com José Roque Junges SJ. *Cadernos IHU em formação: Teologia Pública*. São Leopoldo, ano 2, n. 8, p. 5-8, 2006. à p. 6.

⁴² BRAATEN, Carl. Prolegômenos à dogmática cristã. In: BRAATEN, Carl; JENSON, Robert (Ed.). *Dogmática cristã*. 3. ed. v. 1. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 2005. p. 29-31.

⁴³ TRACY, 2006, p. 55.

⁴⁴ CADY, Linell. A Model for a Public Theology. *The Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 80, n. 2, p. 193-212, 1987. BEZUIDENHOUT, Ronell; NAUDÉ, Piet. Some Thoughts on ‘Public Theology’ and its Relevance for the South African Context. *Scriptura*, v. 79, p. 3-13, 2002. p. 10.

ser avaliada criticamente.⁴⁵ O modelo apologético assenta-se sobre a pressuposição de que a teologia pode ser articulada de uma maneira universal, i. é, de um modo acessível a qualquer pessoa através de métodos de argumentação aceitos por todos. O modelo da apologeticidade opõe-se a uma postura dogmática e confessional por não recorrer a autoridades ou suposições particulares da fé.

De acordo com Stackhouse, há três modelos concorrentes de teologia pública: o confessional, o dogmático e o apologético. A abordagem confessional não crê que a fé possa ser universalmente expressa e compreendida. Não obstante, ela procura abordar questões públicas, como aborto e guerra, por entender que toda posição pública é igualmente confessional. A perspectiva dogmática, baseada em pressupostos próprios, explicita doutrinas e, embora sabendo que seus pontos de vista não são compartilhados em um nível universal, as apresenta em fóruns públicos, a fim de influenciar a opinião pública. Finalmente, o modelo apologético, a “forma mais forte de teologia pública” na percepção de Stackhouse, reivindica que pressupostos mais profundos da fé são e tão razoáveis, éticos e viáveis para um comprometimento autêntico quanto qualquer outro conhecimento religioso ou filosófico, sendo, por isso, indispensável para o discurso público.⁴⁶

O modelo apologético de teologia pública encontra-se intimamente ligado à ideia de universalidade da fé. Como explica Tracy, dado o caráter universal das questões existenciais com as quais a teologia lida e a natureza da realidade de Deus sobre a qual a teologia reflete,

⁴⁵ Quando criticada, a teologia não deveria simplesmente apelar para o algo como o “segredo de Deus” ou o “paradoxo da fé”. Ciente de que ela não tem por objeto o próprio Deus, mas a fala sobre Deus, ela não precisa assumir esse tipo de atitude. „Wenn aber der Gegenstand der Theologie die Rede von Gott und der damit verbundenen ethischen und doxologischen Aufgaben ist, dann ist die Logik der Theologie niemals von der Sprache ablösbar: theologische Fehler sind dann Fehler in der Verwendung der Sprache und ihrer die Kommunikation fördernden Regeln“. RITSCHL, Dietrich. *Zur Logik der Theologie: kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*. München: Kaiser, 1994. p. 115.

⁴⁶ STACKHOUSE, Max. Public Theology and Political Economy in a Globalizing Era. In: STORRAR, William; MORTON, Andrew (Eds.). *Public Theology for the 21st Century: Essays in Honour of Duncan B. Forrester*. London/New York: T&T Clark, 2004. p. 179-194. p. 191. Uma distinção semelhante foi esboçada por Stackhouse entre os modos dogmático, polêmico e apologético de teologia. A abordagem dogmática esforça-se pela clarificação do dogma entre aqueles que já creem, o modo polêmico busca desmascarar ensinamentos falsos e a abordagem apologética almeja tornar as proposições de fé acessíveis àqueles que duvidam ou não creem. A teologia pública deve ter aspectos de todas estas abordagens, mas sua ênfase é fortemente apologética. STACKHOUSE, 1997, p. 168. Mais recentemente, Stackhouse distinguiu entre as teologias confessionais, contextuais, dogmáticas e apologéticas. As teologias confessionais articulam o que uma comunidade específica de fé crê; as teologias contextuais estão baseadas na experiência de uma subcultura particular e as teologias dogmáticas clarificam formulações específicas da fé, baseadas na Escritura e no desenvolvimento histórico do dogma. A apologética, o foco prioritário de uma teologia pública, combina elementos dessas três perspectivas, mas enfatiza a possibilidade de articular seus clamores através de uma linguagem comum, dada por orientações seculares, filosóficas ou religiosas não cristãs. STACKHOUSE, Max. *God and Globalization: Religion and Powers of the Common Life*. v. 4: Globalization and Grace. New York/London: Continuum, 2007a. p. 105-107.

ela deveria desenvolver critérios públicos – não privados – de discurso,⁴⁷ o que envolve “argumento e evidência”,⁴⁸ especialmente no que diz respeito à teologia fundamental, que lida com campos como a metafísica e a dialética. Para o autor, a teologia fundamental deve procurar apresentar argumentos que todas as pessoas, sejam elas religiosas ou não, possam aceitar como razoáveis. Nessa forma de discurso público, a teologia apela para a experiência, a inteligência, a racionalidade e a responsabilidade do ser humano de acordo com critérios em princípio aceitos por todos, mesmo que sujeitos a procedimentos refutatórios.⁴⁹

A teologia articulada por meio de critérios universalmente aceitos não implica negar sua origem situada em uma tradição particular. Linell Cady, apesar de manter um importante aspecto do Iluminismo, qual seja, o clamor por uma forma pública de inquirir contra a autoridades heterônomas, considera que uma revisão crítica da construção iluminista da racionalidade pública é necessária, especialmente em seu conceito abstrato e reducionista de público, que não leva em consideração a historicidade da razão humana. De acordo com o modelo de teologia pública proposto por Cady, a teologia não precisa ignorar a natureza contextual de sua reflexão,⁵⁰ mas, ao mesmo tempo, deve abandonar as premissas dogmáticas de um modo tradicional de argumentação: “a particularidade não precisa impedir a publicidade”.⁵¹ Era uma falácia da interpretação iluminista presumir que a razão poderia operar fora de contextos locais e sem a influência de tradições particulares de interpretação.⁵²

1.2.3 Modelo contextual

Já escrevia Juan Luis Segundo que, se o conteúdo da teologia é dado, por um lado, pela própria tradição cristã, por outro, ele é dado pela situação na qual o teólogo se encontra.⁵³ Teólogos públicos também têm demonstrado grande interesse pela contextualidade de seu

⁴⁷ TRACY, 1981b, p. xi.

⁴⁸ TRACY, 1981b, p. 6.

⁴⁹ TRACY, 1981b, p. 57. Coerente com o *status* universal da teologia, ela não deveria tomar crenças pessoais como suporte para a defesa da verdade, mas sim alguma forma de argumento filosófico (normalmente uma metafísica implícita ou explícita). TRACY, 1981b, p. 64. Tracy considera não apenas possível mas também necessário que teólogos permaneçam abertos a qualquer fonte ou método sociocientífico disponíveis para diálogo teológico, aprendendo dos tipos empíricos de ciências sociais tanto quanto dos tipos mais críticos de teorias sócio-hermenêuticas. TRACY, David. Public Theology, Hope, and the Mass Media: Can the Muses Still Inspire? In: STACKHOUSE, Max; PARIS, Peter (Eds.). *Religion and the Powers of the Common Life*. v. 1: God and Globalization. Harrisburg: Trinity Press International, 2000. p. 231-254.

⁵⁰ CADY, 1991, p. 115.

⁵¹ CADY, 1991, p. 118: “Particularity need not preclude publicness”.

⁵² CADY, 1991, p. 114. Cady sustenta ser necessário combinar ambos os sentidos de público apresentados por Tracy, reconhecendo a influência legítima de uma tradição particular e, ao mesmo tempo, criticando e reformulando esta mesma tradição. CADY, 1987, p. 197.

⁵³ SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978. p. 10.

fazer teológico, defendendo a necessidade de se estar atento aos temas em pauta em uma sociedade, a fim de articular o conteúdo que lhes é específico de maneira relevante para o contexto em questão. Rudolf von Sinner, por exemplo, considerando a relevância do tema da cidadania para o contexto brasileiro, propõe uma teologia da cidadania como teologia pública.⁵⁴ Nico Koopman, a partir do contexto sul-africano, considera como relevantes para uma teologia pública temas como economia, saúde, racismo, religião, crime e ecologia.⁵⁵

No modelo contextual, ressalta-se as formas pelas quais a teologia pública já pôde ser contextualmente vivenciada, mesmo sem o uso explícito do termo. John de Gruchy escreve que “situada da maneira como estava na luta da igreja contra o *apartheid*, a teologia pública na África do Sul estava profundamente enraizada na vida e no testemunho da igreja”.⁵⁶ Inclusive os teólogos acadêmicos encontravam-se diretamente ligados à vida eclesial: a reflexão acadêmica não ocorria de modo isolado da prática do testemunho. Tratava-se de uma “teologia do testemunho”, em que a ética – especialmente a ética social – e a eclesiologia estavam integradas. A contextualidade da teologia é, nessa perspectiva, em grande parte concretizada pela mobilização de pessoas e igrejas, de maneira que o conceito de “teologia pública” tende a aproximar-se do de “igreja pública”.

Devido aos constantes desafios que emergem de cada contexto, a teologia pública necessita ser permanentemente rearticulada, oferecendo novas respostas teológicas. Enquanto saber contextual, cabe-lhe estar apta a mover-se entre os mais diversos temas, ocupando-se com as questões de cada tempo e buscando contribuir a partir daquilo que lhe é específico. Tal definição de teologia pública pode, muitas vezes, conduzi-la a uma preocupação de nível global, à medida que temas que transcendem o âmbito local e nacional são considerados. A literatura sobre teologia pública traz inúmeros exemplos de abordagens ocupadas com preocupações não restritas a determinado contexto, embora profundamente contextuais, como é o caso de assuntos ambientais, de gênero e referentes à globalização. Em uma perspectiva contextual, assume-se que cada esses temas podem ser vislumbrados de maneiras distintas a

⁵⁴ O autor defende que o conceito de cidadania deve ultrapassar a mera noção de direito e deveres, conforme previstos em lei. As pessoas devem poder se sentir parte integrante da história. O conceito de cidadania, por isso, “precisa incluir a real possibilidade de acesso a direitos e a consciência dos deveres da pessoa, bem como a atitude frente ao estado constitucional como tal, e também a constante formação e extensão da participação dos cidadãos na vida social e política de seu país”. SINNER, 2007a, p. 53.

⁵⁵ KOOPMAN, 2007, p. 188-209.

⁵⁶ DE GRUCHY, John. From Political to Public Theologies: The Role of Theology in Public Life in South Africa. In: STORRAR, William; MORTON, Andrew (Ed.). *Public Theology for the 21st Century: Essays in Honour of Duncan B. Forrester*. London; New York: T&T Clark, 2004. p. 45: “Located as it was within the Church struggle against apartheid, public theology was deeply rooted in the life and witness of the churches”.

partir de cada contexto. A globalização, por exemplo, tem trazido consequências diferentes, dependendo do país em questão.⁵⁷

Além da defesa de uma teologia que se ocupe com questões contextualmente situadas, o modelo contextual de teologia, em seu sentido comunal, pode também ressaltar, contra o modelo apologético, a necessidade de um vínculo maior com as particularidades da fé cristã. Ronald Thiemann alerta para o fato de que, intencionando alcançar a cultura secular, tem-se perdido muito facilmente o vínculo com as raízes cristãs. Por isso, “nosso desafio é desenvolver uma teologia pública que permaneça baseada nas particularidades da fé cristã, embora lide genuinamente com questões de significância pública”.⁵⁸ Nos Estados Unidos, as perspectivas universalista e particularista são representadas, respectivamente, pelas assim chamadas escola de Chicago, com David Tracy como seu representante mais eminente, e a escola de Yale, com representantes como George Lindbeck, Stanley Hauerwas e Ronald Thiemann. Em alguns casos, defende-se a fusão de ambas as perspectivas.⁵⁹

1.3 Contextualidade e teologia pública

A identificação de diferentes modelos de teologia pública demonstra que o empenho por uma teologia pública é deveras plural e abrangente. No Norte ou no Sul do globo, a teologia pública tem sido capaz de acolher elementos das mais diversas correntes teológicas

⁵⁷ Eis alguns exemplos de abordagens que, apesar de não restritas a um local apenas, mostram-se conscientemente contextuais: BEDFORD-STROHM, Heinrich. Tilling and Caring for the Earth: Public Theology and Ecology. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 2, p. 230-248, 2007. FORRESTER, Duncan. Theological and Secular Discourse in an Age of Terror: Two Monuments, Two Worlds. In: GRAHAM, Elaine; ROWLANDS, Anna (Eds.). *Pathways to the Public Square: Public Theology in an Age of Pluralism*. Manchester: International Academy of Practical Theology, 2004. p. 31-40. GRAHAM, Elaine. Power, Knowledge and Authority in Public Theology. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 1, p. 42-62, 2007. HAIRE, James. Public Theology – a Latin Captivity of the Church: Violence and Public Theology in the Asia-Pacific Context. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 3-4, p. 455-470, 2007. HEATHER, Walton. You Have To Say You Cannot Speak: Feminist Reflections Upon Public Theology. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 4, n. 1, p. 21-36, 2010. KIM, Sebastian. Freedom or Respect? Public Theology and the Debate over the Danish Cartoons. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 2, 2007, p. 249-269. LE BRUYNS, Clint. The World of Work in South Africa: Succeeding and Struggling under Globalization. In: LE BRUYNS, Clint; ULSHÖFER, Gotlind (Eds.). *The Humanization of Globalization: South African and German Perspectives*. Frankfurt am Main: Haag/Herchen, 2008. p. 177-192. MADDOX, Marion. Religion, Secularism and the Promise of Public Theology. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 1, p. 82-100, 2007. SMIT, Dirk; KOOPMAN, Nico. Human Dignity and Human Rights as Guiding Principles for the Economy? In: LE BRUYNS, Clint; ULSHÖFER, Gotlind. *The Humanization of Globalization: South African and German Perspectives*. Frankfurt am Main: Haag/Herchen, 2008. p. 59-70.

⁵⁸ THIEMANN, 1991, p. 19: “Our challenge is to develop a public theology that remains based in the particularities of the Christian faith while genuinely addressing issues of public significance”.

⁵⁹ CONRADIE, Ernst. How Should a Public Way of Doing Theology be Approached? *Scriptura*, v. 46, p. 32-38, 1993.

dos últimos séculos, como a missiológica, a contextual ou mesmo a liberal.⁶⁰ A possibilidade de estabelecer conexões com teologias desenvolvidas por autores diversos como Gebara, Segundo e Tillich ao longo da caracterização dos modelos evidencia esse caráter plural e abrangente da teologia pública. Não há um modelo exclusivo, mas sim diversas teologias públicas, capazes de interagir entre si, de tal forma que grande parte dos autores consegue combinar mais de um modelo de teologia pública. Dentre os modelos mais recorrentes estão o da divulgação e o da audiência: compreende-se que Deus motiva a existência de uma teologia pública que se concretiza no diálogo com diferentes públicos, como a igreja e a sociedade.

O modelo universal/apologético caracteriza especialmente a literatura norte-americana, ao passo que o contextual faz-se fortemente presente entre teólogos sul-africanos. Essas diferentes ênfases são resultado de preocupações contextuais específicas, como a marginalização da religião e a paroquialização da teologia, no caso dos Estados Unidos (1.3.1), e a história do *apartheid* e a consolidação de uma sociedade democrática, no caso da África do Sul (1.3.2), conforme se procurará demonstrar nesta seção. O objetivo dessa localização contextual da teologia pública por meio dos exemplos norte-americano e sul-africano está em evidenciar a importância de um estudo igualmente contextual sobre aquele espaço com o qual a teologia pública muitas vezes se percebe mais diretamente comprometida: a esfera pública.⁶¹ A relação entre contextualidade e teologia pública demonstra que, se a esfera pública brasileira apresenta características próprias, uma teologia pública no Brasil necessariamente também apresentará.

⁶⁰ A ideia de missão enquanto atividade divina de amor que envolve tanto a igreja quanto o mundo (BOSCH, David. *Missão transformadora*. São Leopoldo: Sinodal, 2002), por exemplo, mostra-se especialmente presente no modelo da divulgabilidade. Elementos de uma teologia liberal, por sua vez, são perceptíveis na ideia de articulação da teologia através de uma linguagem e de critérios de argumentação autônomos à fé cristã, como proposto no modelo apologético. Como afirma Gibellini, importante característica da teologia liberal era justamente harmonizar as reivindicações da religião cristã com a consciência cultural da época. GIBELLINI, 2002, p. 19.

⁶¹ STORRAR, William. Locating Public Theology: Practical Theology as the Christian Humanist Discipline of Moral Cartography. In: GRAHAM, Elaine; ROWLANDS, Anna (Eds.). *Pathways to the Public Square: Public Theology in an Age of Pluralism*. Manchester: International Academy of Practical Theology, 2004. p. 175-189; SMIT, Dirk. What Does “Public” Mean? Questions With a View to Public Theology. In: HANSEN, Len (Ed.). *Christian in Public: Aims, Methodologies and Issues in Public Theologies*. Stellenbosch: SUN Press, 2007f. p. 11-46; SMIT, 2007d, p. 431-437. Ao compreenderem a teologia pública em conexão com o conceito de esfera pública, Smit observa que muitos autores a concebem como um conceito normativo ligado a ideais da democracia ocidental: “public theology is then inextricably connected to these ideals of a public sphere in which informed citizens form a public opinion by way of rational debate, which is potentially critically disposed towards institutions of political and economic power, and in this way tries to promote the common good or wellbeing”. SMIT, 2007f, p. 25. O objetivo de tal teologia pública estaria em contribuir para a promoção do bem comum em uma sociedade. Ressalta-se que “it is the task, then, of such public theology to promote tolerance, to help serve a democratic political culture, to plead for a politics of recognition of the other, in short, to stand for human dignity and justice”. SMIT, 2007f, p. 26.

Enquanto os modelos de fundamentação respondem à pergunta pelo “porquê” de uma teologia pública, os modelos de atuação respondem à pergunta pelo “como”. Nesta última seção, ao considerar os objetivos que norteiam a elaboração de uma teologia pública, responde-se à pergunta do “para quê”, a qual, como se buscará demonstrar, encontra-se intimamente ligada ao “onde” da reflexão teológica. De cada país, três importantes representantes foram considerados: David Tracy, Max Stackhouse e Linell Cady, dos Estados Unidos da América; e John De Gruchy, Dirk Smit e Nico Koopman, da África do Sul. Embora haja uma conexão histórica com o contexto norte-americano (o termo foi usado primeiramente nos Estados Unidos⁶² e os teólogos sul-africanos têm amplamente recorrido à literatura norte-americana ao escreverem sobre teologia pública), nota-se que a consciência e/ou o imperativo por contextualidade possibilita a cada teologia pública um caráter único ou, como proposto por William Storrar, um caráter “glocal”: fundada em uma discussão internacional, mas contextualizada de acordo com realidades particulares.⁶³

1.3.1 Superar a marginalização da teologia: o caso norte-americano

Tanto os teólogos norte-americanos quanto os teólogos sul-africanos engajados com o tema da teologia pública têm consciência da influência da realidade social em seu pensamento e, ao mesmo tempo, estão convencidos da necessidade de endereçar suas questões teológicas a esta realidade. Há um movimento interseccional que assume a influência exercida pelo contexto e simultaneamente procura exercer uma influência positiva em

⁶² Como visto no início do capítulo, o norte-americano Martin Marty foi quem primeiro utilizou o termo. Cady explica que a perspectiva de Marty, com sua preocupação com os assuntos específicos da sociedade da época, não é uma forma dominante de teologia pública na reflexão contemporânea. Tracy e Stackhouse enfatizam o *status* público da teologia, menos que seus conteúdos específicos, como feito por Marty. CADY, 1987, p. 193-212. A perspectiva de Marty é próxima à sul-africana – não apenas por causa de sua ênfase nos conteúdos contextuais da teologia pública, mas também por causa da conexão vista entre a teologia pública e a vida da igreja, ainda que ambas devam ser diferenciadas: “*Public theology* is in my view an effort to interpret the life of a people in the light of a transcendent reference. The people in this case are not simply the church but the pluralism of peoples with whom the language of the church is engaged in a larger way. The *public church*, then, is a specifically Christian polity and witness”. MARTY, Martin. *The Public Church*. New York: Crossroad, 1981. p. 16.

⁶³ O conceito de *glocalization* foi cunhado por Roland Robertson, sociólogo britânico. Como empregado por Storrar, expressa a tensão entre o particular e o universal, necessária a fim de evitar o imperialismo, em um extremo, ou atomismo teológico, no outro. STORRAR, William. Where the Local and the Global Meet: Duncan Forrester’s *Glocal Public Theology* and Scottish Political Context. In: STORRAR, William; MORTON, Andrew (Eds.). *Public Theology for the 21st Century*. London/New York: T&T Clark, 2004. p. 405-430. Deste modo, “what is tried and tested in several places can then critically inform other theologies and be re-worked appropriately to fit specific contexts”. PEARSON, Clive. The Quest for a Glocal Public Theology. *International Journal of Public Theology*. Leiden, v. 1, p.151-172, 2007. à p. 160.

contrapartida.⁶⁴ Quando o teólogo norte-americano David Tracy, por exemplo, descreve como a teologia deveria ser publicamente articulada, ele primeiramente analisa o “quadro social” de cada teólogo, constituído pelos três distintos, porém relacionados, públicos ou realidades sociais, anteriormente considerados na apresentação do modelo da audiência: a sociedade mais ampla, a academia e a igreja. Para Tracy, “recusar-se a enfrentar a complexidade da realidade social do teólogo pode bem provar ser tão prejudicial quanto uma recusa da geração teológica anterior de encarar a consciência histórica”.⁶⁵

Essa consciência da contextualidade da teologia apresenta o clamor por universalidade, fortemente característico da literatura norte-americana, de uma maneira paradoxal. Pode uma teologia pública ser ao mesmo tempo contextual e universal? Como visto na descrição do modelo universal de Tracy, a particularidade pode ser uma expressão profunda de uma condição universal. Nos trabalhos de Cady, dá-se a defesa da historicidade da razão. Ambos os autores admitem a possibilidade de a contextualidade e a universalidade serem conjugadas. Mais fundamentalmente, esses autores percebem a própria universalidade da teologia como uma exigência contextual, derivada de uma realidade de marginalização e pluralização da teologia e de globalização da sociedade.⁶⁶ Tarefa comum dedicada à teologia pública será, conseqüentemente, a de recuperar importância em um tempo de marginalização, pluralismo e globalização.

Apesar da variedade de propostas, Ronell Bezuidenhout e Piet Naudé acreditam ser possível assim resumir o desejo comum que perpassa a noção de teologia pública conforme desenvolvida no contexto norte-americano: “contrapor-se à marginalização e à privatização da

⁶⁴ Katie Day chama a atenção para uma lacuna na literatura sobre teologia pública referente ao processo de sua construção: algumas teologias públicas defendem uma tarefa dialógica, mas apresentam-se profundamente monológicas. Desde a perspectiva do construtivismo social, todo conhecimento é resultado de um processo dialético, mesmo quando não engajado no diálogo. “There is a continuous dynamic in which a project such as public theology is both shaped by and contributes to, the shape of society”. DAY, Katie. *The Construction of Public Theology: An Ethnographic Study of the Relationship Between the Theological Academy and Local Clergy in South Africa*. *International Journal of Public Theology*, Leiden, v. 2, n. 2, p. 354-378, 2008. p. 358. Em acordo com essa perspectiva, pressuposto fundamental para a presente dissertação é que “all public theology is contextually based”. DE GRUCHY, John W. *Public Theology as Christian Witness: Exploring the Genre*. *International Journal of Public Theology*, Leiden, v. 1, n. 1, p. 26-41, 2007. à p. 29.

⁶⁵ TRACY, 1981b, p. 6: “To refuse to face the complexity of the social reality of the theologian may well prove as damaging as an earlier theological generation’s refusal to face historical consciousness”.

⁶⁶ Originalmente, a ênfase da teologia pública norte-americana estava em sua contextualidade, e não em sua universalidade. Segundo Cady, enquanto a compreensão de Max Stackhouse e David Tracy de teologia pública preocupa-se principalmente com o *status* argumentativo da reflexão teológica, defendendo-se um método universalmente acessível, autores anteriores como Robert Bellah e Martin Marty apresentavam como característica fundamental da teologia pública a preocupação com questões em pauta em uma sociedade, nesse sentido, com sua contextualidade. CADY, 1987, p. 198.

teologia contemporânea”.⁶⁷ Cady explana que esta marginalização é resultado da herança do Iluminismo, que permanece poderosa em relegar julgamentos religiosos para a esfera do subjetivo e do privado: tudo o que não é científico é simplesmente considerado uma questão de opinião pessoal. Como consequência, muitos teólogos têm conduzido suas reflexões dentro das fronteiras confessionais, sem a intenção de convencer as pessoas de fora. “Tendo perdido seu antigo poder de influenciar o debate público acerca de nossas crenças e ações, a teologia tem cada vez mais se tornado uma forma privatizada de reflexão”.⁶⁸

A teologia pública é uma resposta a este contexto de privatização, marginalização e, conseqüentemente, pluralização da religião. Para Tracy, o pluralismo religioso é enriquecedor da condição humana. Não obstante, em meio ao pluralismo, as diversas tradições religiosas correm o risco de se diluir em um mínimo denominador comum ou de ocupar uma existência marginal como opção interessante, mas puramente privada. Tracy acredita que ninguém seriamente comprometido com a verdade de uma tradição religiosa aceitaria qualquer uma dessas alternativas. Por isso, defende ser necessário formular uma estratégia teológica nova e complexa que, por meio de critérios públicos, fuja do particularismo e articule as alegações que a religião tem quanto à verdade. A afirmação responsável do pluralismo deve incluir a afirmação de critérios públicos de validade.⁶⁹

O pluralismo é perceptível não apenas entre religiões, mas dentro da própria teologia. Sob essa constatação, outro importante motivo contextual que pode ser identificado entre os teólogos norte-americanos aqui considerados para propor uma teologia pública atenta a questões e métodos universais vem do “paroquialismo” das assim chamadas “teologias contextuais”.⁷⁰ As teologias latino-americanas da libertação, por exemplo, não são públicas em seus métodos, considera Cady: “seus métodos de argumentação, na maior parte, não são públicos. Elas geralmente permanecem teologias confessionais, apelando para autoridades teológicas para defender suas posições”. A teologia pública tem semelhanças com a teologia política, continua a autora, no entanto, “uma teologia pública não deve apenas endereçar-se

⁶⁷ BEZUIDENHOUT; NAUDÉ, 2002, p. 4: “To counteract the marginalization and privatization of contemporary theology”.

⁶⁸ CADY, 1987, p. 193.

⁶⁹ TRACY, 1981b, p. xi.

⁷⁰ Contextualismo é um dos dois sentidos de “paroquial”, como definido por Cady, e se refere à apropriação de textos, símbolos e experiências de uma tradição particular. O segundo sentido de paroquial, dogmático, depende de princípios que delimitam a argumentação teológica. Para Cady, ambos são obstáculos para uma teologia pública. CADY, Linell. H. Richard Niebuhr and the Task of a Public Theology. In: THIEMANN, Ronald (Ed.). *The Legacy of H. Richard Niebuhr*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. p. 107-129. à p. 14.

para as questões sociais e políticas mais amplas, mas ela deve se apropriar de uma forma de argumentação que seja genuinamente pública”.⁷¹

As teologias contextuais são entendidas como inadequadas em meio a uma sociedade cada vez mais global, pois são incapazes de endereçar questões de alcance mundial. Para Stackhouse, cabe à teologia pública oferecer contribuições que levem em consideração a globalidade da existência humana. Há um público mais amplo que compreende e relativiza todos os contextos particulares, requerendo da teologia um novo tipo de transcendência particular-contextual,⁷² capaz de identificar dimensões genuinamente universais da realidade divina e da existência humana, determinantes para o atual desenvolvimento global e centrais para a teologia.⁷³ Além da identificação de realidades universais, cabe à teologia pública orientar, reparar ou resistir àqueles desenvolvimentos que têm provado ser injustos ou mal direcionados.⁷⁴ Para Stackhouse, o cristianismo pode fornecer uma importante contribuição para a vida pública em nível global, especialmente no que diz respeito a sua compreensão de direitos humanos, baseada na concepção teológica de um Deus gracioso que cria a humanidade à sua imagem. Esta concepção teológica advoga que a dignidade de cada pessoa deve ser reconhecida.⁷⁵

⁷¹ CADY, Linnel. *Religion, Theology and American Public Life*. Albany: State University of New York, 1993. p. 25-26: “their methods of argumentation are, for the most part, not public. They generally remain confessional theologies, appealing to theological authorities to defend their positions. [...] A public theology not only must address itself to the wider social and political issues, but it must appropriate a form of argumentation that is genuinely public”. Stackhouse, semelhantemente, embora admita que a teologia pública lide com contextos específicos, afirma que seu caráter distintivo está na procura de orientações seculares, filosóficas e não-cristãs para explicitar suas reivindicações em tal linguagem. STACKHOUSE, 2007a, p. 107. O conceito de “transcontextual” (STACKHOUSE, 2007a, p. 77) parece útil para definir esta orientação da teologia pública, mas, diferentemente da perspectiva sul-africana, a ênfase está no que é universal.

⁷² STACKHOUSE, 2007a, p. 77.

⁷³ Stackhouse acredita que motivações teológicas estão profundamente presentes em toda sociedade, determinando questões relacionadas à ética e ao direito. Em verdade, nenhuma civilização persiste sem que tenha uma visão religiosa em sua essência, ele acredita. STACKHOUSE, Max. *Public Theology and Democracy's Future*. *Society*, v. 42, n. 3, p. 7-11, 2005. p. 8. O desafio para a teologia pública está em tornar estas motivações conscientes, a fim de disseminar importantes projetos globais como democracia e direitos humanos: “if these theological motifs are, as I believe, already present deep within democratic life, they need to be made conscious for democracy to flourish and spread. A serious public theology will have to engage the great world religions to find out whether they have comparable concepts and prospects and where they may be able to adjust such motifs for the emerging global society”. STACKHOUSE, 2005, p. 11.

⁷⁴ STACKHOUSE, 2007a, p. 84-85. Stackhouse explica que esta resistência não implica rejeitar os benefícios da modernidade. Pelo contrário, a teologia pública quer selecionar desenvolvimentos modernizantes positivos, revelando pressupostos teológicos submersos que os sustentam. Além disso, o autor assume que a teologia está apta a contribuir para uma compreensão mais profunda dos fatores que moldam a vida comum, em diálogo com a filosofia moderna e com a ciência. Em resumo, enfatiza-se que a teologia pública pode fornecer uma base adequada para a compreensão intercultural, apontando para aquilo que é indispensável em relação à ética, ao direito e à sociedade em uma era global. STACKHOUSE, 2007a, p. 85.

⁷⁵ STACKHOUSE, 2007b, p. 424-425.

As concepções de teologia pública de Tracy, Cady e Stackhouse, apesar de deverem ser diferenciadas entre si, apresentam importantes características em comum. Cada teólogo é motivado por questões específicas dadas por seu momento histórico. Tracy acentua o atual pluralismo religioso e a marginalização da religião; Cady, a paroquialização da teologia assim como a marginalização da religião; e Stackhouse, a emergência de uma sociedade globalizada. Todos creem que a teologia pode fazer uma importante e genuína contribuição frente a estas questões (inegavelmente relacionadas) através de um modo público e universal, que tenha como ponto de partida a tradição cristã. Desejo comum entre esses teólogos é o de superar a privatização da teologia contemporânea, fazendo uso de critérios e argumentos universais, em princípio acessíveis a todas as pessoas. Por enfatizar o caráter público do discurso religioso, a teologia pública está sendo privilegiada em sua dimensão acadêmica. A proposta de uso de critérios públicos para a reafirmação da importância universal da teologia a localiza, principalmente, no âmbito da academia, lugar social em que o estudo acadêmico de teologia mais frequentemente ocorre⁷⁶ e o qual, de acordo com Bonnie Miller-McLemore, tem sido o público predominante para a maior parte da teologia pública desenvolvida nos Estados Unidos.⁷⁷

Em resumo, como um esforço para apresentar uma definição geral da teologia pública norte-americana, pode-se afirmar que ela é informada pela fé, mas procura articular seus clamores através de uma forma de discurso e argumentação acessível a todos. A teologia pública procura transcender seu particularismo, dado pela tradição religiosa e contexto específicos, percebendo de maneira crítica formas contextuais e dogmáticas de teologia. Ao acentuar a forma apropriada do discurso teológico, a teologia pública norte-americana privilegia o *locus* social da academia, embora procure influenciar a sociedade mais ampla em diversos aspectos. Como assevera E. Harold Breitenberg, a teologia pública, em primeiro lugar, é um discurso religiosamente informado que pretende ser inteligível e convincente a todas as pessoas; em segundo lugar, ela lida com questões que afetam diretamente a comunidade de fé, mas também questões referentes à sociedade mais ampla; em terceiro

⁷⁶ TRACY, 1981b, p. 14. Enquanto a teologia fundamental tem como *locus* principal a academia, a teologia sistemática está primeiramente orientada para as necessidades da igreja. A teologia prática, finalmente, dirige-se especialmente ao público da sociedade. TRACY, 1981b, p. 56-57.

⁷⁷ MILLER-MCLEMORE, Bonnie. Pastoral Theology and Public Theology: Developments in the U.S. In: GRAHAM, Elaine; ROWLANDS, Anna (Eds.). *Pathways to the Public Square: Public Theology in an Age of Pluralism*. Manchester: International Academy of Practical Theology, 2004. p. 95-105.

lugar, a fim de alcançar tais objetivos, a teologia pública recorre a uma linguagem e métodos de argumentação que são, em teoria, acessíveis a todos.⁷⁸

1.3.2 Contribuir para o bem comum: o caso sul-africano

A distinção de Tracy entre o público da sociedade, da academia e da igreja, justamente com a “emergência de uma imaginação sociológica”,⁷⁹ tornou-se nas últimas décadas corrente na África do Sul. De acordo com Smit, o chamado para uma “teologia relevante”, iniciado na década de 1960, ganhou força durante os anos setenta, assumindo, na década de 1980, importantes *slogans* como “teologia profética” e “teologia kairológica”. Desde a década de 1970, “teologia contextual” tem sido uma expressão bem conhecida. No presente, caso a teologia efetivamente queira assumir sua responsabilidade para com o “bem comum” na jovem sociedade democrática sul-africana, Smit considera importante que ela se envolva com questões referentes à política, à economia, à sociedade civil e à opinião pública.⁸⁰

O contexto sul-africano para o qual a teologia pública tem sido proposta e a partir do qual diferentes formas de teologia pública têm emergido é o contexto da democratização após um longo período sob o sistema do *apartheid*.⁸¹ Como formulado por Charles Villa-Vicencio, a África do Sul vive “entre os tempos”: após gerações em conflito e violência, o país avista a reconstrução política com um governo democrático; “o velho está morrendo, o novo ainda não nasceu”.⁸² Com respeito às igrejas, o autor não considera uma questão fácil responder se elas podem auxiliar nessa reconstrução. Em sua percepção, as igrejas não apenas contribuíram para o “ressurgimento social”, mas também para a cultura do *apartheid* na África do Sul. De qualquer forma, ele está convencido de que seria muito mais difícil efetivar uma reconstrução humana e política sem uma contribuição positiva das igrejas, haja vista a grande influência

⁷⁸ BREITENBERG, 2003, p. 65-66.

⁷⁹ Tracy emprega o conceito de “imaginação sociológica” como uma rúbrica ampla para abranger o pluralismo de métodos de pesquisa científico-sociais. TRACY, 1981b, p. 32.

⁸⁰ SMIT, 2007b, p. 88-95.

⁸¹ De acordo com Smit, *apartheid* significa, literalmente, distanciamento e separação. O termo refere-se ao sistema político que teve vigência na África do Sul entre os anos de 1948 e 1994. “Since the 1960s it was called ‘separate development’. It sanctioned strict racial segregation and political and economic discrimination against all people legally classified as ‘non white’”. SMIT, Dirk. *Reformed Faith, Justice and the Struggle Against Apartheid*. SMIT, Dirk; CONRADIE, Ernst (Eds.). *Essays in Public Theology: Collected Essays*. Stellenbosch: Sun Press, 2007e. p. 27-39. à p. 27.

⁸² VILLA-VICENCIO, Charles. *From Revolution to Reconstruction: The South Africa Imperative*. In: WITTE Jr., John (Org.). *Christianity and Democracy in Global Context*. Boulder: Westview, 1993. p. 249-266. à p. 249.

das religiões sobre a cultura sul-africana. É por esta razão que uma distinção entre contribuições inadequadas e positivas que a igreja pode oferecer deve ser realizada.⁸³

A partir das considerações de Villa-Vicencio, pode-se observar que, diferentemente do caso norte-americano, o contexto sul-africano não apresenta, ao menos não com tal intensidade, o problema da marginalização da religião. Pelo contrário, o discurso religioso tem sido de fundamental importância para a história do país (para o bem e para o mal), o que suscita a questão: se a teologia pública na África do Sul não tem surgido como uma tentativa de superar a marginalização da religião, o que motivou o uso da categoria? A observação de Villa-Vicencio acerca da necessidade de distinguir entre contribuições inadequadas e positivas das igrejas conduz à resposta: a teologia pública na África do Sul surge como uma tentativa de oferecer contribuições positivas em um tempo de transições sociais, políticas e culturais, assumindo a tarefa de ser uma teologia relevante e contextual, engajada para o bem comum da sociedade.

Esta tentativa leva os teólogos sul-africanos a uma nova perspectiva de teologia pública. O termo “público” não é mais primordialmente tomado como sinônimo para “universal” – como geralmente feito pelos teólogos norte-americanos em termos de uma forma acessível de discurso teológico – mas como sinônimo para “comum” em suas dimensões cultural, política e social. Procurando o bem comum da sociedade, as teologias públicas na África do Sul empenham-se em participar da reconstrução do país, na luta contra a herança do *apartheid*, na busca por justiça plena, paz e participação democrática. “Teologia pública” assume, portanto, uma dimensão praxiológica que não ignora a importância do discurso e pensamento acadêmico, mas supõe que o debate não é o único modo de se fazer teologia pública: “a teologia pública como testemunho cristão, portanto, implica engajamento público; que pode tomar ao menos duas formas, aquela de ação e aquela de debate”.⁸⁴ Como testemunho cristão, a teologia pública I) privilegia os marginalizados da sociedade como aconteceu na luta contra o *apartheid* e, II) por ser testemunho contextual, deve enfrentar os desafios correntes de uma jovem democracia.

I. Comprometida com a dignidade de todos os seres humanos, a teologia pública privilegia aquelas pessoas que sofrem mais, escutando e auxiliando a articular suas vozes. Para De Gruchy, ouvir essas vozes certamente vai ao cerne do que significa exercer responsabilidade política e fazer teologia hoje, no intuito de alcançar uma vida pública

⁸³ VILLA-VICENCIO, 1993, p. 249-250.

⁸⁴ DE GRUCHY, 2007, p. 40.

transformada.⁸⁵ Este comprometimento com os marginalizados é uma importante ênfase que distingue a teologia pública sul-africana da teologia norte-americana aqui considerada. Como explicado por Koopman, embora as perspectivas norte-americanas de teologia pública tenham sido importantes para articular o discurso público-teológico na África do Sul, a questão que permanece em aberto é se essas teologias tratam adequadamente o sofrimento do pobre, do injustiçado e do marginalizado. A este respeito, ele sustenta que as lições aprendidas da teologia negra dos Estados Unidos e da África do Sul, bem como da teologia da libertação da América Latina, permanecem de crucial importância para a articulação de uma teologia pública.⁸⁶

A luta das igrejas contra o *apartheid* é geralmente vista como um importante modo através do qual a teologia pública tomou forma na África do Sul, a voz dos oprimidos pôde ser ouvida e o testemunho cristão articulado. Associando a teologia pública à atuação das igrejas, conforme aludido na descrição do modelo contextual (1.2.3), os teólogos sul-africanos têm dado um caráter mais praxiológico ao conceito de teologia pública, intimamente relacionado à vida da igreja. De Gruchy lembra que mesmo aqueles envolvidos com a academia, quando fazem teologia pública, têm suas convicções enraizadas na vida das igrejas. A reflexão acadêmica e a práxis do testemunho estão integradas.⁸⁷ Esta importante

⁸⁵ Nas palavras do autor, “whoever else theologians concerned about public life should be listening to, it is to those who suffer most, and to those whose Christian faith and conviction gives them a way of coping with adversity, evaluating policies which affect them and transforming their circumstances”. DE GRUCHY, 2004, p. 61. Priorizar as vítimas da sociedade é uma das sete teses apresentadas por De Gruchy em relação a uma boa práxis público-teológica: “in the fifth thesis good public theological praxis gives priority to the perspective of victims and survivors, and to the restoration of justice; it sides with the powerless against the powerful, and seeks to speak truth to power drawing its inspiration from the prophetic trajectory in the Bible”. DE GRUCHY, 2007, p. 39-40.

⁸⁶ KOOPMAN, Nico. Contemporary Public Theology in the United States and in South Africa: a Dialogue. In: SMITH, R. Drew (Ed.). *Freedom's Distant Shores: American Protestants and Post-Colonial Alliances with Africa*. Waco: Baylor University Press, 2006. p. 209-222. à p. 214. Isabel Apawo Phiri chama a atenção para o fato de que, embora a África do Sul tenha agora uma das melhores Constituições do mundo, sua implementação ainda está por ser efetivada. A condição da maioria pobre da população permanece como um assunto de extrema relevância para a teologia. “If anything, poverty is on the increase, due to high levels of unemployment. The new context of the post-apartheid era demands that solidarity with the poor is not a negotiable issue”. PHIRI, Isabel Apawo. Southern Africa. In: PARRATT, John (Ed.). *Third World Theologies*. Cambridge: University Press, 2004. p. 137-162. à p. 150.

⁸⁷ DE GRUCHY, 2004, p. 46. Esta compreensão é compartilhada por outros teólogos sul-africanos. Russel Botman, por exemplo, afirma que as teologias públicas sul-africanas estiveram sempre relacionadas à identidade e às práticas da vida eclesial. Segundo ele, “we never thought that one could do theology and not like the church”. BOTMAN, H. Russel. *Theology After Apartheid: Paradigms and Progress in South African Public Theologies*. In: ALSTON Jr., Wallace M. (Org.). *Theology in the Service of the Church: Essays in Honor of Thomas W. Gillespie*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. p. 36-51. à p. 38. Os teólogos africanos, em geral, tendem a ampliar a definição da teologia como “discurso sistemático sobre Deus”. Acentua-se que este estilo, associado à teologia escolástica, não é o único modo de fazer teologia; existem igualmente expressões informais e orais de teologia a serem consideradas. STINTON, Diane. Africa, East and West. In: PARRATT, John (Ed.). *Third World Theologies*. Cambridge: University Press, 2004. p. 105-136. esp. p. 107.

característica da teologia na África do Sul permite De Gruchy concluir que a teologia pública não apenas tem uma dimensão de discurso, mas também de práxis, como já visto acima. A teologia pública emerge tanto da reflexão teológica quanto da vida e culto da igreja, e tal teologia pode tanto ser a atividade de membros do Parlamento, dos funcionários de ONG's e de congregações, quanto de acadêmicos.⁸⁸

A teologia pública, portanto, não está primeiramente relacionada ao uso do termo, mas essencialmente à atuação pública e redentora na sociedade. De acordo com Koopman, ainda que sem referência ao termo, a teologia pública foi largamente praticada através de publicações, declarações públicas, em atividades contra o *apartheid*, marchas de protesto, atividades de reconstrução social após o *apartheid*, etc. Nessa perspectiva, outras teologias podem também ser interpretadas como formas legítimas de teologia pública. Embora a teologia pública deva ser distinguida de teologias particulares como a teologia política, a da libertação, a negra, a feminista e a africana, há um elemento comum entre elas e a teologia pública: todas elas se esforçam por impactar a sociedade transformadora e redentoramente. Neste sentido, elas são todas teologias públicas. Ainda que a agenda de uma teologia pública transcenda àquela de cada uma destas teologias e apresente, segundo Koopman, uma abordagem mais dialógica, cooperativa e construtiva,⁸⁹ permanece o fato de as teologias contextuais na África do Sul não parecerem ter sido um fator que tivesse motivado o emprego da noção de teologia pública. Pelo contrário, elas auxiliaram a formar a compreensão de uma forma contextual de teologia pública, comprometida com os oprimidos da sociedade.⁹⁰

II. Em acordo com as assim chamadas teologias contextuais, o imperativo pela contextualidade da teologia pública é frequentemente enfatizado. Enquanto os norte-americanos procuram alcançar a relevância da teologia pública através de sua universalidade (sem rejeitar a dimensão particular da fé), os sul-africanos procuram-na através de sua

⁸⁸ DE GRUCHY, 2007, p. 28-29. Koopman, quando escreve sobre a teologia pública e a academia, apresenta elementos importantes do trabalho de Tracy. Ele assegura que a teologia é desafiada a oferecer argumentos razoáveis, apelando para categorias universais e abstraindo-se de seu comprometimento com a fé. Não obstante, a característica mais eclesial das teologias públicas na África do Sul também é mantida. O aparente impasse é resolvido pelo autor da seguinte maneira: a teologia não precisa se distanciar de seu comprometimento de fé, pois a fé não exclui o escrutínio científico e, além disso, a academia tem uma responsabilidade social, sendo desafiada a participar dos processos de transformação da sociedade. “Public theology is challenged to journey with the academy as a crucial partner who will jointly fulfill the calling of academic life to build societies and environments of dignity, justice and joy”. KOOPMAN, 2007, p. 198.

⁸⁹ KOOPMAN, Nico. Apontamentos sobre a teologia pública hoje. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 22, p. 38-49, mai.-ago. 2010. à p. 38; 41. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/29/67>>. Acesso em: 5 out. 2010.

⁹⁰ A influência da teologia da libertação tem dado novo significado à teologia pública em sua função prático-política, para além da orientação liberal e cognitiva de Tracy, assegura Bonnie J. Miller-McLemore: “public theology then does not just mean making cognitive sense of Christian claims. Rather, it demands radical social reformation of the ‘practical crisis of the victims of history’”. MILLER-MCLEMORE, 2005, p. 102.

contextualidade (sem rejeitar a importância de uma interação global). A teologia pública na África do Sul, considera Koopman, deveria aprender de outras experiências onde a democracia existe há um maior período de tempo, no entanto, o contexto africano e os desafios específicos da África do Sul precisam ser levados em consideração.⁹¹ Porque a teologia pública deveria ser uma forma política e contextual de teologia, a existência ou a possibilidade de uma teologia pública universal é rejeitada. Para De Gruchy, “[...] nós precisamos reconhecer que não há uma ‘teologia pública’ universal, mas apenas teologias que procuram engajar-se na esfera política dentro de uma localidade particular”.⁹² E, de acordo com Smit, não há significado único, tampouco um modo único de fazer teologia pública.⁹³

O atual contexto pós-*apartheid* da África do Sul demanda uma forma apropriada de teologia pública. De acordo com De Gruchy, a luta contra o *apartheid* não deveria terminar simplesmente porque o sistema político foi superado, mas a transição do *apartheid* para uma democracia não racial introduz novas questões, remolda a vida pública, e inevitavelmente requer uma nova resposta teológica.⁹⁴ Há, portanto, uma dupla tarefa para a teologia pública na África do Sul: por um lado, ela deve lidar com a herança que ainda permanece do *apartheid* a fim de superá-la; por outro, há o clamor pela construção de uma nação justa e democrática, que deve ser considerado. Esse contexto particular, como o autor sugere, deve determinar o contorno de uma teologia pública na África do Sul, apesar de que, como as teologias política, da libertação, negra ou feminista, a teologia pública também seja historicamente situada no mundo teológico ocidental.⁹⁵ Conclui-se que a contextualização constante requerida para uma teologia na África do Sul apresenta a noção de uma teologia pública como ato ininterrupto de criação e constante recriação contextualizada.⁹⁶

⁹¹ KOOPMAN, 2010, p. 49.

⁹² DE GRUCHY, 2004, p. 45.

⁹³ SMIT, 2007d, p. 443. Da experiência da Igreja Reformada no contexto sul-africano, Smit delineia a relação entre contextualidade e universalidade. De acordo com o autor, na luta contra o *apartheid*, os teólogos convenceram-se da importância do contexto para sua reflexão. Reconheceu-se que somos chamados a testemunhar a revelação de Deus em Jesus Cristo, que vive entre nós por meio de sua Palavra e Espírito. “Our confessional tradition serves as lenses helping us to discern this gospel and to understand what is at stake and therefore possesses authority, relative to the final authority of this gospel, the mystery of which no one fully possesses. In continuously searching to remain faithful to this gospel, we are less concerned for ‘universality’, which reflects typically modernist assumptions, but deeply concerned for catholicity and ecumenicity, referring to the fullness of the truth and of the one church of this Triune God, through all ages and in all possible localities [...]”. SMIT, Dirk. “No Other Motives Would Give Us the Right”: Reflections on Contextuality from a Reformed Experience. In: SMIT, Dirk; CONRADIE, Ernst (Eds.). *Essays in Public Theology: Collected Essays*. Stellenbosch: Sun Press, 2007a. p. 157-178. à p. 177-178.

⁹⁴ DE GRUCHY, 2004, p. 47.

⁹⁵ DE GRUCHY, 2004, p. 53.

⁹⁶ A teologia pública enfrenta inúmeros desafios na África do Sul e, mais amplamente, no continente africano. Estes desafios sociais, políticos, econômicos, ambientais, culturais, sexuais e de saúde deveriam ser seriamente levados em consideração. O crescente fosso entre ricos e pobres, doenças como malária e AIDS,

1.3.3 A motivação contextual da teologia pública

Teólogos norte-americanos e sul-africanos comprometidos com a proposta de uma teologia pública são motivados por questões de seus contextos específicos. No caso norte-americano, pluralismo, privatização da religião e paroquialização da teologia são algumas das motivações contextuais que puderam ser identificadas. Tracy, Stackhouse e Cady, a fim de superar a marginalização da religião e da teologia,⁹⁷ concentram muito de seus esforços em questões de critérios, defendendo uma forma não confessional e transcontextual de teologia capaz de articular seu clamor através de critérios universais, de acordo com paradigmas dados pelas teorias científicas, filosóficas e sociais. O caráter público da teologia é dado por sua universalidade. Isto quer dizer: a teologia é pública à medida que articula suas reivindicações através de uma linguagem e de uma forma de argumentação acessível a todas as pessoas. Fazendo isto, “a teologia pública é em grande medida um assunto acadêmico, autorreflexivo, devotado em parte para o esclarecimento de uma metodologia apropriada para o pensamento religioso”.⁹⁸

No caso sul-africano, a tentativa de fazer uma contribuição positiva no contexto da reconstrução política leva seus teólogos a uma nova perspectiva de teologia pública: o termo “público” não é mais tomado como sinônimo para “universal”, em um sentido mais teórico, mas principalmente como sinônimo para “comum”, em suas dimensões político-sociais. O debate acadêmico é necessário, mas também ele deve contribuir para o bem comum da sociedade. Apesar da semelhança entre os termos “universal” e “comum”, deve-se acentuar que o que é comum não precisa ser universal. Tal compreensão, ainda que não expressa deste modo, permite aos teólogos sul-africanos defenderem a importância da contextualidade muito

racismo, xenofobia, sexismo e criminalidade são alguns exemplos de assuntos apresentados por Koopman com os quais a teologia pública deveria lidar. KOOPMAN, 2007, p. 188-196. A diversidade de temas sobre os quais a teologia pública na atual África do Sul é desafiada a refletir pode ser ilustrada pelo amplo trabalho de Clint Le Bruyns, que aborda questões como globalização, responsabilidade social, trabalho, justiça de gênero, dignidade humana, renovação moral, movimentos sociais, etc. LE BRUYNS, 2008, p. 177-192; LE BRUYNS, Clint. Re-placing Stewardship? Towards an Ethics of Responsible Care. *Religion & Theology*, Leiden, ano 16, n. 1-2, p. 67-76, 2009b; LE BRUYNS, Clint. Corporate Social Responsibility and Gender Justice in South Africa. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 3, p. 221-236, 2009a. LE BRUYNS, Clint. Human Dignity and Moral Renewal. *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*, v. 95, n. 2, p. 202-212, 2007; LE BRUYNS, 2011.

⁹⁷ Stackhouse vê que a religião está profundamente presente nas sociedades. No entanto, esta presença ainda está por ser melhor articulada através de uma teologia pública. Neste sentido, sua perspectiva é muito semelhante à de Tracy e de Cady à medida que ele compreende que tem sido atribuída uma tarefa e presença ao pensamento teológico – situação a ser superada através de uma forma pública de teologia.

⁹⁸ MILLER, Richard B. Religion and the American Public Intellectual. *Journal of Religious Ethics*, v. 25, p. 369-392, 1997. à p. 371: “public theology is very much a self-reflective, academic affair, devoted in part to clarifying the proper methodology for religious thought”.

mais que os norte-americanos. Os critérios para uma teologia pública não são dados primeiramente pela academia e suas teorias universais, mas pelas vozes do pobre e marginalizado que emergem de seu contexto. Esta é a razão pela qual a luta contra o *apartheid* pôde ser identificada como uma boa forma de teologia pública. Cada vez que a justiça é promovida a partir da motivação dada por crenças religiosas, a teologia pública é praticada. Neste sentido, “quando a *igreja pública* reflexivamente examina e critica as práticas e compreensões culturais à luz de seus mais profundos *insights* a respeito da justiça e do bem da sociedade, ela faz teologia pública”.⁹⁹

A defesa do caráter universal da teologia pública norte-americana em detrimento a uma dimensão mais praxiológica da teologia pública na África do Sul parece atestar a percepção de Miller-McLemore: para ele, mesmo os teólogos pastorais nos Estados Unidos têm uma compreensão diferente de teologia pública que seus colegas de outros países. De um modo geral, eles se inclinam para uma forma mais cognitiva do que prática de teologia pública.¹⁰⁰ Sem ignorar a importância de uma abordagem que se concentre em influenciar o discurso público, o autor considera necessário mover em direção a uma abordagem mais orientada para a ação, a qual leve em consideração o trabalho de congregações e de organizações sem fins lucrativos para seu estudo e participação.¹⁰¹ A percepção de Miller-McLemore confirma a importância de um mútuo aprendizado entre as diversas teologias públicas existentes. Uma discussão global sobre teologia pública pode ser profundamente enriquecida por perspectivas nascidas em contextos diferentes.

Fica explicitado um pressuposto epistemológico que, ao longo das últimas décadas, se tornou determinante para a compreensão do fazer teológico na América Latina, o qual também é assumido neste trabalho, a saber, o pressuposto acerca da impossibilidade de teologias acontextuais. Mesmo a tentativa norte-americana de transcender tradições e contextos rumo a uma articulação universal da teologia é contextualmente situada. Como afirma Walter Altmann, “de fato, não existem teologias acontextuais, apenas aquelas que tematizam sua contextualidade e outras que supõem poder dela prescindir em favor de concepções teológicas pretensamente universais e meramente teóricas”.¹⁰² A consciência

⁹⁹ KELLY, James R. Sociology and Public Theology: a Case Study of Pro-Choice/Profile Common Ground: 1998 Presidential Address. *Sociology of Religion*, Summer 1999. p. 102: “when the *public church* reflexively examines and critiques existing social practices and cultural understandings in the light of its deepest religious insights into justice and the good society, it does *public theology*”.

¹⁰⁰ MILLER-MCLEMORE, 2005, p. 95.

¹⁰¹ MILLER-MCLEMORE, 2005, p. 103.

¹⁰² ALTMANN, Walter. Prefácio à edição brasileira. In: BRAATEN, Carl; JENSON, Robert (Ed.). *Dogmática cristã*. 3. ed. v. 1. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 2005. p. 15-17. à p. 15.

desse caráter permite que a relação de cada teologia com seu contexto possa ser melhor explorada, em vista de um fazer teológico mais relevante frente aos desafios de cada sociedade. Disso é derivada a importância de um estudo acerca da esfera pública em referência ao contexto brasileiro. A contextualidade representa um princípio caro à tradição teológica latino-americana.¹⁰³ Mesmo que ele possa ser em alguma medida relativizado em favor da possibilidade de encontros dialógicos em meio à pluralidade teológica, inibe que se abra mão da necessidade de um discurso sempre renovado, que não desande de forma apressada em alegações pretensamente universais, mas que, desde uma opção pelas pessoas marginalizadas, busque influenciar o processo político.

Em relação a temas como contextualidade e opressão, veja-se que o modo como a teologia pública é concebida na África do Sul aproxima-se muito da teologia desenvolvida na América Latina, preocupada com a libertação das pessoas em sofrimento. Embora a incipiência da reflexão sobre teologia pública no Brasil não permita que se identifique alguma perspectiva sobressalente, é de se esperar que essa tradição de libertação apresente-se como determinante, conduzindo a uma forma de teologia pública “ancorada no mundo da vida”, noção a ser explorada no último capítulo. Tendo em vista o conceito de esfera pública a ser trabalhado nos capítulos seguintes, as diversas contribuições da teologia pública reunidas nos modelos de fundamentação e de atuação, a contextualidade da teologia pública exemplificada por meio das perspectivas norte-americana e sul-africana, assim como importantes contribuições de teologias como a feminista e da libertação, buscar-se-á, ao final, combinar elementos dos diversos modelos de teologia pública, apontando para a relevância de um modelo dialógico que faça jus aos inúmeros esforços comunicativos que, especialmente desde o fim da Ditadura Militar, têm caracterizado a sociedade brasileira em seu processo de constituição de uma esfera pública democrática.

¹⁰³ Teologias como a da libertação, em sua opção preferencial pelas pessoas pobres, a feminista, em sua defesa da dignidade das mulheres, e a negra, em sua recuperação da experiência do povo negro, são exemplos de teologias que tomaram a contextualidade como imperativo a ser conscientemente assumido. Apesar de as teologias negra e feminista não terem suas raízes em solo latino-americano, suas percepções são amplamente difundidas e associadas aos esforços da teologia da libertação em favor das pessoas oprimidas, tendo se tornado corrente, por isso, o emprego do termo no plural: teologias da libertação.

2 ESFERA PÚBLICA: PRINCIPAIS CONCEPÇÕES TEÓRICAS

A localização contextual de algumas concepções de teologia pública por meio dos exemplos norte-americano e sul-africano evidencia a importância de um estudo acerca da esfera pública, espaço frequentemente identificado como aquele com o qual a teologia pública mais diretamente se vê comprometida. O conceito de esfera pública é oriundo do contexto europeu do século XVII, a partir de quando são registrados usos esporádicos do termo, sem que haja ainda um significado preciso. A partir do final do século seguinte, o termo seria gradativamente empregado como um conceito do liberalismo político, relacionado à liberdade de expressão e de imprensa e à exigência tendencialmente universal do livre intercuro intelectual em todas as questões de interesse comum. Concomitantemente, surge a noção de esfera pública como o meio social no qual se desenvolve a vida pública de uma sociedade. Essa compreensão daria origem, na segunda metade do século XIX, na Alemanha, ao sentido de um todo social que alcança unidade através de formas difusas de intercâmbio intelectual e material.¹⁰⁴ Tal desdobramento semântico levou a que, em português, privilegiasse-se a tradução “esfera pública” ou “espaço público”,¹⁰⁵ e não “publicidade”, termo que, à primeira

¹⁰⁴ HÖLSCHER, Lucian. Öffentlichkeit. In: BIEN, Günther; RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6: Mo-O. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. p. 1134-1140. A partir do século XIX, o conceito de esfera pública pode ser vislumbrado, portanto, em um duplo significado: 1) em um sentido *crítico-normativo*, o conceito encontra-se estreitamente ligado à concepção iluminista de troca de opiniões privadas e de formulação pública do conhecimento, sendo polemicamente empregado contra práticas políticas absolutistas. No âmbito da teoria liberal do Estado, essa compreensão é expressa por meio da reivindicação de pelo menos três formas de esfera pública/publicidade política: a) a publicidade dos acordos parlamentares, alcançada através da participação direta do público e da publicação dos registros das negociações; b) a publicidade judiciária, especialmente em relação aos processos criminais; c) e a publicidade de imprensa e do intercâmbio literário de modo geral. 2) No sentido *sociológico-descritivo*, o conceito de esfera pública tem se referido ao meio no qual a vida da nação se desenvolve. Por meio dele, concebe-se uma unidade social difusa, sem delimitações claras, formada a partir dos intercâmbios materiais e intelectuais que ocorrem no interior de uma sociedade. Rumo ao fim do século, esse sentido seria cada vez mais associado à formação da opinião pública, expressando, metaforicamente, um sujeito capaz de formular suas demandas políticas. HÖLSCHER, 1984, p. 1138-1140. O sentido sociológico-descritivo identificado por Hölscher, o qual se tornou predominante na literatura sobre o tema, pode igualmente assumir um caráter normativo. Como observa Bernhard Peters, muitas abordagens sobre a esfera pública, principalmente ao enfatizarem o caráter comunicativo das interações que a constituem, tendem a ressaltar que a comunicação pode ser tanto expandida quanto atrofiada, dependendo de sua extensão e qualidade. Igualdade, reciprocidade, abertura e discursividade são alguns dos elementos em geral elencados como necessários para uma forma legítima de esfera pública. PETERS, Bernhard. Der Sinn von Öffentlichkeit. In: NEIDHARDT, Friedhelm (Hg.). *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. p. 42-76.

¹⁰⁵ Às vezes é feita uma diferenciação entre esfera pública e espaço público. Quando Habermas, por exemplo, distingue a esfera pública dominada pela autoapresentação e pela concentração de olhares daquela na qual é possível a troca de argumentos, são apresentados em português os termos “espaço público” (*öffentlicher Raum*) e “esfera pública política” (*politische Öffentlichkeit*). HABERMAS, Jürgen. Espaço público e esfera pública política: raízes bibliográficas de dois motivos de pensamento. In: HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007a. p. 17-30. esp. 17-18.

vista, poderia parecer mais adequado como equivalente para *Öffentlichkeit* – substantivo formado, na língua alemã, analogamente a *publicité* e *publicity*, do adjetivo *öffentlich* (público).

Em termos gerais, a esfera pública tem sido descrita como um espaço de interação política: por meio desse espaço, a sociedade discute temas de seu interesse, rumo à solução de problemas comuns.¹⁰⁶ Mesmo que o nome possa sugerir uma existência espacial, como advertem Leonardo Avritzer e Sérgio Costa, o conceito diz respeito às relações difusas que ocorrem em uma sociedade, concretizando e condensando intercâmbios comunicativos oriundos de diversos campos da vida social.¹⁰⁷ Esses intercâmbios comunicativos, ao resultarem em ideias comuns, permitem que se institua um regime democrático de governo, pois a democracia, enquanto forma consentida de dominação, pretende-se baseada na anuência da comunidade política – daí a necessidade de as decisões serem constantemente justificadas perante ela.¹⁰⁸ Em decorrência disso, a função da esfera pública é vista como central para os regimes democráticos modernos, pois “ela se torna a arena onde se dá tanto o amálgama da vontade coletiva quanto a justificação das decisões políticas previamente acertadas”.¹⁰⁹

Neste capítulo, pretende-se explorar essa noção deveras abrangente de esfera pública a partir de três importantes perspectivas da teoria política contemporânea: a republicana, a

¹⁰⁶ Ver, por exemplo: BENVABIB, Seyla. Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy. In: BENVABIB, Seyla (Ed.). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996. p. 67-94; ERIKSEN, Erik Oddvar. An Emerging European Public Sphere. *European Journal of Social Theory*, ano 8, n. 3, p. 341-363, 2005; GOMES, Wilson. Apontamentos sobre o conceito de esfera pública política. In: MAIA, Rousiley; CASTRO, Maria Céres Pimenta Spínola (Orgs.). *Mídia, esfera pública e identidades coletivas*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 49-61; NEIDHARDT, Friedhelm. Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen. In: NEIDHARDT, Friedhelm (Hg.). *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. p. 7-41; PETERS, 1994, p. 45-46; TSEKERIS, Charalambos. The Public Sphere in the Context of Media Freedom and Regulation. *Humanity & Social Sciences Journal*, ano 3, n. 1, p. 12-17, 2008.

¹⁰⁷ AVRITZER, Leonardo; COSTA, Sérgio. Teoria crítica, democracia e esfera pública: concepções e usos na América Latina. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, ano 47, n. 4, p. 703-728, 2004. p. 722.

¹⁰⁸ COSTA, Sérgio. *As cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 15-16; COSTA, Sérgio. Redes sociais e integração transnacional: problemas conceituais e um estudo de caso. *Política & Sociedade*, n. 2, p. 151-174, abr. 2003. Há uma infinidade de trabalhos voltados para a análise do papel democrático-deliberativo da esfera pública: BENVABIB, 1996, p. 67-94; DRYZEK, John S. Legitimidade e economia na democracia deliberativa. In: COELHO, Vera Schattan; NOBRE, Marcos (Orgs.). *Participação e deliberação: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: 34, 2004; FARIA, Cláudia Feres. Democracia deliberativa: Habermas, Cohen e Bohman. *Lua Nova*, São Paulo, n. 49, p. 47-68, 2000; MAIA, Rousiley. Deliberative Democracy and Public Sphere Typology. *Estudos em Comunicação*, n. 1, p. 69-102, 2007.

¹⁰⁹ COSTA, 2002, p. 15. Essa definição é retomada pelo autor em diversos textos: COSTA, 2003, p. 152-153; COSTA, Sérgio. A democracia e a dinâmica da esfera pública. *Lua Nova*, São Paulo, n. 36, p. 55-65, 1995. p. 55; COSTA, Sérgio. Política, esfera pública e novas etnicidades. *Interthesis*, ano 2, n. 1, p. 1-21, 2005. p. 3. Disponível em: <<http://www.journal.ufsc.br/index.php/interthesis/article/viewArticle/660>>. Acesso em: 07 set. 2010.

liberal e a discursiva.¹¹⁰ Embora a tradição republicana possa ser identificada como a mais antiga, opta-se por iniciar com a descrição do modelo liberal de esfera pública, haja vista o republicanismo contemporâneo ser em grande medida uma reação à teoria liberal. Na sequência, é apresentada a concepção discursiva desenvolvida por Jürgen Habermas, a qual, embora pertencente à corrente liberal, inclui elementos da perspectiva republicana (em que é também incluída a corrente comunitária do pensamento político). Dado que a concepção discursiva de esfera pública é amplamente tomada como referencial teórico para as análises realizadas no Brasil sobre a temática (cf. capítulo 3), é importante, a fim de melhor situar o/a leitor/a, dar um pouco mais de atenção a essa perspectiva teórica. Uma comparação entre os diferentes modelos de esfera pública é realizada a partir de alguns aspectos, como o tema da religião, ao final do capítulo.

2.1 A esfera pública liberal

2.1.1 O liberalismo político

John Locke, em geral apresentado como o primeiro teórico do liberalismo político moderno,¹¹¹ insere-se na tradição contratualista de pensamento, embora tenha rejeitado o absolutismo de um dos principais articuladores da teoria do pacto social, Thomas Hobbes,

¹¹⁰ Seyla Benhabib descreve essas três concepções teóricas de esfera pública a partir do pensamento de Hannah Arendt, Bruce Ackerman e Jürgen Habermas: BENHABIB, Seyla. *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas*. In: CALHOUN, Craig (Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge/London: MIT Press, 1992. p. 73-98. Além desses referenciais teóricos, também serão considerados neste capítulo os trabalhos de Charles Taylor e John Rawls. Outras classificações semelhantes à de Benhabib podem ser encontradas em: COSTA, Sérgio. Esferas públicas e as mediações entre cultura e política: para uma leitura sociológica da democracia brasileira. *Travessias: Revista da Associação de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa*, n. 1, p. 57-71, 2000 (o autor diferencia entre o modelo da sociedade de massas, o modelo republicano, o modelo pluralista e o modelo discursivo); COSTA, 2002, p. 15-36 (a partir da identificação de diferentes possibilidades e características atribuídas à esfera pública, o autor distingue aqui entre uma abordagem que confere centralidade ao meios de comunicação de massa e outra que confere especial atenção às instâncias constitutivas da esfera pública, como a mídia, organizações da sociedade civil e espaços comunicativos diversos); FERREE, Myra Marx; GAMSON, William A.; GERHARDS, Jürgen; RUCHT, Dieter. Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies. *Theory and Society*, ano 31, n. 3, p. 289-324, jun. 2002 (os autores apresentam o conceito de esfera pública a partir de quatro perspectivas teóricas: a. o liberalismo representativo, que prevê a participação apenas de uma elite no processo político; b. o liberalismo participativo, que enfatiza o empoderamento político da sociedade; c. a teoria discursiva, que ressalta aspectos como o diálogo e a civilidade; d. e a teoria construcionista, que aponta para a necessidade da expansão da comunidade política por meio da inclusão de grupos marginalizados. Essa última perspectiva teórica encontra-se fortemente presente em análises feministas da esfera pública).

¹¹¹ MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo antigo e moderno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991. p. 65-69; VÁRNAGY, Tomás. El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo. In: BORON, Atílio A. (Org.). *La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx*. 3. ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003. p. 41-76; NINOGUE, Kenneth. Liberalism. In: OUTHWAITE, William (Ed.). *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*. 2. ed. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2002. p. 346-349.

concebendo como legítima uma eventual revolta contra o Estado, caso este não fosse capaz de assegurar a vida, a liberdade e a propriedade das pessoas.¹¹² Além disso, diferente de Hobbes, Locke não compreendia o estado de natureza humana como uma situação de permanente disputa, mas como uma condição de liberdade e igualdade, na qual cada um tem o direito de decidir suas próprias ações, defender sua espécie e castigar os infratores.¹¹³ A necessidade de um contrato social entre os seres humanos advém do fato de a responsabilidade pela execução das leis da natureza resultar, muitas vezes, em exageros e injustiça. Segundo Locke, essas “inconveniências do estado de natureza” oriundas da paixão e do desejo de vingança devem ser controladas por meio de um governo civil que impeça a parcialidade e a violência,¹¹⁴ assegurando o direito àquilo que é próprio a cada indivíduo, a saber, a vida, a liberdade e os bens – ao que Locke atribui o nome genérico de propriedade.¹¹⁵

¹¹² MERQUIOR, 1991, p. 65-69; VÁRNAGY, 2003, p. 59-61; FERRATER MORA, José. Liberalismo. In: FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. 2. ed. v. 3. São Paulo: Loyola, 2004. p. 1766-1771. A teoria do pacto social, inicialmente esboçada por Richard Hooker e mais tarde desenvolvida por Thomas Hobbes, surge contrariamente à tese do direito divino de governo do monarca. Para Hobbes, o estado de natureza, com suas intermináveis disputas, não propicia ao ser humano as possibilidades para garantir sua própria vida. Essa condição exige um acordo baseado na necessidade de renunciar a esse estado, o qual possa garantir a paz e a defesa de si mesmo. A única maneira de manter a integridade de todos é através da renúncia coletiva de seus direitos em favor de um só indivíduo ou assembleia de indivíduos, o que dá origem ao Estado: “essa é a geração daquele enorme *Leviatã*, ou antes – com toda reverência – daquele deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa”. HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2007. p. 101. O que leva os seres humanos, apesar de seu desejo de domínio, a renunciar certos direitos é, em uma leitura hobbesiana, sua necessidade de conservação. O liberalismo moderno insere-se nessa linha contratualista, concebendo o Estado como um instrumento de maximização dos bens individuais, mas, em vez de uma renúncia aos direitos individuais em favor do Estado (à maneira hobbesiana), apresenta-se, desde Locke, um cidadão livre cuja liberdade deve ser incontestavelmente preservada. Para o pai do liberalismo moderno, cabe ao Estado facilitar, indiscriminadamente, os planos individuais de cada pessoa e, caso não seja capaz disso, ele deve ser contestado. Segundo Tomás Várnagy, “al pensador político se lo aprecia como el padre del liberalismo por sostener que todo gobierno surge de un pacto o contrato revocable entre individuos, con el propósito de proteger la vida, la libertad y la propiedad de las personas, teniendo los signatarios el derecho a retirar su confianza al gobernante y rebelarse cuando éste no cumple con su función”. VÁRNAGY, 2003, p. 42. Diferentemente de Hobbes, portanto, Locke não prevê um pacto de sujeição, mas sim um pacto em que as pessoas outorgam ao governo sua confiança sem, todavia, se submeterem a ele. VÁRNAGY, 2003, p. 59-61.

¹¹³ Sobre o conceito de estado de natureza em Locke em cotejo com a concepção hobbesiana: SIMMONS, A. John. Locke’s State of Nature. In: MORRIS, Christopher W. (Ed.). *The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999. p. 97-120.

¹¹⁴ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 391-392; 496-497.

¹¹⁵ Locke enfatiza ser para a “[...] mútua conservação de suas vidas, liberdades e bens, aos quais atribuo o termo genérico de propriedade” (LOCKE, 1998, p. 495) que o ser humano procura unir-se em sociedade, podendo dessa maneira viver “[...] confortável, segura e pacificamente uns com outros, num gozo seguro de suas propriedades e com maior segurança contra aqueles que dela não fazem parte” (LOCKE, 1998, p. 468). Além de preservar a propriedade individual, a sociedade dos seres humanos deve ajudar para que seja possível obter e aumentar os interesses civis de cada pessoa. Locke explica que, “por interesse civil, entendo a vida, a liberdade e a salvação do corpo e a posse de bens externos, como dinheiro, terras, casas, móveis e assim por diante”. LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. São Paulo: Hedra, 2007. p. 38. Quanto aos bens espirituais, estes deveriam estar aos cuidados tão somente da igreja. Trata-se da defesa de uma clara separação entre Estado e religião, apesar de o ateísmo ser visto como prejudicial para a sociedade. LOCKE, 2007, p. 85.

O governo civil, segundo Locke, não tem, portanto, a função de anular o estado de natureza, mas sim de assegurar que a liberdade e a igualdade constitutivas desse estado sejam maximizadas. As instituições coercitivas, pode-se assim concluir, justificam-se apenas à medida que promovam a liberdade. Que a independência individual seja a primeira das necessidades a serem perseguidas continua a ser o cerne da doutrina liberal. O indivíduo com suas liberdades fundamentais é colocado em primeiro plano, defendendo-se que todos têm o direito de dispor de sua liberdade, exercitando-a por meio da aquisição de propriedade, por meio do trabalho, do livre comércio, etc. A noção de justiça, nesse contexto, “[...] deve ser entendida como o necessário respeito aos direitos individuais que sustentam os indivíduos nas suas diferenças”.¹¹⁶ O Estado deve ser tão somente o instrumento que assegura a liberdade individual, a propriedade privada e a concorrência econômica.

A defesa da autonomia moral do indivíduo leva a uma necessária aceitação do pluralismo de valores presentes em uma sociedade. Como afirma Nicola Matteucci, a dissensão e a crítica tendem a ser vistas como aspectos positivos pelo liberalismo. A única limitação para o conflito e a competição existentes deve ser, no âmbito da cultura, a tolerância,¹¹⁷ e, no campo da política, instituições e normas voltadas para a garantia da coexistência das liberdades individuais.¹¹⁸ De acordo com a leitura comunitarista de Charles Taylor, essa concepção da liberdade individual está em grande medida ancorada na possibilidade de funcionamento da sociedade fora do âmbito do Estado, como ocorre no caso da economia de mercado. O papel da sociedade estaria em garantir o exercício dos direitos individuais, sem poder se identificar com uma concepção de bem em particular: “a ética central a uma sociedade liberal é antes uma ética do direito do que do bem. Isto é, seus

¹¹⁶ RAMOS, Cesar. Hegel e o liberalismo da liberdade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 1, p. 41-65, 2005. p. 47.

¹¹⁷ Em sua *Carta sobre a tolerância*, Locke argumenta que a tolerância não é algo contrário ao cristianismo, mas sim a “marca característica da verdadeira igreja” (LOCKE, 2007, p. 35), algo “agradável ao evangelho” (LOCKE, 2007, p. 37). No entanto, para que não ocorra que cristãos cruéis e intolerantes, sob o pretexto da religião, ajam de maneira contrária à mensagem de paz do cristianismo, é fundamental que ele seja destituído de qualquer poder de espada ou de interferência em relação aos bens civis e terrenos do indivíduo. A religião deve ser uma opção, de maneira alguma podendo ser imposta ou, por outro lado, proibida pelo Estado. A liberdade de consciência, afirma Locke, é “direito natural de todo homem” (LOCKE, 2007, p. 89).

¹¹⁸ MATTEUCCI, Nicola. Liberalismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 10. ed. v. 2. Brasília: UnB, 1997. p. 686-705. à p. 701. Como esclarece Ralph Hočevár, „das Ziel des Liberalismus ist die freie Entfaltung des Menschen ohne Einwirkung rational nicht-legitimierbarer Institutionen und Autorität in einem Staat, dem kein anderer Zweck zuerkannt wird als der Selbstverwirklichung des Menschen zu dienen, indem er dessen Rechte schützt“. HOČEVAR, Ralph K. Die Geschichte des L. als politische Bewegung. In: BIEN, Günther; RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 5: L-Mn. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. p. 262-263.

princípios básicos referem-se a como a sociedade deve responder às exigências concorrentes dos indivíduos e arbitrar entre elas”.¹¹⁹

De maneira geral, é possível identificar pelo menos quatro elementos básicos do liberalismo político moderno: 1) o princípio da *limitação do Estado*: por um lado, reconhece-se a necessidade de um governo civil e da limitação da sociedade através do reconhecimento desse governo (contra uma dissolução do Estado na sociedade, como no caso do anarquismo), por outro, defende-se a limitação do Estado através do reconhecimento da autonomia da sociedade (em oposição a uma dissolução da sociedade no Estado, como no caso do absolutismo); 2) o princípio da *soberania do povo*, a ser exercida por meio de representantes reconhecidos como partidos e governantes eleitos; 3) a *valorização do indivíduo* e de suas necessidades: ao compreender a sociedade como um conjunto de indivíduos e de grupos de indivíduos, o liberalismo prega o reconhecimento do indivíduo em sua dignidade inviolável, de maneira que o Estado deva estar fundamentalmente a serviço da proteção das liberdades individuais; 4) a *neutralidade do Estado* frente a convicções morais e religiosas: ponto importante de divergência entre liberalismo e comunitarismo, o princípio de neutralidade do Estado rejeita que determinada visão de mundo seja adotada pelo Estado e assim imposta a todos. A política de laicidade é derivada dessa compreensão.¹²⁰

¹¹⁹ TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 202. Desde Locke, o ideal de liberdade e igualdade, que admite a existência de instituições coercitivas da sociedade somente à medida que promovam estes mesmos valores, foi alvo de pelo menos duas interpretações: o *liberalismo clássico*, também chamado de *libertarianismo político* (perspectiva que se aproxima mais do pensamento de Locke) defende uma interferência mínima do Estado, de maneira que deixar de ajudar as pessoas em suas necessidades não é entendido como restrição a sua liberdade. Atos positivos são vistos como interferência à liberdade. Locke escreve que “as leis estabelecem as condições, tanto quanto possível, para que os bens e a saúde dos súditos não sejam prejudicados pela fraude ou violência de outras pessoas, mas não guardam os súditos da própria negligência ou do desleixo com os negócios. Nenhum homem pode ser forçado a ser rico e saudável, quer ele ou não”. LOCKE, 2007, p. 55-56. O *liberalismo do bem-estar*, pelo contrário, especialmente derivado dos trabalhos de T. H. Green, compreende que atos negativos da liberdade (atos de omissão) são restritivos à liberdade, pois não permitem que as pessoas façam o que de outra maneira fariam. Se, no primeiro caso, o Estado deveria restringir-se a um governo mínimo, que se limitasse a proteger contra o roubo e a violência, no segundo caso, o Estado deveria oferecer uma garantia social mínima, assim como igualdade de oportunidades, o que justificaria que o excedente das pessoas ricas fosse direcionada às pobres, a fim de garantir sua sobrevivência. STERBA, James P. *Political Philosophy*. In: AUDI, Robert (Ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2. ed. Cambridge: University Press, 1999. p. 718-720. à p. 719. John Rawls e Bruce Ackerman, os teóricos liberais considerados nessa seção, encontram-se mais próximos da segunda interpretação, identificada por James Sterba como um liberalismo do bem-estar.

¹²⁰ MESURE, Sylvie; RENAUT, Alain. A discussão republicana do liberalismo moderno. In: RENAUT, Alain (Org.). *História da Filosofia Política*. v. 4: As críticas da modernidade política. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. p. 255-290. à p. 257-259; BRITO, A. J. Liberalismo. In: *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. v. 3. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1991. p. 331-342; CASTANHO, César Arruda. Liberalismo. In: CASTANHO, César Arruda. *Dicionário universal das ideias*. São Paulo: MECA, [19--]. p. 254-255; RUAS, Henrique B. Liberalismo. In: *Polis: Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*. v. 3. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1985. p. 1090-1096; HOČEVAR, 1971, p. 262-263; MERQUIOR, 1991, p. 15-32.

2.1.2 John Rawls e a razão pública

John Rawls, considerado um dos maiores expoentes do pensamento político contemporâneo, oferece uma concepção procedimental de liberalismo igualitário, o qual encontra suas raízes no pensamento contratualista de Locke, Rousseau e Kant.¹²¹ Sua teoria da justiça é elaborada a partir de uma situação hipotética de igualdade na qual são contratualmente definidos os termos fundamentais da associação política.¹²² Trata-se de uma condição puramente hipotética em que as pessoas – livres e racionais – têm a possibilidade de se reunir sem conhecimento de seu *status* social, habilidades, beleza, inteligência, concepção de bem, etc. É sob este “véu de ignorância” que os princípios de justiça, norteadores da “estrutura básica da sociedade”,¹²³ podem ser definidos de maneira justa, uma vez que, percebendo-se simetricamente em relação uns aos outros, todos exigirão total igualdade na atribuição de deveres e direitos.¹²⁴ Este seria, por isso, o primeiro princípio de justiça, como formulado por Rawls: “cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de direitos e de liberdades básicas iguais, que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos”.¹²⁵

Ao lado do princípio da liberdade igualitária, dada a importância de se incentivar a dedicação e o esforço individuais por meio de recompensas expressas em diferenças de riqueza e autoridade, Rawls considera apropriada a formulação de um segundo princípio que possibilite as diferenças, desde que elas resultem em benefícios compensatórios para toda a sociedade. Para ele, não haveria injustiça nos benefícios maiores alcançados por poucos se a situação dos menos afortunados fosse melhorada, de maneira que aqueles aspectos que

¹²¹ OLIVEIRA, Nythamar de. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 7, 10-11. KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. *Rawls: a Theory of Justice and its Critics*. Stanford: Stanford University Press, 1990. p. 17-20; VITA, Álvaro de. Uma concepção liberal-igualitária de justiça distributiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 14, n. 39, p. 41-59, 1999.

¹²² RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002b. p. 12-13.

¹²³ O conceito de “estrutura básica da sociedade” refere-se às normas e instituições mais importantes de uma sociedade, responsáveis pela distribuição de direitos e deveres fundamentais; pela determinação de vantagens políticas, econômicas e educacionais; pela regulação da distribuição de renda e riqueza, entre outros. Uma estrutura básica injusta leva a que as pessoas tenham expectativas de vida diferentes de acordo com o lugar em que nasceram. RAWLS, 2002b, p. 7-8, 21-24; VITA, 1999, p. 56.

¹²⁴ RAWLS, 2002b, p. 13, 19-24. A situação original de imparcialidade descrita através da ideia do véu de ignorância permite a Rawls desenvolver uma teoria da justiça como equidade (fairness). O autor compreende que o despojamento das características da vida social, as quais poderiam interferir no acordo de uma comunidade política, leva a que as pessoas se vejam de maneira simétrica e, em sua igualdade e liberdade, estabeleçam um acordo equitativo. A imparcialidade adquirida por meio dessa abstração hipotética é utilizada pelo autor como um recurso metodológico para o estabelecimento dos princípios de uma teoria ideal de justiça. Dedutivamente, Rawls apresenta o que pessoas racionais, em uma posição original de igualdade, definiriam como os termos básicos de sua associação. RAWLS, 2002b, p. 127-200.

¹²⁵ RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 60.

parecem arbitrários de um ponto de vista moral, como as capacidades naturais e as contingências sociais, fossem colocados a serviço do bem de toda a sociedade.¹²⁶ O princípio da diferença é formulado por Rawls da seguinte maneira: “as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e a posições acessíveis a todos, em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades, e, segundo, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade”.¹²⁷

Esses dois princípios fundamentais – o da liberdade igualitária e o da diferença – integram o que Rawls denomina uma teoria ideal da justiça, que não privilegia nenhuma concepção particular do bem e garante a integração social entre parceiros mutuamente desinteressados, mas capazes de um senso de justiça equitativa.¹²⁸ Por recorrer a esse senso comum de justiça, Rawls acredita que os princípios por ele apresentados expressam os termos de um contrato que pode ser aceito por todos como razoável:¹²⁹ “a idéia intuitiva é a de que, pelo fato de o bem-estar de todos depender de um sistema de cooperação sem o qual ninguém pode ter uma vida satisfatória, a divisão de vantagens deveria acontecer de modo a suscitar a cooperação voluntária de todos os participantes, incluindo-se os menos bem situados”.¹³⁰ Em termos práticos, isso significaria que a sociedade deveria oferecer iguais oportunidades para todas as pessoas dotadas e motivadas de maneira semelhante. Pessoas com aspirações e

¹²⁶ RAWLS, 2002b, p. 15-17.

¹²⁷ RAWLS, 2003, p. 60. Rawls escreve que o princípio da liberdade igualitária e o da diferença exprimem, por um lado, a noção de que ninguém deve ter menos do que receberia em uma divisão igualitária de bens primários e, por outro, que as possíveis desigualdades, a partir da referência de uma divisão igual, devem operar em benefício dos menos favorecidos. Dessa maneira, valores sociais como liberdade, oportunidade, riqueza e as bases sociais para a autoestima devem ser distribuídas na mesma proporção, a não ser que uma distribuição desigual traga vantagens para todos ou, mais exatamente, para os menos favorecidos. RAWLS, 2002b, p. 64-69; RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996. p. 281-285. Liberdade, igualdade e fraternidade complementam-se: “a liberdade corresponde ao primeiro princípio, a igualdade à idéia de igualdade no primeiro princípio juntamente com a igualdade eqüitativa de oportunidades, e a fraternidade corresponde ao princípio da diferença”. RAWLS, 2002b, p. 113. Tal concepção de justiça proporciona um critério adequado para que os cidadãos avaliem a maneira como as instituições da sociedade protegem e distribuem os bens primários – como as liberdades básicas de consciência e de expressão – e os bens primordiais – como renda e riqueza: RAWLS, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a. p. 166-168, 207-213; RAWLS, 2002b, p. 96-106.

¹²⁸ O desinteresse mútuo é apresentado por Rawls como importante característica das sociedades pluralistas: as pessoas tendem a não se interessar pelo interesse das outras. RAWLS, 2002b, p. 15. Não obstante, a posição original sob um véu de ignorância força cada um a querer garantir o bem do outro. RAWLS, 2002b, p. 160.

¹²⁹ Rawls diferencia entre racional, conceito ligado à ideia do Bem, e razoável, ligado à noção do Justo: enquanto o primeiro representa a busca individual pela satisfação de seus interesses, o segundo remete às limitações necessárias para uma cooperação social eqüitativamente orientada. Uma doutrina particular, por exemplo, não necessita ser verdadeira para poder ser percebida como razoável e, conseqüentemente, socialmente aceita. Para Rawls, o ser humano é racional e razoável, ou seja, ele possui interesses próprios e, ao mesmo tempo, é capaz de cooperar com os outros na preservação de seus interesses. NEDEL, José. *A teoria ético-política de John Rawls: uma tentativa de integração de liberdade e igualdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 33-36; RAWLS, 2002a, p. 65-69; RAWLS, 1996, p. 48-54.

¹³⁰ RAWLS, 2002b, p. 16.

habilidades semelhantes não seriam afetadas por sua classe social, mas teriam a oportunidade de perseguir suas aspirações e desenvolver suas habilidades como qualquer outra.¹³¹

Trata-se de uma concepção de justiça bastante idealizada, reconhece Rawls, o que o leva a considerar sua exequibilidade por meio de uma teoria não-ideal, que demonstra como a cultura política, os movimentos sociais e as reformas constitucionais viabilizam a concretização da justiça equitativa em situações particulares mediante um equilíbrio reflexivo que, baseado no uso público da razão, torna possível correlacionar coerentemente as regras para a ação moral e os juízos sobre casos particulares.¹³² A razão pública é perceptível entre pessoas democráticas que adentram o fórum público de uma sociedade, afirma Rawls: seu objeto é o bem público e as questões de justiça fundamentais.¹³³ Essa concepção de razão será tomada aqui como referência para a descrição de uma perspectiva liberal de esfera pública. Mesmo que o conceito de “razão pública” não equivalha ao de “esfera pública”,¹³⁴ ele permite que a questão do modo adequado da comunicação social em sociedades democráticas seja investigado.

Uma sociedade política, e de fato todo agente razoável e racional, seja ele um indivíduo, uma família, uma associação ou mesmo uma confederação de sociedades políticas, é capaz de formular seus planos, de organizar seus objetivos por ordem de prioridade e de tomar decisões de acordo com esses planos. A habilidade de operar dessa maneira constitui sua razão pública – uma capacidade intelectual e moral de pessoas democráticas que compartilham o *status* de uma cidadania equitativa. Segundo Rawls, pessoas guiadas por uma razão pública não estão preocupadas apenas com seus próprios interesses, mas visam o bem

¹³¹ RAWLS, 2002b, p. 72-79, p. 89-95; 560-569.

¹³² OLIVEIRA, 2003, p. 11-16. Os princípios e pressupostos teóricos da ética, por meio desse procedimento reflexivo de caráter fundamentalmente pragmático, podem ser relacionados com os juízos morais e as situações concretas da vida da sociedade: “trata-se portanto de articular o trabalho metateórico dos procedimentos formais da moral com o seu correlato substantivo normativo: a fim de problematizar a sociedade como ela é, deve-se partir de uma análise deontológica, qual seja, a de como ela deveria ser para caracterizar-se como uma sociedade justa”. OLIVEIRA, 2003, p. 12. Para uma breve descrição do conceito rawlsiano de “equilíbrio reflexivo”: FREEMAN, Samuel. *Rawls*. New York: Routledge, 2007. p. 29-42.

¹³³ RAWLS, 1996, p. 212-220; RAWLS, John. *The Law of Peoples: with “The Idea of Public Reason Revisited”*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. 137-148.

¹³⁴ O próprio Rawls não trabalha com a categoria de esfera pública e inclusive ressalta que o conceito de razão pública não deveria ser confundido com a noção habermasiana de esfera pública. O que Habermas denomina “esfera pública” aproxima-se muito mais do que, no liberalismo político, é conhecido como “cultura de fundo da sociedade civil” (background culture of civil society). RAWLS, 1999, p. 142. Não obstante, compreendida como uma rede de comunicação social, a noção de esfera pública pode ser deduzida de diferentes termos empregados por Rawls, como “discussão pública” (RAWLS, 1996, p. 224, 227, 383) e “fórum público” (RAWLS, 1996, p. 10, 165, 215). Como esses termos não são conceitualmente delineados, opta-se aqui por derivar uma concepção de esfera pública do conceito rawlsiano de razão pública, fundamental para a compreensão de democracia do autor e muitas vezes identificado como tema central para todo o seu pensamento. Assim, por exemplo: LARMORE, Charles. Public Reason. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 368-393.

público, buscando estabelecer o que, em termos de justiça política, é requerido da estrutura básica da sociedade. A razão é pública, portanto, em três sentidos: a) ela é a razão *do* público, isto é, dos cidadãos que compartilham uma condição de igual cidadania; b) seu objeto é o bem público e questões de justiça fundamental; c) e sua natureza e conteúdo são públicos, dados pelos ideais e princípios presentes na concepção de justiça política de uma sociedade.¹³⁵

Para Rawls, a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais não constitui mera contingência histórica, mas é uma característica permanente da cultura pública da sociedade democrática. Em vista disso, os cidadãos devem exercer seu poder político sem impor sua própria concepção de verdade, mas recorrendo a concepções de justiça publicamente aceitas. O consenso sobreposto¹³⁶ alcançado por meio desse uso público da razão não corresponde a nenhuma concepção particular do bem, podendo, não obstante, ser aceito por todos os cidadãos. Para Rawls, o exercício político é adequado e justificado apenas quando realizado de acordo com uma constituição cujos princípios sejam vistos como razoáveis e racionais pela totalidade do corpo político. Trata-se, segundo o autor, do princípio liberal da legitimidade política, que impõe às pessoas um dever moral, o dever da civilidade, caracterizado pela disposição assumida entre os cidadãos para explicar como os princípios e políticas defendidos encontram-se baseados na razão pública e nos valores políticos da sociedade.¹³⁷ Segundo Rawls, “esse dever igualmente requer uma disposição para ouvir outros

¹³⁵ RAWLS, 1996, p. 212-213. “Public reason, then, is public in three ways: as the reason of citizens as such, it is the reason of the public; its subject is the good of the public and matters of fundamental justice; and its nature and content is public, being given by the ideals and principles expressed by society's conception of political justice, and conducted open to view on that basis”. RAWLS, 1996, p. 213. Rawls identifica duas características principais da razão pública: 1) ao possibilitar o exercício do poder coercitivo entre os cidadãos de determinado corpo político, a razão pública se ocupa com questões constitucionais essenciais, de justiça básica. Portanto, não é próprio da razão pública pretender influenciar leis a respeito da coleta de impostos ou estatutos referentes ao controle da emissão de poluentes, mas, muito mais, estabelecer resoluções a respeito de quem tem direito ao voto, que religiões devem ser toleradas, ou, ainda, quem deve garantir a igualdade equitativa de oportunidades em uma sociedade. 2) Outra característica fundamental da razão pública é que ela não se refere a deliberações e reflexões de indivíduos ou de instituições como universidades e igrejas – o que caracteriza mais especificamente a cultura de fundo de uma sociedade – mas aos cidadãos, à medida que argumentam politicamente em fóruns públicos. RAWLS, 1996, p. 213-215.

¹³⁶ Rawls recorre ao conceito de consenso sobreposto (*overlapping consensus*) para caracterizar uma concepção política de justiça que dirige a estrutura básica da sociedade e que pode ser aceita por qualquer doutrina abrangente. As doutrinas abrangentes (*comprehensive doctrines*), por sua vez, referem-se àquelas doutrinas pessoais de caráter filosófico, moral ou religioso que, de forma mais ou menos sistematizada, abarcam a totalidade da existência humana em seus mais diversos aspectos. Questões políticas, ao contrário, não possuem esse caráter abrangente. RAWLS, 1996, p. 133-172.

¹³⁷ RAWLS, 1996, p. 216-220. Segundo o autor, há dois tipos de valores políticos liberais: a) os valores da justiça política, como a liberdade, a igualdade de oportunidade e a reciprocidade econômica; b) e os valores da razão pública, como a razoabilidade e o compromisso para com o dever moral da civilidade, os quais tornam possível uma discussão pública razoável a respeito de questões políticas. RAWLS, 1996, p. 224.

e um espírito justo para decidir quando acomodações aos seus pontos de vista deveriam ser razoavelmente realizadas”.¹³⁸

O que distingue a razão pública de uma razão não-pública? A resposta a essa questão esclarece a principal diferença entre a concepção de Rawls e Habermas a respeito do processo político-comunicativo realizado na esfera pública. Para Rawls, há apenas uma razão pública, enquanto muitas são as razões não-públicas representadas por diferentes associações como igrejas, universidades, sociedades científicas e grupos profissionais. As razões não-públicas são sociais e fazem parte do horizonte da cultura de fundo de uma sociedade. Elas contrastam com a cultura política pública, que não pode ser identificada com os objetivos de alguma associação específica da sociedade civil. As razões não-públicas utilizam critérios e métodos particulares, que dependem da natureza e dos fins de cada associação. De acordo com a perspectiva liberal, elas devem ser aceitas, mas não generalizadas.¹³⁹ O modelo de esfera pública a ser derivado dessa compreensão exclui, portanto, a possibilidade de concepções particulares a respeito do bem e da justiça adentrarem a discussão pública. Em relação à perspectiva comunitarista, esse tema igualmente constitui importante fonte de divergência.

2.1.3 Bruce Ackerman e a restrição conversacional

No modelo liberal de esfera pública, o justo é priorizado sobre o bem. Nega-se a existência de princípios coletivos que possam fundamentar um Estado baseado em determinados valores. A sociedade é determinada pelo pluralismo: cada pessoa tem uma compreensão própria do bem e cabe a ela definir com que propósitos fará uso de sua liberdade. Desejosa de respeitar as liberdades individuais, a teoria liberal de política rejeita a possibilidade de se buscar fundamentação e justificação em uma visão particular do bem. Recorre, isto sim, a um bem da justiça, no sentido de uma concepção política que possa vir a ser partilhada. Essa concepção política deve ser independente de qualquer concepção particular, de modo a poder se tornar o centro de, como visto em Rawls, um consenso sobreposto entre pessoas de diferentes credos religiosos, ideais de vida e concepções de bem.

¹³⁸ RAWLS, 1996, p. 217: “This duty also involves a willingness to listen to others and a fairmindedness in deciding when accommodations to their views should reasonably be made”. As doutrinas abrangentes de grupos particulares são sobrepostas por meio desse processo, mas não obstadas. Pelo contrário, elas podem fundamentar a importância da razão pública e do dever cívico: “the union of the duty of civility with the great values of the political yields the ideal of citizens governing themselves in ways that each thinks the others might reasonably be expected to accept; and this ideal in turn is supported by the comprehensive doctrines reasonable persons affirm. Citizens affirm the ideal of public reason, not as a result of political compromise, as in a *modus vivendi*, but from within their own reasonable doctrines”. RAWLS, 1996, p. 218.

¹³⁹ RAWLS, 1996, p. 220-222.

Para que o processo político não privilegie alguma doutrina abrangente particularmente representada, ele deve ser conduzido de maneira neutra, seja por meio de uma razão pública (Rawls) ou de um diálogo público baseado em uma restrição conversacional (Ackerman). Nesta seção, pretende-se aprofundar o tema da neutralidade política a partir, especialmente, das contribuições de Bruce Ackerman. Isso permitirá fazer algumas considerações gerais sobre a concepção liberal de esfera pública, a fim de contrapor-la, em seguida, à perspectiva republicana e, finalmente, à concepção discursiva.

Para Ackerman, o pensamento liberal, o qual afirma a necessidade de o governo ser limitado, de maneira a não definir concepções de bem ou privar os cidadãos da possibilidade de efetivar seus próprios planos de vida, deveria ter como princípio organizatório a ideia de “limites conversacionais”. De acordo com esse princípio de neutralidade política, grupos que não compartilham as mesmas concepções morais nada deveriam dizer a respeito de suas divergências, centrando-se em questões de justiça. Como uma cultura de diálogo público,¹⁴⁰ o liberalismo ocorre em conformidade com certos critérios, dentre os quais o mais importante é o de neutralidade – daí a importância da restrição conversacional, que evita que visões particulares da vida moral interfiram no diálogo sobre assuntos políticos.¹⁴¹ Questão fundamental que Ackerman pretende responder por meio da noção de limites para o diálogo público é como diferentes grupos, sobre os quais apenas se sabe que eles não compartilham a mesma concepção de bem, podem resolver o problema da mútua coexistência de uma maneira razoável. A solução é apresentada da seguinte maneira:

¹⁴⁰ Ackerman define o diálogo público como a conversação socialmente conduzida que permite a legitimação do Estado liberal. Ele é público pois todas as pessoas podem participar. A exclusão de determinados grupos ou indivíduos invalidaria qualquer pretensão ideal de um Estado liberal. Em tese, o Estado liberal apenas existe à medida que as relações de poder podem ser efetivamente racionalizadas através do diálogo público, conduzido, como será visto, de acordo com o critério de neutralidade. O *status* de cidadão é adquirido por meio da capacidade dialógica, de maneira que todos aqueles que carecem dessa competência não satisfazem as condições necessárias de membro do corpo político. ACKERMAN, Bruce. *La justicia social en el Estado liberal*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993. p. 104-127. De acordo com o autor, a noção de diálogo público torna a concepção de Rawls sobre o “véu de ignorância” obsoleta, pois os cidadãos podem simplesmente adotar uma forma de procedimento que os proíba de recorrer a compreensões particulares para justificar seus argumentos. Em termos rawlsianos, eles podem ignorar o estágio da “posição original” e centrar-se nos modos apropriados do uso de sua “razão pública”. Ademais, o véu coloca aos cidadãos uma exigência desnecessária, considera Ackerman, devendo por isso ser rejeitado. ACKERMAN, Bruce. *Political Liberalisms*. *The Journal of Philosophy*, ano 91, n. 7, p. 364-386, 1994. p. 368-371. Por meio de uma concepção dialógica de política, não é preciso imaginar um estado de natureza anterior ao contrato social. O Estado liberal é constituído à medida que indivíduos dialogam entre si acerca de sua condição social e, a partir desse diálogo, instituem relações políticas razoáveis. ACKERMAN, 1993, p. 134-135.

¹⁴¹ A neutralidade, segundo Ackerman, expressa a ideia de que nenhuma razão é boa se requer daquele que possui o poder apresentar sua concepção de bem como sendo melhor que outras ou se, independentemente de sua concepção de bem, necessite afirmar-se como intrinsecamente superior a qualquer de seus concidadãos. Para o autor, importante argumento em favor da neutralidade é o de que como todos possuem uma concepção a respeito da boa vida, não há como saber qual opinião é verdadeira. ACKERMAN, 1993, p. 40-45.

Quando você e eu nos damos conta de que discordamos sobre uma ou outra dimensão da verdade moral, nós não deveríamos procurar algum valor comum que superasse o desacordo; nem deveríamos tentar traduzi-lo para algum quadro supostamente neutro; nem deveríamos tentar transcendê-lo falando sobre como alguma criatura não terrena poderia resolvê-lo. Nós simplesmente deveríamos falar absolutamente nada sobre esse desacordo e tirar da agenda do Estado liberal as ideias morais que nos dividem.¹⁴²

Ao nos restringirmos dessa maneira, explica Ackerman, não excluimos a possibilidade de falar sobre divergências morais em outros contextos mais privados. Apenas reconhecemos que, em termos políticos, não é possível alcançar nada de valor por meio dessas infundáveis discussões. Sem dúvida, o exercício da restrição conversacional apresenta-se como uma experiência extremamente frustrante, pois evita que ações políticas sejam justificadas com base em verdades tidas como as mais profundas e reveladoras já conhecidas pela humanidade. Não obstante, o ato mútuo dessa restrição traz a vantagem de ninguém ser obrigado a dizer algo que, em um diálogo de caráter liberal, apresente-se como falso. “Tendo restringido a conversação dessa maneira, nós poderemos, ao contrário, usar o diálogo para propósitos pragmaticamente produtivos: identificar premissas normativas que todos os participantes políticos achem razoáveis (ou, pelo menos, não irrazoáveis)”.¹⁴³

Cabe esclarecer que, para Ackerman, a restrição conversacional não implica que os cidadãos sejam proibidos de trazer a público determinados temas. Pelo contrário, uma política liberal deve permitir que todas as pessoas apresentem qualquer questão que seja de seu interesse. A ênfase do autor não se encontra, portanto, nas perguntas levantadas, mas sim nas respostas dadas a elas. Dessa maneira, sempre que um cidadão é confrontado com a pergunta de outro, ele não pode nem suprimir aquela que pergunta nem responder recorrendo a alguma

¹⁴² ACKERMAN, Bruce. Why Dialogue? *The Journal of Philosophy*, ano 86, n. 1, p. 5-22, 1989. p. 16: “When you and I learn that we disagree about one or another dimension of the moral truth, we should not search for some common value that will trump this disagreement; nor should we try to translate it into some putatively neutral frame-work; nor should we seek to transcend it by talking about how some unearthly creature might resolve it. We should simply say nothing at all about this disagreement and put the moral ideas that divide us off the conversational agenda of the liberal state. In restraining ourselves in this way, we need not lose the chance to talk to one another about our deepest moral disagreements in countless other, more private, contexts”. Ackerman concorda com a crítica de que não é óbvio nem razoável esperar que as pessoas esqueçam suas concepções de bem ao adentrar a discussão política acerca do poder. Por isso, o argumento em favor da neutralidade deve partir do pressuposto de que toda pessoa achará a política autoritária mais atrativa enquanto sua concepção do bem for promovida. A partir desse pressuposto, deve-se procurar demonstrar as dificuldades as quais a crença no autoritarismo conduzem, “[...] first, by focusing on the practical difficulties involved in authoritarian government; second, by emphasizing the role of doubt in the pursuit of moral truth; third, by stressing the cardinal importance of autonomy in moral life; and fourth, by admitting a certain skepticism about the status of the good into the conversation”. ACKERMAN, Bruce. What is Neutral about Neutrality? *Ethics*, ano 93, n. 2, p. 372-390, 1983. p. 387.

¹⁴³ ACKERMAN, 1989, p. 17: “Having constrained the conversation in this way, we may in-stead use dialogue for pragmatically productive purposes: to identify normative premises all political participants find reasonable (or, at least, not unreasonable)”.

compreensão de verdade moral; “[...] ele deve, ao invés disso, estar preparado, em princípio, para engajar-se em um esforço dialógico restringido para identificar premissas normativas que ambos os lados achem razoáveis”.¹⁴⁴ O objetivo do diálogo não estará, portanto, em descobrir alguma verdade moral última, mas em possibilitar a coexistência política apesar das diferenças existentes.¹⁴⁵

Ao apresentarem como foco a possibilidade da coexistência política apesar das concepções particulares existentes entre os cidadãos a respeito da boa vida, os trabalhos de Ackerman e Rawls permitem que sejam identificadas duas principais características de uma concepção liberal de esfera pública. Em primeiro lugar, a esfera pública deve estar sujeita ao que tem sido chamado de a *prioridade do justo sobre o bem*. Como escreve Rawls, “essa prioridade [do justo sobre o bem] é característica do liberalismo como doutrina política, e algo parecido com isso parece essencial a qualquer concepção de justiça razoável para um Estado democrático”.¹⁴⁶ O justo diz respeito às condições que tornam possível a procura do bem, conduzida de acordo com as convicções morais de cada pessoa. Priorizar o justo significa que as diferentes concepções de bem ou, em termos rawlsianos, as doutrinas abrangentes, devem ser limitadas em favor de princípios gerais de justiça que possam ser aceitos por todas as pessoas. Esses princípios de justiça devem ser, de acordo com o liberalismo político, neutros, no sentido de não privilegiarem planos de vida particulares, mas possibilitarem que cada indivíduo persiga sua própria concepção de bem.

Em termos práticos, a primazia do justo sobre doutrinas morais, religiosas, filosóficas, etc. levanta questões de ordem metodológica. Como conduzir o processo político de maneira a que não privilegie determinada visão de mundo? As respostas a essa pergunta são diferenciadas. Ackerman, por exemplo, ressalta a necessidade de uma restrição conversacional que iniba os cidadãos a justificarem posicionamentos políticos por meio de suas próprias compreensões a respeito do bem. Rawls, por sua vez, recorre à noção de véu de ignorância, que, no nível da interação política, deve ser concretizada por meio da razão

¹⁴⁴ ACKERMAN, 1989, p. 18: “[...] he must instead be prepared, in principle, to engage in a restrained dialogic effort to locate normative premises that both sides find reasonable”.

¹⁴⁵ Essa proposta de diálogo político mostra-se muito diferente de outras apresentadas por teóricos como Jürgen Habermas, assevera Ackerman, pois os cidadãos não se sentem livres para introduzir qualquer tipo de argumento moral no intercâmbio comunicativo, nem pretendem alcançar conclusões a partir de uma distante situação ideal de fala: seus esforços estão tão somente voltados para a formidável tarefa de governar este mundo por meio de um diálogo que, operado dentro de certos limites, não requiere que os participantes renunciem publicamente a suas crenças morais mais profundas. ACKERMAN, 1989, p. 19. Para Ackerman, portanto, a restrição conversacional constitui uma forma possível e desejável de interação política, a qual possibilita, em última instância, a preservação das crenças morais de cada indivíduo.

¹⁴⁶ RAWLS, John. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. *Lua Nova*, n. 25, p. 25-59, 1992. p. 57.

pública, que não procura a promoção de interesses particulares segundo determinadas doutrinas, mas busca, isto sim, o bem público. Em comum, essas respostas expressam uma *concepção procedimentalista* de esfera pública – segunda importante característica – que não admite a possibilidade de concepções particulares a respeito do bem adentrarem a discussão pública, a não ser que estejam de acordo com os princípios gerais de justiça.¹⁴⁷ Cabe ao Estado e à discussão política socialmente operada arbitrar procedimentalmente – e não substantivamente – em meio às diferentes doutrinas a respeito do bem, a fim de facilitar a execução de planos individuais de vida. Essa concepção procedimentalista de política, juntamente com o princípio da primazia do justo, constituem, como será explicitado na próxima seção deste capítulo, importantes pontos de divergência entre o liberalismo e o republicanismo e, mais especificamente, o comunitarismo.¹⁴⁸

2.2 A esfera pública republicana

2.2.1 Origens da tradição republicana

Contra a concepção liberal de esfera pública, apresenta-se a perspectiva republicana, especialmente caracterizada pela crítica à compreensão liberal desenraizada e individualizada de ser humano; pela defesa de uma liberdade positiva, efetivada por meio do autogoverno; e pela importância atribuída ao cultivo de virtudes políticas que levem os cidadãos a privilegiarem o interesse público em detrimento a interesses meramente particulares, como ocorre, por exemplo, no caso da corrupção.¹⁴⁹ Nicolau Maquiavel e Jean-Jacques Rousseau estão entre aqueles identificados como os primeiros articuladores do pensamento político

¹⁴⁷ A respeito dessa admissão restrita de doutrinas abrangentes: RAWLS, 1996, p. 176.

¹⁴⁸ Sobre o princípio da primazia do justo e o caráter procedimentalista do liberalismo político: ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. (Orgs.). *Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2003. p. 29-45; ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Pluralismo ético e justiça política. In: CIRNE-LIMA, Carlos, ALMEIDA, Custódio. *Nós e o absoluto: Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 245-256; VITA, Álvaro de. Liberalismo. In: AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; GUIMARÃES, Juarez; STARLING, Heloísa Maria Murgel (Orgs.). *Corrupção: ensaios e críticas*. Belo Horizonte: UFMG, 2008. p. 93-102.

¹⁴⁹ CUNNINGHAM, Frank. *Teorias da democracia: uma introdução crítica*. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 69-73; DAGGER, Richard. *Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1997. p. 13-23; DAGGER, Richard. Neo-republicanism and the Civic Economy. *Politics Philosophy Economics*, ano 5, n. 2, p. 151-173, 2006; MESURE; RENAUT, 2000, p. 260-290; PINTO, Ricardo Leite. Uma introdução ao neo-republicanismo. *Análise Social*, vol. 36, p. 461-485, 2001. Para uma compreensão republicana de liberdade enquanto ausência de domínio: PETTIT, Philip. *Republicanism: uma teoria sobre la libertad y el gobierno*. Barcelon: Paidós. p. 77-103.

republicano moderno,¹⁵⁰ cujas raízes estendem-se às antigas repúblicas grega e romana, conforme teorizadas, respectivamente, por Aristóteles e Cícero.¹⁵¹ Desde então, o desenvolvimento do pensamento republicano vem ocorrendo a partir da ênfase em diferentes temas,¹⁵² como a virtude política, no pensamento filosófico antigo;¹⁵³ a liberdade, no republicanismo clássico;¹⁵⁴ e a inclusão e a participação, na tradição moderna.¹⁵⁵

¹⁵⁰ BIGNOTTO, Newton. Republicanismo. In: AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; GUIMARÃES, Juarez; STARLING, Heloísa Maria Murgel. (Orgs.). *Corrupção: ensaios e críticas*. Belo Horizonte: UFMG, 2008. p. 103-132; HONOHAN, Iseult. *Civic Republicanism: the Problems of Philosophy*. London/New York: Routledge, 2002. p. 44-63; NELSON, Eric. Republican Visions. In: DRYZEK, John S.; HONIG, Bonnie; PHILIPS, Anne (Eds.). *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2006. p. 193-210. à p. 197-203.

¹⁵¹ MATTEUCCI, Nicola. República. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. v. 2. 10. ed. Brasília: UnB, 1997. p. 1107-1109; HONOHAN, 2002, p. 15-41.

¹⁵² Conforme proposto por HONOHAN, 2002, p. 13-110.

¹⁵³ Para Aristóteles, o ser humano é um ser político. Político, nesse caso, é entendido como todo aquele que goza dos direitos de cidadão, estando apto a participar do governo de sua própria cidade. Camponeses, operários, escravos, mulheres e estrangeiros não gozavam de tais privilégios, não podendo por isso ser considerados homens políticos. Segundo Aristóteles, o fim último de toda a vida política deveria ser a moral. Caberia ao Estado possibilitar uma vida virtuosa entre seus cidadãos, caracterizada, entre outros, pela convivência pacífica e pela contemplação. Esses exemplos dizem respeito a dois tipos de virtudes, conforme diferenciadas por Aristóteles: as virtudes éticas, ligadas à vida prática, e as virtudes dianéticas, ligadas ao conhecimento. As virtudes éticas derivam do domínio da razão sobre os impulsos. Elas buscam a justa medida entre os excessos e se manifestam como hábitos, estados ou modos de ser. As virtudes dianéticas, por sua vez, conduzem o ser humano ao conhecimento de verdades imutáveis. A perfeição da alma racional é dada por esse tipo de virtude, que se mostra, fundamentalmente, como sabedoria e como sapiência. Possuir sabedoria significa conduzir bem a vida, deliberando de modo adequado sobre o que é bom ou mal para o ser humano; e sapiência significa conhecer aquelas realidades superiores, como a ciência teórica e a metafísica. A sabedoria será de especial interesse para o Estado, pois, como afirma Aristóteles, “[...] a finalidade da vida política é o melhor dos fins, e [...] o principal empenho dessa ciência é fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3. ed. Brasília: UnB, 1999. p. 30. Ver também: ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: UnB, 1997; REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004. v. 1: Filosofia pagã antiga. p. 186-216.

¹⁵⁴ Para além do paradigma da carência de escrúpulos na política, estudos como de John Pocock e Quentin Skinner resgataram a importância de Maquiavel para o republicanismo clássico, referente, especialmente, ao tema da liberdade. POCOCK, John. *The Machiavellian moment: Florentine Humanism and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975; SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Nos últimos capítulos de sua obra *O Príncipe*, por exemplo, em que o autor se dedica à questão da Itália de sua época, o grande segredo de amor e de nostalgia de Maquiavel, como escreve Jean-Jacques Chevallier, parece ser revelado: “republicano de coração, Maquiavel imaginava, sem dúvida, a realização de uma república italiana, herdeira da República romana [...]”. CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas: de Maquiavel a nossos dias*. 8. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1998. p. 42. Maquiavel escreve, dirigindo-se ao príncipe, que ele possui as condições e as virtudes necessárias para retomar a Itália e libertá-la dos bárbaros: “presentemente, não vemos a quem mais poderia ela [a Itália] apontar as suas esperanças senão à vossa ilustre casa, que [...] poderia assumir o comando desta redenção”. MAQUIAVEL. *O príncipe*. Porto Alegre: L&PM, 2009. p. 126. Uma vez tendo sido livre, dificilmente haverá um povo disposto a abrir mão de sua liberdade. Por isso, quando o Estado conquistado possui suas próprias leis e o povo vive em liberdade, há apenas três opções para o príncipe: devastá-lo; viver no local; ou consentir que o povo viva de acordo com as suas leis, apenas recolhendo tributos e organizando um comando de confiança para coibir qualquer agitação. Todavia, esse príncipe necessita estar ciente de que um povo que conheceu a liberdade dificilmente se esquecerá dela. MAQUIAVEL, 2009, p. 22-23. Sobre o tema da liberdade em Maquiavel: BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 57-118; ADVERSE, Helton. Maquiavel, a República e o desejo de liberdade. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, ano 30, n. 2, p. 33-52, 2007; HONOHAN, 2002, p. 44-63.

Contemporaneamente, importantes princípios da tradição republicana antiga, como a valorização de virtudes cívicas e o autogoverno político enquanto expressão fundamental de liberdade, foram recuperados por pensadores como Hannah Arendt e Charles Taylor – ambos tomados como referencial para a descrição da concepção republicana de esfera pública neste capítulo. No assim chamado debate liberal-comunitarista, que mais fortemente caracteriza a filosofia política hodierna,¹⁵⁶ o embate entre ideais liberais e republicanos tem sido evidenciado em torno de três questões principais: a) *indivíduo vs. comunidade*: contra uma concepção atomizada do ser humano, a corrente comunitarista enfatiza uma perspectiva relacional, afirmando que uma cultura política determinada pela neutralidade e pelo individualismo liberal sofre a perda de seus vínculos comunitários e, conseqüentemente, de sua capacidade de autogoverno: tendo as questões relativas ao bem restritas ao domínio privado, as pessoas em sociedades liberais tornam-se incapazes de deliberar sobre o bem comum; b) *justo vs. bem*: teóricos comunitaristas criticam a separação operada pelo liberalismo entre justo e bem, compreendendo não ser possível fundamentar adequadamente as regras que definem a ação correta sem uma concepção anterior de bem. Rejeita-se, portanto, qualquer forma de justiça procedimental que, de maneira independente da realidade histórica de cada sociedade, pretenda oferecer uma base política para as instituições sociais. Sustenta-se que o estabelecimento de leis e regras justas apenas é possível a partir da tradição e dos valores que constituem cada comunidade humana: uma sociedade baseada simplesmente na garantia de direitos individuais carece de força integradora para manter a si própria; c) *liberdade como não-interferência vs. liberdade como autogoverno*: a corrente comunitarista critica a concepção atomista de liberdade como não interferência nos planos de vida individuais. Essa liberdade negativa é contrastada com a noção positiva de liberdade enquanto engajamento na vida política partilhada por pessoas coletivamente vinculadas. Comunidade e autogoverno são conceitos apresentados de maneira inseparável, pois o segundo depende de virtudes cívicas como o interesse pelo bem comum. Tais virtudes apenas podem ser gestadas

¹⁵⁵ O tema da soberania do povo já se mostra fortemente presente em Rousseau, para quem o poder político legítimo se encontra fundado em um contrato social. A partir do contrato, a liberdade natural, baseada na força do indivíduo, é substituída pela liberdade civil, baseada na vontade geral, cujo caráter soberano é indivisível, pois ou a vontade é geral ou é somente de uma parte do corpo político. Como vontade de todo o corpo político, a vontade geral não tende a preferências particulares, mas sim ao interesse comum; ela não deva ser compreendida como a mera soma de vontades individuais, que em geral se inclinam à mútua destruição. Para Rousseau, as leis devem ser oriundas da vontade geral e nem o príncipe pode estar acima delas. O poder executivo, que detém a força do Estado, não pode sobrepor-se ao poder legislativo, o qual detém a vontade geral, sendo, portanto, relativo ao povo. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*: ou princípios do direito político. São Paulo: Martin Claret, 2003. esp. p. 31-61.

¹⁵⁶ STERBA, 1999, p. 720.

no seio de uma comunidade, pois é a partir das relações humanas que valores são adquiridos e lealdades são formadas.¹⁵⁷

2.2.2 Hannah Arendt e a esfera pública associativa

Hannah Arendt busca nas antigas organizações políticas grega e romana a contraposição histórica para o atual declínio da esfera pública. De acordo com seu diagnóstico, a separação entre as esferas pública e privada então existente foi sobreposta, nas sociedades modernas, pela ascensão da sociedade – especialmente de suas questões administrativas e econômicas – ao nível de preocupação pública: processos econômicos antes confinados ao âmbito da casa emanciparam, tornando-se assuntos de interesse geral. Essa expansão da esfera econômica acarretou na decadência da atividade política, pois a esfera pública é tornada um pseudoespaço de interação, em que os indivíduos não mais agem, mas simplesmente se comportam como consumidores. Não há mais espaço para a política porque a esfera privada é a excepcional preocupação comum remanescente. A única função que pode ser atribuída à esfera pública, neste contexto, é a de preservar as fronteiras entre as atividades privadas.¹⁵⁸ Em uma crítica indireta ao liberalismo, Arendt escreve: “o que importa à esfera pública, porém, não é o espírito mais ou menos empreendedor de homens de negócios privados, e sim as cercas em torno das casas e dos jardins dos cidadãos”.¹⁵⁹

Diferente era a situação na antiga organização de cidade-estado, através da qual o homem recebia, para além de sua vida familiar – cuja associação era determinada por necessidades e carências – uma espécie de segunda vida, a vida política, na qual tudo era decidido por meio de palavras e persuasão.¹⁶⁰ Enquanto na esfera privada o chefe da casa imperava com poderes despóticos, na *polis* todos eram considerados iguais, não havendo comandantes nem comandados, afinal, “onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso”.¹⁶¹ A esfera pública era, por isso, o âmbito da liberdade: nela não se estava

¹⁵⁷ CUNNINGHAM, 2009, p. 69-74; ECHEVERRÍA, Javier Peña. Identidad comunitaria y universalismo. *Crítica*, Londrina, v. 2, n. 5, p. 5-54, out./dez. 1996; STERBA, 1999, p. 718-720; SILVEIRA, Denis Coitinho. Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, ano 30, n. 1, p. 169-190, 2007. O comunitarista Michael Sandel, por exemplo, escreve que “given our nature as political beings, we are free only insofar as we exercise our capacity to deliberate about the common good, and participate in the public life of a free city or republic”. SANDEL, Michael. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1996. p. 26.

¹⁵⁸ ARENDT, 2005, p. 47-59.

¹⁵⁹ ARENDT, 2005, p. 82.

¹⁶⁰ ARENDT, 2005, p. 33-36.

¹⁶¹ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 129.

sujeito às necessidades da vida doméstica¹⁶² nem às leis do domínio ou da submissão¹⁶³ – o que não eliminava a possibilidade de um espírito acirradamente competitivo entre os participantes. O caráter agonístico da esfera pública consistia em que cada homem necessitava distinguir-se dos outros, demonstrando, por meio de suas realizações, ser melhor do que todos os outros. A esfera pública era, pois, o espaço em que a individualidade podia ser experimentada. Através desse espaço, as pessoas intentavam fugir da futilidade e mortalidade da vida individual, alcançando reconhecimento público.¹⁶⁴

Além dessa concepção agonística de esfera pública, Seyla Benhabib identifica em Arendt uma concepção menos exclusivista,¹⁶⁵ que ela denomina “associativa”.¹⁶⁶ De acordo com esse modelo, a esfera pública emerge onde e quando as pessoas “agem em conjunto na realização de um interesse comum”.¹⁶⁷ Para Arendt, a atividade política surge apenas à medida que os seres humanos se relacionam em meio a sua pluralidade, articulando sua convivência.¹⁶⁸ Por isso, todo governo totalitário imediatamente se ocupa em manter as pessoas isoladas. O isolamento dos seres humanos significa a anulação de suas capacidades políticas e, conseqüentemente, da esfera pública da vida.¹⁶⁹ Historicamente, o isolamento das sociedades de massa constituiu o esteio sobre o qual os regimes totalitários puderam se desenvolver. As massas, seja devido a seu número, seja por causa de sua neutralidade e

¹⁶² Segundo Arendt, qualquer assunto que dissesse respeito ao mero sustento do indivíduo e à administração caseira não era considerado digno de adentrar a esfera pública. Para ingressar na esfera pública, era exigida do cidadão a coragem para abandonar todas as preocupações e cuidados da vida ordinária. A coragem, nesses termos, tornou-se a “virtude política por excelência”. ARENDT, 2005, p. 45-46.

¹⁶³ Segundo Leonardo Avritzer, uma das razões pelas quais Arendt recorre ao mundo grego em suas análises é para mostrar uma alternativa à liberdade negativa liberal. AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. *Lua Nova*, São Paulo, ano 68, p. 147-167, 2006. à p. 151. De acordo com a concepção grega, a liberdade referia-se à possibilidade do autogoverno junto com iguais na esfera pública. Portanto, liberdade significava tanto a ausência de necessidades referentes à manutenção da vida quanto a manifestação da igualdade política. Nas palavras da autora, “ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando do outro e também não comandar”. ARENDT, 2005, p. 41.

¹⁶⁴ ARENDT, 2005, p. 64-68. “Pois a *polis* era para os gregos, assim como a *res publica* para os romanos, em primeiro lugar a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão à imortalidade, dos mortais”. ARENDT, 2005, p. 66.

¹⁶⁵ Arendt admite que quanto maior o número de pessoas em um corpo político, maior a possibilidade de a constituição da esfera pública ser de cunho social, e não de cunho político. As pessoas agrupadas em multidão tendem ao despotismo, seja em sua forma individual ou na do governo por maioria. Os gregos tinham consciência de que uma esfera pública baseada na ação e no discurso apenas sobreviveria se o número de participantes permanecesse restrito. ARENDT, 2005, p. 52-53.

¹⁶⁶ BENHABIB, 1992, p. 78-81.

¹⁶⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 527.

¹⁶⁸ ARENDT, Hannah. *O que é política?* 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 21-24. Diferentemente do que pensava Aristóteles, Arendt compreende que o ser humano é um ser a-político. A política surge entre as pessoas, estando, portanto, fora delas. ARENDT, 2002, p. 23.

¹⁶⁹ ARENDT, 1989, p. 526-527.

indiferença política, não são capazes de se unir em torno de um interesse comum,¹⁷⁰ de modo a ficarem à mercê dos interesses de uma minoria. O exemplo de movimentos totalitários como o nazismo e o bolchevismo atesta que as massas indiferentes podem facilmente constituir a maioria que, democraticamente, oferece-lhes a base para o estabelecimento de um regime totalitário.¹⁷¹

Para Arendt, a atomização dos seres humanos – e seu conseqüente desinteresse pelos negócios da vida pública – é decorrente de um modo de produção que biologiza as pessoas, fazendo com que sua maior preocupação esteja em se manter vivas. O consumo passa a ser a medida da autoestima, da felicidade e do sucesso. Preocupado unicamente em consumir e sustentar-se, o ser humano não é capaz de contribuir para um mundo comum. Ele retrocede para um estado de natureza em que não importam os assuntos de interesse público ou um lugar entre outros na luta política de sua época. Tal ser humano contenta-se com aquilo que lhe é misteriosamente dado por meio do nascimento, como o formato do corpo e talentos mentais.¹⁷² Tal estado de dependência face ao natural é uma permanente ameaça à esfera pública, pois esta última se encontra baseada na lei da igualdade. Nas palavras de Arendt, “não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais”.¹⁷³ Essa passagem da necessidade para a liberdade e para a igualdade na esfera pública ocorre à medida que o ser humano é capaz de transcender a condição do labor e do trabalho, realizando-se como um ser de ação.¹⁷⁴

Apesar de Arendt não estabelecer sistematicamente essa diferenciação entre um modelo agonístico e outro associativo de esfera pública, ela pode ser identificada a partir dos dois sentidos que a autora atribui ao termo “público”: como sinônimo de divulgado e como sinônimo de comum. Em primeiro lugar, ela afirma, “público” significa aquilo que pode ser visto e ouvido por todos. A importância desse fenômeno decorre do fato de, entre os seres humanos, apenas o que é de alguma maneira testemunhado constitui a realidade. Inclusive a realidade de nós mesmos somente pode ser garantida por meio da presença de outros. Nossa percepção da realidade depende, em última instância, da existência de uma esfera pública

¹⁷⁰ ARENDT, 1989, p. 361.

¹⁷¹ ARENDT, 1989, p. 362.

¹⁷² ARENDT, 1989, p. 334.

¹⁷³ ARENDT, 1989, p. 335.

¹⁷⁴ Por meio da expressão *vida activa*, Arendt pretende designar estas três atividades humanas fundamentais: o labor, referente aos processos biológicos humanos; o trabalho, correspondente à artificialidade da vida humana efetivada por meio dos artefatos produzidos; e a ação, referente à pluralidade humana e à possibilidade de toda vida política. Da primeira para a última atividade, há uma progressiva quebra da dependência face ao natural rumo à vida na esfera pública, onde a pluralidade humana pode ser ensejada em meio à liberdade e à igualdade. ARENDT, 2005, p. 15-20.

através da qual as coisas antes incertas e sombrias da existência podem emergir. No entanto, nem tudo é admitido na esfera pública. A presença constante de outros no espaço compartilhado da esfera pública significa que apenas o que é julgado relevante é tolerado. O irrelevante é imediatamente tornado assunto privado. Se nas atuais sociedades povos inteiros tenham deixado se encantar pelas pequenas coisas do cotidiano, não significa, por isso, que elas tenham se tornado públicas. Essa ampliação da esfera privada mostra apenas que a esfera pública refluuiu e que a grandeza deu lugar ao encanto.¹⁷⁵

Em segundo lugar, “público” significa o próprio mundo à medida que é comum às pessoas. Arendt não se refere ao mundo como planeta ou natureza, mas enquanto espaço das relações humanas. Nesse sentido, o mundo é fruto de mãos humanas. Assim como uma mesa que se coloca entre aqueles que habitam em comum, estabelecendo relações, a esfera pública constitui um mundo comum, pois é capaz de reunir e de evitar a colisão. O mundo entre as sociedades de massas perdeu a capacidade de manter as pessoas juntas, relacionando e separando-as. É isso que, para Arendt, a torna tão insuportável. As sociedades de massa são inoperantes porque não são capazes de estabelecer ações conjuntas. O isolamento impede a possibilidade de um espaço compartilhado, tendo em vista que “os homens isolados são impotentes por definição”.¹⁷⁶ A ação apenas é possível enquanto realização conjunta, pois quem inicia alguma coisa somente pode levá-la a cabo por meio da ajuda de outros. Ação, liberdade e participação encontram-se aqui interconectadas, pois agir, em termos arendtianos, diz respeito ao autogoverno dos cidadãos, o qual constitui expressão fundamental de liberdade. Como afirma a autora, “liberdade política ou significa ‘participar do governo’ ou não significa nada”.¹⁷⁷

Para Benhabib, as concepções agonística e associativa de esfera pública correspondem, respectivamente, às experiências grega e moderna de política. No caso dos gregos, um grupo homogêneo e exclusivista tornava possível a existência de uma esfera pública enquanto espaço de revelação do eu. Entre os modernos, no entanto, a esfera pública é concebida como um espaço essencialmente poroso, de modo a não ser possível pré-excluir determinados grupos ou temas.¹⁷⁸ E, não obstante, seria errôneo pensar que o anseio pela revelação e pelo reconhecimento público do eu tenha sido extinta com a antiga organização política grega. Diversos movimentos contemporâneos têm se mobilizado em torno da ideia do

¹⁷⁵ ARENDT, 2005, p. 59-62.

¹⁷⁶ ARENDT, 1989, p. 526.

¹⁷⁷ ARENDT, Hannah. *Da revolução*. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1988. p. 175.

¹⁷⁸ BENHABIB, 1992, p. 78-79. A emancipação de trabalhadores e de mulheres é um exemplo disso. BENHABIB, 1992, p. 79.

reconhecimento e da valorização da identidade de determinados grupos da sociedade. Mesmo que esses movimentos difiram-se dos gregos pela ênfase colocada na revelação de um conjunto da sociedade e não de um indivíduo singular, também por não defenderem a exclusão daqueles ligados às atividades laborais, a busca por reconhecimento público continua a ser um alvo a ser alcançado, assim como a ampliação da participação política – ênfase colocada pelo modelo associativo. O reconhecimento e a participação política têm estado, afinal, entre os principais valores republicanos que se têm pretendido recuperar no pensamento político contemporâneo, como o demonstra a obra de Charles Taylor.

2.2.3 Charles Taylor e a perspectiva comunitarista

Charles Taylor descreve a esfera pública como um espaço comum no qual os membros da sociedade, por meio de encontros diretos e indiretos, através de meios impressos, eletrônicos, etc., se reúnem para discutir questões de seu interesse, a fim de formar uma ideia comum sobre elas. Embora os meios de discussão e os intercâmbios realizados sejam múltiplos, entende-se que eles estejam inseridos em um processo comum de intercomunicação: assim, por exemplo, uma discussão transmitida neste momento pela televisão pode estar tratando de uma manchete do jornal da manhã que, por sua vez, refere-se a um debate transmitido no dia anterior pelo rádio, e assim por diante. Por meio desse espaço comum de discussão social, acredita-se que as pessoas possam influenciar os tomadores de decisões, fazendo com que suas reivindicações sejam atendidas. Devido a essa possibilidade de autojustificação da sociedade como livre e autogovernada, a esfera pública tem constituído um elemento central para as sociedades modernas, a tal ponto que, mesmo onde é suprimida ou manipulada, necessita ser simulada.¹⁷⁹

Um fracasso que, segundo Taylor, ameaça esse processo democrático conduzido na esfera pública é a alienação do cidadão nas grandes sociedades. As pessoas sentem-se impotentes frente a uma máquina governamental indiferente às suas necessidades. Essa hipercentralização afeta a esfera pública, levando a que o debate nacional mostre-se impermeável às opiniões locais. Para Taylor, o remédio para tal situação consiste em permitir que certas funções do governo sejam exercidas em um nível mais local. O modelo por ele proposto é o de aninhamento de esferas públicas menores em outras maiores. Discussões regionais, mesmo de partidos políticos e de movimentos sociais, podem integrar-se em outras

¹⁷⁹ TAYLOR, 2000, p. 277.

esferas de discussão, de tal modo que suas opiniões alcancem a pauta nacional. Portanto, enquanto o paradigma original do século XVIII apresentava a esfera pública como um espaço unitário, claramente diferenciado do sistema político, Taylor argumenta em favor de uma multiplicidade de esferas públicas aninhadas em outras, as quais interagem com o sistema político de maneira porosa.¹⁸⁰

Outro fracasso considerado por Taylor é a fragmentação política, entendida como expressão de rupturas no interior da sociedade, decorrentes, entre outros, da desigualdade social e da falta de reconhecimento. O autor explica que grupos menos favorecidos ou não reconhecidos culturalmente, ao perceberem seus interesses negligenciados, não podem se compreender como membros pertencentes a uma comunidade política comum. Quanto maior a fragmentação, menor a possibilidade de mobilizar maiorias democráticas em torno de questões de interesse comum, afinal, a exclusão alimenta uma visão atomista da realidade, de acordo com a qual a sociedade é formada por indivíduos desinteressados e talvez até malévolos em relação aos grupos excluídos. Surge daí uma política que ignora a importância de projetos políticos em torno de alguma concepção do bem geral. As pessoas podem se sentir ligadas em alguns projetos, como no caso de minorias étnicas ou religiosas, mas trata-se apenas de agrupamentos parciais que não envolvem toda a sociedade.¹⁸¹ Disso conclui-se que, mesmo em sociedades liberais, ideais comunitários sejam necessários para assegurar a participação e o interesse das pessoas.

Um dos maiores equívocos de teorias liberais recentes, analisa Taylor, está em seu atomismo metodológico, que postula a sociedade como uma associação de indivíduos cada qual com uma concepção própria de boa vida a ser facilitada por um Estado neutro. Recorrendo à linguística, o filósofo argumenta que o pensamento apenas pode existir a partir de um contexto mais amplo, um pano de fundo que forneça a “dimensão do significado” dos pensamentos.¹⁸² Esse pano de fundo não pode ser localizado em indivíduos isolados, mas apenas em situações de intercâmbios contínuos. A linguagem e, em decorrência, o próprio pensamento apenas são possíveis a partir do *locus* dos intercâmbios comunicativos que ocorrem em cada comunidade linguística. Por isso, Taylor considera descartada a possibilidade de um atomismo metodológico. As concepções individuais de bem apenas são

¹⁸⁰ TAYLOR, 2000, p. 296-297.

¹⁸¹ TAYLOR, 2000, p. 298-300.

¹⁸² TAYLOR, 2000, p. 147. Seria impossível, por exemplo, encontrar os termos “gratificante” e “sofisticado” em um romance medieval, pois esse tipo de classificação não fazia parte do pano de fundo do período, não podendo ser utilizada pela linguagem e nem mesmo estar presente no pensamento, o qual depende das bases linguísticas de um dado contexto. Como sentença Taylor, “num sentido forte, certos pensamentos são impossíveis em certas circunstâncias”. TAYLOR, 2000, p. 148.

boas e satisfatórias por causa do pano de fundo de cada cultura. Ela perpassa, garante e até mesmo justifica as concepções da boa vida das pessoas individualmente; sendo por isso um bem público, que não pode ser obtido senão por intermédio de um grupo.¹⁸³

Em termos práticos, Taylor defende ser imprescindível para uma sociedade democrática estabelecer uma concepção comum de bem, de boa vida. Para tal, faz-se necessário incorporar no debate público questões como identidade e comunidade ou, mais precisamente, o tema do patriotismo. Uma “sociedade livre”, no sentido de não-despótica, deve substituir a coerção por uma espécie de autoimposição, em que os cidadãos voluntariamente aderem a determinada comunidade histórica e política.¹⁸⁴ Taylor entende que o autointeresse, no qual está calcado o argumento liberal, jamais será suficiente para engendrar uma efetiva mobilização coletiva contra déspotas potenciais. É preciso haver um interesse pelo bem-comum, em termos taylorianos, um sentimento patriótico.¹⁸⁵ Essa “tese republicana”, continua o autor, que vincula patriotismo e liberdade (inclusive liberdades negativas em formas mais amplas), contrapõe-se profundamente ao liberalismo procedimental, o qual, ao não aceitar a possibilidade de uma concepção de bem mantida e aceita por toda a sociedade, paradoxalmente rejeita a possibilidade de uma sociedade livre, pois “a condição essencial do regime livre (não despótico) é que os cidadãos tenham uma identificação patriótica mais profunda”.¹⁸⁶

A importância do patriotismo para a esfera pública está em que, sem um envolvimento afetivo por parte da sociedade como um todo, não há razão para ouvir o que grupos minoritários e/ou marginalizados têm a dizer. O sentimento patriótico, por estar baseado na identificação com outras pessoas em torno de empreendimentos comuns, permite a constituição de uma esfera pública porosa às demandas dos diversos grupos sociais. Em uma sociedade em que cada um apenas tivesse interessado em seu próprio plano de vida, como pressupõem as teorias liberais, as pessoas não veriam sentido em ouvir o ponto de vista do

¹⁸³ TAYLOR, 2000, p. 152-153.

¹⁸⁴ TAYLOR, 2000, p. 208-209.

¹⁸⁵ TAYLOR, 2000, p. 204, 208, 210-219. “O patriotismo está em algum lugar entre a amizade ou o sentimento familiar, de um lado, e a dedicação altruísta, do outro. Esta última não cuida do particular: inclino-me a agir pelo bem de todos em qualquer lugar. Aquela me vincula com pessoas particulares”. TAYLOR, 2000, p. 204.

¹⁸⁶ TAYLOR, 2000, p. 208-209. É possível que um regime liberal incorpore a importância do patriotismo, admite Taylor. Imagine-se, no entanto, que como valores comuns de um determinado regime liberal patriótico tenha-se simplesmente os dos regimes de direito (direitos individuais, tratamento igualitário, etc.). Ficaria de fora aquilo que constitui o bem central da tradição republicana: o autogoverno participativo. As teorias antigas não estavam interessadas em direitos individuais, importando o autogoverno dos cidadãos, essência da república. Segundo Taylor, os liberais procedimentais tendem a conceber o autogoverno como simples instrumento para um regime de direito igualitário. “Com efeito, tratá-lo como o trata a tradição republicana, que o vê como essencial a uma vida de dignidade, como sendo em si o bem político mais elevado, nos faria ultrapassar as fronteiras do liberalismo procedimental”. TAYLOR, 2000, p. 216.

outro. Ademais, como poderia haver uma aceitação das regras e decisões estabelecidas por uma comunidade política se não houvesse algum tipo de vínculo entre as pessoas? Para Taylor, em uma comunidade integrada afetivamente, as pessoas sentem-se motivadas a participar do processo político porque sabem que são ouvidas e valorizadas, mesmo quando suas exigências não podem ser atendidas. À medida que a escuta ocorre na relação de cada meta com os propósitos comuns da sociedade, a recusa da reivindicação de um grupo pode ser coerente com o fato de ele ter sido ouvido.¹⁸⁷

O liberalismo igualitário, assim como é defendido por Rawls, por exemplo, não é capaz de promover o reconhecimento e a valorização de grupos marginalizados, assevera Taylor.¹⁸⁸ Sua crítica multiculturalista consiste na alegação de que a defesa dos direitos iguais de maneira independente da raça, da etnia, do sexo ou da religião, por ser insensível às diferenças existentes entre as pessoas, pode corroborar para a imposição de valores dos grupos dominantes.¹⁸⁹ De acordo com Taylor, em diversos países, há grupos excluídos e discriminados – imigrantes, mulheres, homossexuais e negros – para os quais não é suficiente uma política igualitária de direitos. Esses grupos demandariam um reconhecimento público de suas identidades culturais, de modo a serem tratados pelas instituições e políticas de acordo com suas diferenças, ainda que sob um pano de fundo igualitário.¹⁹⁰ Uma política de reconhecimento igualitário, necessária nas atuais sociedades cada vez mais multiculturalistas, possibilita, na perspectiva de Taylor, a existência de uma esfera pública sensível às opiniões dos diferentes grupos sociais, cujo processo discursivo culminaria em decisões genuinamente democráticas.¹⁹¹ A importância de uma esfera pública porosa às demandas de diferentes

¹⁸⁷ TAYLOR, 2000, p. 294.

¹⁸⁸ A exigência de reconhecimento tem se tornado recorrente no pensamento político contemporâneo devido, segundo Taylor, à relação que se tem identificado entre identidade e reconhecimento. A identidade humana é formada através do reconhecimento, de sua falta ou mesmo de um reconhecimento distorcido e inferiorizante. O reconhecimento devido não é apenas uma questão de gentileza, assevera o autor, mas uma necessidade vital. TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, Charles et alii. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 45-94. à p. 45-46.

¹⁸⁹ Há liberalismos “ignorantes”, escreve Taylor, que, sem admiti-lo, refletem culturas específicas: seu particularismo encontra-se disfarçado sob a alegação do universalismo. TAYLOR, 1998, p. 64. Nas palavras de Álvaro de Vita, “como o liberalismo igualitário é ‘cego a diferenças’, os adeptos do multiculturalismo o acusam de promover ou corroborar para a imposição da cultura dominante sobre grupos minoritários”. VITA, Álvaro de. Liberalismo igualitário e multiculturalismo. *Lua Nova*, n. 55-56, 2002. p. 5-27. à p. 7.

¹⁹⁰ À medida que uma política da diferença implica denúncias de discriminação e uma recusa frente à negação de cidadania plena, ela coincide com o princípio da igualdade universal. Segundo Taylor, a base universalista sobre a qual a política de reconhecimento encontra-se assentada se expressa na compreensão de que “*todas as pessoas* devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas”. TAYLOR, 1998, p. 58. A exigência de universalidade estimula, dessa forma, o reconhecimento da especificidade. TAYLOR, 1998, p. 59.

¹⁹¹ Taylor propõe os seguintes critérios para a avaliação de uma decisão como genuinamente democrática ou não: é preciso considerar a) se as pessoas se percebem como pertencentes a uma comunidade que partilha certos propósitos, b) se os vários grupos de cidadãos são ouvidos, podendo impactar o debate e c) se a decisão daí oriunda é da preferência da maioria das pessoas. TAYLOR, 2000, p. 294.

grupos da sociedade é também ressaltada por Jürgen Habermas, especialmente em seus escritos mais recentes. Sua concepção discursiva de esfera pública constitui o último tema deste capítulo.

2.3 A esfera pública discursiva

A concepção habermasiana de esfera pública, conforme desenvolvida, especialmente, em sua obra *Mudança estrutural da esfera pública*, é amplamente tomada como ponto de partida para as atuais discussões sobre o conceito.¹⁹² Desde essa obra seminal, Habermas apresentou diversas reformulações, reflexo, dentre outras, de mudanças políticas, de críticas dirigidas a seu modelo¹⁹³ e de um novo quadro teórico a partir do qual a esfera pública pôde ser situada como um campo intermediário entre duas dimensões societárias: o mundo da vida e o mundo sistêmico.¹⁹⁴ Nesta última parte do capítulo, a apresentação do modelo discursivo de esfera pública seguirá este desenvolvimento do pensamento de Habermas, tomando como foco três momentos: o diagnóstico de uma esfera pública anulada pela mídia (2.3.1), importantes revisões teóricas (2.3.2) e a função atribuída, desde uma perspectiva procedimental e deliberativa de democracia, a uma sociedade civil ancorada no mundo da vida (2.3.3). Por fim, especialmente a partir de escritos recentes de Habermas sobre o tema da religião, busca-se diferenciar a concepção discursiva de esfera pública das perspectivas liberal e republicana anteriormente apresentadas (2.3.4).

¹⁹² Eis alguns exemplos: CALHOUN, Craig (Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge/London: MIT Press, 1992; ERIKSEN, 2005, p. 341-363; MAIA, Rousiley; CASTRO, Maria Céres Pimenta Spínola (Orgs.). *Mídia, esfera pública e identidades coletivas*. Belo Horizonte: UFMG, 2006; NEIDHARDT, Friedhelm (Hg.). *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994; PINTER, Andrej. Public Sphere and History: Historians' Response to Habermas on the "Worth" of the Past. *Journal of Communication Inquiry*, v. 28, p. 217-232, 2004.

¹⁹³ Para um apanhado das principais críticas dirigidas contra a concepção habermasiana de esfera pública, ver, por exemplo: FRASER, Nancy. Theorie der Öffentlichkeit. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Hrsg.). *Habermas-Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2009. p. 148-155; LOSEKANN, Cristiana. A esfera pública habermasiana, seus principais críticos e as possibilidades do uso deste conceito no contexto brasileiro. *Pensamento Plural*, Pelotas, v. 4, p. 37-57, jan./jun. 2009. Entre os críticos de Habermas, podem ser citados Axel Honneth, Charles Taylor, Ernst Tugendhat, John Rawls, Karl Otto Apel, Seyla Benhabib, Niklas Luhmann, Richard Rorty, entre outros. BOLADERAS, Margarita. *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*. Madrid: Tecnos, 1996. p. 150-188; HORSTER, Detlef. *Jürgen Habermas: eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. p. 71-86.

¹⁹⁴ A diferenciação entre sistema e mundo da vida é sistematicamente desenvolvida em HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. 3. ed. v. 2: Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1992. p. 161-280; mas ela já havia sido feita em escritos anteriores como em HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1994. p. 93-106.

2.3.1 Gênese e transformação da esfera pública

Habermas descreve a esfera pública como um fenômeno moderno que teve origem junto à sociedade civil burguesa¹⁹⁵ de países como a Inglaterra, a França e a Alemanha. Conforme desenvolvido em sua obra *Mudança estrutural da esfera pública*,¹⁹⁶ com a expansão do capitalismo mercantil, as atividades econômicas deixaram de pertencer ao âmbito exclusivo da casa e surgem à luz de uma esfera pública, como questão de interesse geral. A fim de discutir as intervenções políticas, os impostos e as leis de comércio a serem instituídas nesse âmbito privado – mas publicamente relevante – da economia, constituía-se uma esfera pública à qual as pessoas se dirigiam para exigir do poder político um governo publicamente legitimado.¹⁹⁷ Pela primeira vez, a partir da metade do século XVII, registra-se o uso de termos como publicidade e opinião pública, através dos quais se denotava a compreensão de que tudo “o que é submetido ao julgamento do público ganha ‘publicidade’”.¹⁹⁸

Inicialmente, essa “esfera das pessoas privadas reunidas em um público”¹⁹⁹ emergiu na forma de uma esfera pública literária. Em cafés, salões e associações, por meio da imprensa e de encontros diretos, formava-se uma densa rede comunicativa voltada para a discussão crítica de manifestações artísticas e literárias.²⁰⁰ A vida associativa que surge nesse período (associações culturais, sociedades de leitura, comunidades comensais, etc.) caracterizava-se, entre outros, pela igualdade entre os membros, pela discussão livre e pela decisão por maioria.²⁰¹ Para Habermas, apesar do exclusivismo dessas sociedades burguesas, elas ofereceram as bases para um futuro igualitarismo no nível da política. Nelas, gestava-se uma consciência política que, contra a hierarquia típica do mundo feudal, articulava a concepção de leis genéricas, fundadas em uma opinião pública formada a partir dos melhores argumentos.²⁰²

¹⁹⁵ A sociedade civil burguesa é compreendida nesse contexto como a esfera da troca de mercadorias e do trabalho social. A concepção habermasiana de sociedade civil como dimensão institucional do mundo da vida seria apenas desenvolvida em análises posteriores (Cf. tópico 2.3.3 deste capítulo).

¹⁹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

¹⁹⁷ HABERMAS, 2003b, p. 27-40.

¹⁹⁸ HABERMAS, 2003b, p. 41.

¹⁹⁹ HABERMAS, 2003b, p. 42.

²⁰⁰ HABERMAS, 2003b, p. 44-46.

²⁰¹ HABERMAS, 2003b, p. 51-53.

²⁰² HABERMAS, 2003b, p. 68-74.

O processo de politização da esfera pública ocorre durante o século XVIII. Progressivamente, ela é instituída como princípio organizatório da política. Seu *status* normativo consistia em intermediar o poder estatal e a sociedade burguesa, com suas necessidades. Os grandes códigos jurídicos, adotados a partir do final do século XVIII, não apenas representavam os interesses da sociedade burguesa, mas também surgiram em seu meio. Questões como a propriedade privada e as liberdades básicas de contrato e de empreendimento passaram pelo debate público antes de serem definidas.²⁰³ As novas leis, baseadas na igualdade e na liberdade, refletiam aquelas do livre mercado, em que o preço, a oferta e a procura escapam à influência individual, mas dependem de iniciativas privadas. O princípio da igualdade, determinante tanto para a nova configuração do Estado quanto para essa esfera pública de leitores e de proprietários, ancorava-se no pressuposto de que qualquer um poderia se tornar um burguês e, por extensão, um cidadão politicamente influente.²⁰⁴

A decadência desse espaço de geração legítima do poder vem ocorrendo, de acordo com Habermas, desde o século XIX, como resultado da expansão das relações econômicas de mercado e da ascensão da “esfera do social”, segundo a concepção arendtiana. Dissolvem-se os limites entre o Estado e a sociedade: o Estado, por um lado, intervém cada vez mais no setor do intercâmbio de mercadorias e do mercado social, e empresas e corporações da sociedade, por outro lado, buscam determinar os rumos da política através de acordos omitidos à população. O debate público de argumentos – que subsiste apenas na forma de uma apresentação formal de posições sem a busca de consensos – cede lugar à concorrência de interesses privados. As leis do mercado invadem os processos comunicativos e os transformam em bens de consumo. Ocorre uma passagem “do público pensador de cultura ao público consumidor de cultura”,²⁰⁵ cada vez mais influenciado pelos meios de comunicação de massa.²⁰⁶

²⁰³ HABERMAS, 2003b, p. 93-99.

²⁰⁴ HABERMAS, 2003b, p. 99-109. Sob a igualdade, não há privilegiados *a priori* na articulação das decisões. As diferentes posições são avaliadas a partir dos argumentos que as sustentam, o que propicia a geração de uma opinião pública racionalmente acordada. Contrariamente à simples opinião – originariamente compreendida como o juízo incerto ou a consideração coletiva questionável em seu cerne – a opinião pública, que em Rousseau, por exemplo, ainda encerrava o sentido de um consenso geral baseado nos costumes e no bom-senso, adquire, no século XVIII, o significado preponderante de um julgamento argumentativamente estabelecido, de uma opinião que, através da discussão crítica, pode ser aceita como racional e verdadeira. HABERMAS, 2003b, p. 110-126. A tarefa de formação da opinião pública para a fundamentação do poder equivalia, segundo Habermas, à função atribuída à esfera pública. Para o autor, a configuração teórica dessa compreensão da esfera pública burguesa teria encontrado expressão no princípio de publicidade da filosofia kantiana, a qual relaciona a política à moral e a verdade ao consenso. HABERMAS, 2003b, p. 126-142.

²⁰⁵ HABERMAS, 2003b, p. 189.

²⁰⁶ HABERMAS, 2003b, p. 169-212.

A imprensa, ao se comercializar, torna-se manipulável, de maneira a privilegiar a difusão de interesses particulares na esfera pública, no intuito de promover sua aclamação geral. Os espectadores são conduzidos pela falsa consciência da possibilidade de uma formação livre da opinião, não obstante o caráter publicitário da esfera pública, que não permite a discussão, mas tão somente a identificação com acordos pré-definidos. A função crítica da publicidade, assim constata Habermas, foi substituída por uma função demonstrativa (ideias são apresentadas ao público, mas não discutidas por ele) e manipulativa (a opinião pública, especialmente no que se refere às preferências de consumo e ao comportamento político, é direcionada rumo a resultados previamente determinados). Nesse contexto, o próprio conceito de opinião pública é ressignificado. Como objeto de pesquisa da Psicologia Social, o termo passa a ser predominantemente concebido como uma opinião ou comportamento dominante entre as massas ou entre grupos específicos, desvinculado da noção de um uso público da razão.²⁰⁷

Ao final da obra, Habermas anuncia de modo sucinto algumas respostas teóricas frente ao diagnóstico da decadência da esfera pública, com as quais ele se ocuparia em estudos futuros. O autor aponta para a possibilidade de “*racionalização do exercício do poder social e político*”²⁰⁸ através de uma esfera pública “concretizada em sua intencionalidade crítica”.²⁰⁹ Distingue, para tanto, entre duas tendências divergentes presentes no processo de comunicação na esfera pública: uma crítica e outra manipulativa que, em sua posterior teoria da ação comunicativa, seriam vislumbradas a partir das dimensões sistêmica e de mundo da vida. Além disso, tendo em vista a dissolução de um público homogêneo e a organização de pessoas privadas em torno de interesses de grupo, Habermas considera a possibilidade de uma comunicação crítica em “esferas públicas internas às organizações”.²¹⁰ O processo comunicativo conduzido em partidos e outras associações da sociedade atingiria, dessa maneira, as negociações das organizações entre si e com o Estado.²¹¹ O papel de uma sociedade civil organizada e politicamente ativa fica aqui intuído.

²⁰⁷ HABERMAS, 2003b, p. 274-283.

²⁰⁸ HABERMAS, 2003b, p. 270.

²⁰⁹ HABERMAS, 2003b, p. 271.

²¹⁰ HABERMAS, 2003b, p. 287.

²¹¹ HABERMAS, 2003b, p. 269-270, 287-288.

2.3.2 Principais reformulações teóricas

Ao contrapor o ideal da esfera pública burguesa à sua decadência nas sociedades de massa, Habermas oferecia um instrumental crítico-teórico para a análise dos atuais processos de formação da opinião pública. Como observa Adorno algum tempo após a publicação de *Mudança estrutural da esfera pública*, o conceito de esfera pública, conforme apresentado por Habermas, possui uma natureza crítica, inseparável da noção de democracia, pois apenas sob a garantia de um Estado democrático é possível a constituição de uma esfera pública e, por outro lado, somente quando os assuntos políticos são tornados públicos entre os cidadãos, é possível a instituição da democracia.²¹² Esse caráter crítico-normativo da esfera pública, principalmente por estar ligado a um fenômeno da classe burguesa europeia em uma leitura demasiado idealizada, é muitas vezes apontado como falho pelos críticos de Habermas. Em um novo prefácio à obra *Mudança estrutural*,²¹³ marco para a autocrítica habermasiana,²¹⁴ o autor admite que, se tivesse considerado a existência de outras esferas públicas e os processos de exclusão da esfera pública dominante, sua análise teria assumido outros contornos, mas ressalta que suas principais teses podem ser mantidas.²¹⁵

Possivelmente, a maior revisão teórica efetuada por Habermas consiste na relativização da tese a respeito da mudança da esfera pública de um espaço de discussão crítica para um espaço determinado pelo poder dos meios de comunicação de massa. Não se nega que, por meio da seleção de temas e de contribuições, os meios de comunicação sejam

²¹² ADORNO, Theodor. Meinungsforschung und Öffentlichkeit. In: ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften*. Band 8: Soziologische Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972. p. 532-537.

²¹³ HABERMAS, Jürgen. Vorwort zur Neuauflage 1990. In: HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. p. 11-50.

²¹⁴ AVRITZER; COSTA, 2004, p. 708-710; LUBENOW, Jorge Adriano. A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 10, p. 103-123, 2007. à p. 110-112.

²¹⁵ HABERMAS, 1990, p. 15-18. Também a questão da exclusão das mulheres não havia recebido a atenção devida, admite Habermas. A crescente literatura feminista tem demonstrado que o caráter patriarcal da esfera pública não se restringe à esfera familiar. Pelo contrário, a exclusão das mulheres foi e ainda tem sido constitutiva para a esfera pública, e isso não apenas no sentido de ser dominada por homens, mas também no sentido de que suas estrutura e relação para com a esfera privada têm sido determinadas pelas relações desiguais de gênero. Em referência à crítica de Carol Peteman, que demonstra ceticismo quanto às possibilidades de integração das mulheres em uma esfera pública determinada pelas características da esfera privada, a qual é simplesmente excluída da agenda de discussão pública, Habermas aponta para o fato de que movimentos de pessoas excluídas, como o feminista, têm contribuído para transformações da esfera pública e que as tensões que ganham relevância na esfera pública liberal deveriam ser mais claramente descritas como potenciais para uma autotransformação. HABERMAS, 1990, p. 18-20. Sobre a crítica feminista a respeito da restrição da concepção de discussão democrática à argumentação racional: FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: a Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: CALHOUN, Craig (Org.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 109-142; YOUNG, Iris Marion. Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001. p. 365-386.

capazes de influenciar os fluxos comunicativos de uma sociedade. Em questão está o diagnóstico de que, em uma sociedade de massas, as pessoas teriam se transformado em meras privatistas e consumidoras de entretenimento.²¹⁶ A constatação unilinear de uma cultura argumentativa a uma cultura privada de consumidores é vista agora por Habermas como demasiado simplista. Não se deveria ignorar o potencial crítico de uma sociedade de massas, ele ressalta: “naquela época, avalei muito pessimistamente a capacidade de resistência e, acima de tudo, o potencial crítico de um público de massa pluralista e amplamente diferenciado internamente, cujos costumes culturais vêm desvencilhando-se das restrições de classe”.²¹⁷ Disso resulta que uma distinção entre processos genuínos de comunicação pública e processos de comunicação subvertidos pelo poder se faça necessária. O ensejo de uma publicidade crítica é possível, salienta Habermas, e isso não apenas através de partidos e associações de interesse democratizadas.²¹⁸ O mundo da vida desempenha um papel fundamental nesse sentido, como o autor pôde explicitar por meio de um quadro teórico modificado.

A teoria da ação comunicativa de Habermas permitiu que o tema da esfera pública fosse vislumbrado de modo diferente. O caráter normativo da esfera pública pôde ser situado em um nível mais profundo, ele explica, a saber, no potencial racional intrínseco às práticas comunicativas diárias. Essa perspectiva remove a necessidade de se fundamentar a normatividade da esfera pública a partir dos valores burgueses de uma época específica. De acordo com o autor, o mundo da vida – definido como a dimensão da sociedade centrada em uma prática comunicativa cotidiana e estruturada através de tradições culturais, de identidades socialmente constituídas e de arranjos institucionais²¹⁹ – é capaz de gerar fluxos comunicativos legitimadores do processo democrático.²²⁰ O potencial solidário e sociointegrativo que emana da interação comunicativa oferece uma alternativa frente ao processo de colonização do mundo da vida operado pelo sistema, ao permitir uma integração social não apenas orientada pelo dinheiro e pelo poder. Nas palavras de Habermas,

²¹⁶ HABERMAS, 1990, p. 27-30.

²¹⁷ HABERMAS, 1990, p. 30: „Die Resistenzfähigkeit und vor allem das kritische Potenzial eines in seinen kulturellen Gewohnheiten aus Klassenschranken hervortretenden, pluralistischen, nach innen weit differenzierten Massenpublikums habe ich seinerzeit zu pessimistisch beurteilt“.

²¹⁸ HABERMAS, 1990, p. 31-33.

²¹⁹ O mundo da vida, portanto, “[...] não constitui uma organização à qual os indivíduos pertençam como membros, nem uma associação à qual se integrem, nem uma coletividade composta de membros singulares. A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um *jogo conjunto*, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática”. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 100.

²²⁰ HABERMAS, 1990, p. 33-44.

uma mudança democrática radical do processo de legitimação tem em vista um novo balanço entre as forças da integração social, de maneira que o poder sócio-integrativo da solidariedade – a “força de produção da comunicação” – possa prevalecer sobre os “poderes” de outras duas fontes de controle, isto é, o dinheiro e o poder administrativo, e, dessa forma, exitosamente impor as demandas do mundo da vida orientadas pela prática.²²¹

O poder social integrativo da ação comunicativa situada em mundos da vida particulares não é automaticamente transposto para procedimentos democráticos de governo. Habermas assinala que isso é especialmente verdade em sociedades pós-tradicionais, nas quais convicções particulares não são compartilhadas por todos. Por isso, é importante que a formação democrática da opinião e da vontade esteja baseada em processos próprios e não na moralidade dos cidadãos, de maneira que a legitimidade de uma decisão seja resultado da deliberação de todos, mas não necessariamente corresponda à vontade de todos. De acordo com a abordagem ético-discursiva habermasiana, a troca de argumentos e contra-argumentos apresenta-se como o melhor meio para a resolução de questões prático-morais. Esse processo discursivo, pelo qual é possível chegar a um acordo sobre a maneira como se quer viver em sociedade, não necessita centrar-se em questões morais relativas à boa vida; e, no entanto, Habermas admite que toda compreensão de justiça é de alguma maneira determinada por um julgamento moral.²²²

A efetividade do processo discursivo, especialmente em democracias de massa, depende, segundo Habermas, da institucionalização do debate racional. É preciso haver garantias institucionais para a legitimidade do processo discursivo de formação da opinião e da vontade políticas, as quais assegurem a inclusão de todas as partes afetadas, sua igualdade e livre interação, sem que tópicos de discussão sejam restringidos. Não obstante, Habermas afirma que o conteúdo normativo de um conceito discursivo de democracia não deve estar restrito a arranjos institucionais. O processo democrático de formação da vontade deve ser facilitado constitucionalmente, mas não pode ser formalmente organizado em sua totalidade. É importante que ele seja oriundo da livre interação entre os membros de uma sociedade e que assim canalize os fluxos comunicativos provenientes do mundo da vida.²²³ Apesar desse ancoramento na base social do mundo da vida e da sociedade civil, Habermas mantém a ideia

²²¹ HABERMAS, 1990, p. 36: „Eine radikaldemokratische Veränderung des Legitimationsprozesses zielt ab auf eine neue Balance zwischen den Gewalten der gesellschaftlichen Integration, so daß sich die sozialintegrative Kraft der Solidarität – die ‚Produktivkraft Kommunikation‘ – gegen die ‚Gewalten‘ der beiden anderen Steuerungsressourcen, Geld und administrative Macht, durchsetzen und damit die an Gebrauchswerten orientierten Forderungen der Lebenswelt zur Geltung bringen kann“.

²²² HABERMAS, 1990, p. 36-40.

²²³ O que significa que, além garantias institucionais de um Estado constitucional, a esfera pública necessita do apoio de tradições culturais e de padrões de socialização dados por uma cultura política de uma população acostumada com a liberdade. HABERMAS, 1990, p. 45-46.

não pouco criticada, como será visto no próximo capítulo, de que a esfera pública não se refere diretamente ao governo de uma sociedade.²²⁴ Em suas palavras, “discursos não governam. Eles geram um poder comunicativo que não pode substituir o poder administrativo, mas tão somente influenciá-lo”.²²⁵

2.3.3 Sociedade civil e esfera pública

Como visto, dois processos entrecruzam-se na esfera pública: por um lado, a geração comunicativa da legitimidade do poder e, por outro, a geração de lealdade a imperativos dominantes e de demandas consumistas através do poder manipulativo dos meios de comunicação de massa. À sociedade civil, que Habermas define em termos gerais como o conjunto de associações voluntárias existentes fora do âmbito do Estado e da economia, formado, entre outros, por igrejas, associações culturais, clubes de esporte e de lazer, sociedades de debate, partidos políticos e sindicatos,²²⁶ é atribuído o papel de canalização de interações comunicativas democráticas. A pergunta pelas possibilidades de uma efetiva influência por parte da sociedade civil em uma esfera pública dominada pelos meios de comunicação de massa não pode receber uma resposta definitiva, afirma Habermas, uma vez que “há considerável evidência em favor de que o potencial democrático de uma esfera pública, cuja infraestrutura é marcada por crescentes restrições seletivas impostas pelos meios eletrônicos de comunicação de massa, é ambivalente”.²²⁷

Em *Direito e Democracia*, Habermas explicita mais detalhadamente como os fluxos comunicativos das interações cotidianas podem influenciar a política através da esfera pública e a partir da sociedade civil, e como a vontade coletiva é considerada nas instâncias decisórias. Descreve-se a esfera pública como “[...] uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos”.²²⁸ Qualquer encontro que se alimente da liberdade comunicativa encontra-se em uma esfera pública, a qual é, portanto, constituída através da linguagem. De acordo com

²²⁴ HABERMAS, 1990, p. 41-43.

²²⁵ HABERMAS, 1990, p. 44: „Diskurse herrschen nicht. Sie erzeugen eine kommunikative Macht, die die administrative nicht ersetzen, sondern nur beeinflussen kann“.

²²⁶ HABERMAS, 1990, p. 46.

²²⁷ HABERMAS, 1990, p. 49: „Vieles spricht dafür, daß das demokratische Potenzial einer Öffentlichkeit, deren Infrastruktur von den wachsenden Selektionszwängen der elektronischen Massenkommunikation geprägt ist, ambivalent ist“.

²²⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. v. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a. p. 92.

Habermas, tal afirmação implica uma generalização de esferas públicas episódicas – ainda muito ligadas a espaços concretos de interação – rumo à possibilidade da tomada de decisões de maneira independente de interações específicas.²²⁹

A esfera pública permite uma mediação entre o mundo da vida e o sistema político. O mundo da vida, centrado na interação comunicativa cotidiana através da qual os sujeitos envolvidos buscam o entendimento mútuo,²³⁰ oferece o pano de fundo no qual a esfera pública encontra-se enraizada através da sociedade civil. De um lado, a sociedade civil amplia a infraestrutura comunicativa do mundo da vida e, por outro, canaliza os problemas da vida cotidiana para a esfera pública. Fundada na estrutura comunicativa do mundo da vida, a esfera pública política não pode ser entendida como simples espaço para depósito de problemas. Segundo Habermas, ela tem a função de tematizá-los, problematizá-los e mesmo dramatizá-los de maneira eficaz e convincente a fim de que sejam elaborados pelo complexo parlamentar. Por isso, ela pode ser descrita como uma “caixa de ressonância”, como um “sistema de alarme”, que permite ao sistema político tomar conhecimento dos problemas existentes no mundo da vida.²³¹

A problematização dos problemas na esfera pública tem por objetivo, assim como no mundo da vida, a elaboração de consensos. Esse processo de formação da opinião pública não pode ser medido estatisticamente, pois não diz respeito a uma soma de opiniões individuais, mas sim à formação de uma opinião conjunta. Essa opinião é articulada a partir de uma controvérsia que alcança um número não muito restrito de pessoas, as quais, de modo mais ou menos racional, e através de propostas, informações e argumentos sobre temas específicos, discutem questões de interesse da sociedade para, a partir desse processo, concederem seu assentimento a determinado posicionamento. A “qualidade” de uma opinião pública depende, portanto, de seu processo de formação. De acordo com Habermas, uma esfera pública anulada pelo poder não permite a ocorrência de “discussões fecundas e esclarecedoras”.²³²

A respeito da possibilidade de influência da opinião pública sobre o sistema político, Habermas escreve que, enquanto forma de regulação de interações através da convicção ou da

²²⁹ “Quanto mais elas [as esferas públicas] se desligam de sua presença física, integrando também, por exemplo, a presença virtual de leitores situados em lugares distantes, de ouvintes ou espectadores, o que é possível através da mídia, tanto mais clara se torna a abstração que acompanha a passagem da estrutura espacial das interações simples para a generalização da esfera pública”. HABERMAS, 2003a, p. 93.

²³⁰ Habermas define como comunicativas aquelas “[...] interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade”. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 78.

²³¹ HABERMAS, 2003a, p. 91.

²³² HABERMAS, 2003a, p. 94.

persuasão, a influência ocorre, por exemplo, quando pessoas ou instituições que gozam de determinada reputação conseguem em alguma medida determinar as convicções de outras pessoas, sem necessitarem comprovar suas competências ou dar explicações. No caso da esfera pública, o alcance da influência depende de fatores diversos como a organização dos atores sociais, o alcance da mídia e a influência já existente no âmbito de esferas públicas específicas. No entanto, a influência política alcançada pelos atores sociais sobre a comunicação pública depende, em última instância, do convencimento e do assentimento do público leigo; pois, mesmo que possa ocorrer uma manipulação das opiniões públicas, elas não podem ser obtidas à força.²³³

A função da esfera pública consiste em captar e tematizar os problemas que atingem a sociedade de modo geral. Para que possa desempenhar essa função, ela necessita, segundo Habermas, ser gestada a partir das pessoas diretamente atingidas pelos problemas. Além da religião, da arte e da literatura, são os contextos comunicacionais da vida privada os que dispõem de uma linguagem existencial capaz de expressar esse sofrimento. A efetividade do processo deliberativo depende, portanto, da organização de espaços comunicativos “de baixo para cima”. Sobrecargas oriundas, por exemplo, de falhas do sistema de prestação de serviços entre Estado e sociedade são inicialmente interpretadas de maneira privada, no âmbito do mundo da vida; somente então alcançam formas mais complexas, abstraídas das interações simples. Os impulsos da esfera pública são, portanto, retirados da assimilação privada realizada dos problemas sociais na forma como repercutem em biografias particulares.²³⁴ Os canais de comunicação da esfera pública atrelam-se às redes de interação que ocorrem entre familiares, amigos, vizinhos, colegas de trabalho, etc., fazendo com elas sejam ampliadas e abstraídas, não, contudo, eliminadas, “de modo que a orientação pelo entendimento, que prevalece na prática cotidiana, continua valendo também para uma *comunicação entre estranhos*, que se desenvolve em esferas públicas complexas e ramificadas, envolvendo amplas distâncias”.²³⁵

Em resumo, os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas são captadas, condensadas e transmitidas pela sociedade civil para a esfera pública. Os movimentos, organizações e associações que compõem a sociedade civil, os quais não são nem econômicas nem estatais, ancoram as estruturas comunicativas da esfera pública no mundo da vida, possibilitando que problemas particularmente vivenciados sejam tornados

²³³ HABERMAS, 2003a, p. 94-97.

²³⁴ HABERMAS, 2003a, p. 95-98.

²³⁵ HABERMAS, 2003a, p. 98.

questões de interesse geral. O sistema político, por sua vez, por meio de partidos e da atividade eleitoral dos cidadãos, conecta-se com a opinião formada na estrutura conversacional da esfera pública que, através da sociedade civil, estende suas raízes até o mundo da vida de uma sociedade.²³⁶ De acordo com Habermas, a sociedade civil, por estar vinculada aos domínios da vida privada, possui maior sensibilidade que o sistema político para a identificação de novos problemas. Temas recentes como o rearmamento atômico, riscos da energia nuclear, ameaças ecológicas, problemas de ordem econômica, questões feministas, consequências ligadas ao aumento da emigração, etc. não foram inicialmente levantadas pelo aparelho do Estado, mas sim por pessoas envolvidas, intelectuais e profissionais que conduziram esses temas para revistas, associações, grupos de profissionais, universidades, etc. Através dos meios de comunicação de massa, cuja atuação é controversa, torna-se possível que esses temas atinjam o grande público e que diferentes opiniões sejam confrontadas rumo à articulação de uma ideia comum sobre eles.²³⁷

2.3.4 Habermas: liberalismo, republicanismo e o tema da religião

Ao conjugar a soberania popular assentada na discursividade com procedimentos institucionalizados da formação da vontade política, a concepção de Habermas sobre a esfera pública faz uso de elementos tanto da concepção liberal quanto da republicana (e comunitarista) de política. Sua teoria do discurso, como esclarece o próprio autor, coincide com o modelo republicano à medida que concede um lugar central ao processo de formação de uma vontade comum – e isso sem compreender esse processo como algo secundário para a estruturação do Estado de Direito. Pelo contrário, para Habermas, direitos fundamentais precisam ser assegurados pelo Estado, de maneira a permitir que os pressupostos comunicativos não pouco exigentes do processo democrático sejam em alguma medida institucionalizados. De acordo com essa compreensão, os limites entre Estado e sociedade, como pretende a teoria liberal, ficam preservados; não obstante, a sociedade civil ancorada no mundo da vida, distinta tanto do sistema econômico quanto da administração pública, permite que a sociedade não seja reduzida à questão econômica. O pano de fundo cultural é importante, embora não determinante à medida que o processo democrático seja conduzido comunicativamente. Dessa forma, o processo político-deliberativo não se torna dependente de

²³⁶ HABERMAS, 2003a, p. 99-101.

²³⁷ HABERMAS, 2003a, p. 115-116.

alguma forma de cidadania coletiva, mas sim da institucionalização de determinados procedimentos e pressupostos comunicativos.²³⁸

A procedimentalidade é, como visto, importante característica da concepção liberal de esfera pública. Defende-se que o justo seja priorizado sobre o bem, de maneira que concepções particulares a respeito do bem não sejam tomadas como base para o Estado ou para os debates travados na esfera pública. A estrutura comunicativa da esfera pública, a fim de preservar a liberdade na execução de planos individuais de vida, deve ser constituída de maneira neutra frente às diferentes doutrinas a respeito do bem. Habermas admite a importância da primazia do justo sobre o bem, mas rejeita que princípios de justiça sejam independentes de qualquer tipo de compreensão a respeito da boa vida. No entanto, isso não torna Habermas um teórico comunitarista, pois sua ênfase não está no pano de fundo cultural *per se*, mas sim nas estruturas comunicativas articuladas a partir dele. Nesse sentido, o autor parece dar uma solução para o dilema identificado pelo paradigma da interculturalidade frente à proposta comunitarista:²³⁹ em uma posição extrema, como escreve Enrique Dussel, o comunitarismo não concebe a possibilidade do debate racional entre as tradições ou mesmo a tradução de uma tradição a outra,²⁴⁰ o que, no caso da esfera pública, acarretaria no fato de grupos provenientes de determinadas culturas estarem automaticamente excluídos do processo dialógico que idealmente ocorre em seu interior.

No que diz respeito ao tema específico da religião, Habermas ressalta que, ao se autolegitimar por meio de processos jurídicos gestados democraticamente, o Estado liberal é resultado de uma interação inclusiva e discursiva de seus cidadãos, de maneira que seus princípios constitucionais podem ser aceitos racionalmente sem a mediação de fundamentos pré-políticos como aqueles de caráter religioso. Como legisladores democráticos e não meros destinatários do direito, espera-se que as pessoas exerçam ativamente seus direitos de comunicação e participação, tencionando não apenas seus próprios interesses, mas também o bem comum. Embora a motivação para tal envolvimento não possa ser obtida por coação, o Estado liberal é capaz de produzir seus próprios pressupostos motivacionais, como mostra o

²³⁸ HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. *Lua Nova*, n. 36, p. 39-53, 1995.

²³⁹ O paradigma da interculturalidade pretende resolver o dilema entre o particularismo e universalismo, característico do debate liberal-comunitário, em favor de um lugar de encontro comum, dado pelo diálogo. O diálogo não assimétrico é visto como uma possibilidade de superação tanto de uma coexistência estanque quanto de imposições universalizantes. Como afirma Ramón Soriano, a interculturalidade representa uma terceira via entre uma modernidade abstrata universalista e uma pós-modernidade relativista. SORIANO, Ramón. *Interculturalismo: entre liberalismo e comunitarismo*. Andalucía: Almuzara, 2004.

²⁴⁰ DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 84-85.

exemplo de uma “política da memória” em diversos países. O modelo liberal de política, portanto, não apresenta deficiências internas, quer do ponto de vista cognitivo, quer do ponto de vista motivacional, Habermas conclui. No entanto, podem haver causas externas, como o avanço do mercado rumo à vida privada, capazes de esgotar a solidariedade da qual o Estado democrático depende. Frente a essas ameaças, fundamentos pré-políticos podem eventualmente desempenhar um papel importante.²⁴¹

Independentemente dessa possibilidade, tendo em vista o caráter universalista da política liberal, os interesses da comunidade religiosa não podem ser ignorados. Para Habermas, a generalização de uma visão de mundo secularizada é incompatível com a neutralidade ideológica do Estado. Para o autor, é de interesse do Estado liberal que se permita o livre acesso da multiplicidade de vozes da sociedade – inclusive religiosas – à esfera público-política, pois, caso contrário, poder-se-ia estar privando a sociedade de importantes reservas de sentido. Todavia, para que conteúdos religiosos possam adentrar a prática institucionalizada da deliberação política é necessário que eles passem anteriormente por um trabalho de tradução – tarefa a ser cooperativamente assumida tanto por cidadãos religiosos quanto por não-religiosos, uma vez que o ato cognitivo de adaptação em uma cultura de pluralismo não pode ser exigido apenas das pessoas religiosas. Na filosofia, tal consciência pós-secular toma forma na noção de pensamento pós-metafísico, o qual busca se manter aberto aos conteúdos de verdade das contribuições religiosas.²⁴²

²⁴¹ HABERMAS, Jürgen. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático? In: SCHÜLLER, Florian (Org.). *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. São Paulo: Idéias & Letras, 2007b.

²⁴² HABERMAS, Jürgen. Fé e saber. In: HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 135-154; HABERMAS, Jürgen. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, ano 14, n. 1, p. 1-25, 2006. Esse posicionamento de Habermas difere de escritos mais antigos nos quais a religião é percebida como um elemento arcaico a ser superado por meio da razão comunicativa. Tem se falado por isso em diferentes fases da abordagem habermasiana: SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Anotações sobre o tema da religião na nova sociedade pós-secular de Habermas. *Ethica*, Rio de Janeiro, ano 16, n. 2, p. 17-38, 2009; KRACHT, Hermann-Josef Große. Offene Fragen im Universum öffentlicher Gründe: Jürgen Habermas und die Öffentlichkeitsansprüche der Religionen. In: WENZEL, Knut; SCHMIDT, Thomas M. (Hrsg.). *Moderne Religion: theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2009. p. 55-91. Apesar da persistência de uma unidade sistemática ao longo dos escritos do autor, há importantes modificações, especialmente – como observa Hermann-Josef Große Kracht – no que tange à relação estabelecida entre Estado e religião. Em seus primeiros escritos, Habermas em geral prevê uma *superação* do papel exercido pela religião na sociedade através de uma racionalidade comunicativa. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. 4. ed. v. 1: Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1999. p. 249-284. Em uma segunda fase, o autor vislumbra a possibilidade de *coexistência*, expressa, por exemplo, no reconhecimento de que, ao menos enquanto equivalentes filosóficos adequados não forem encontrados, não se deveria procurar reprimir os “conteúdos semânticos inspiradores” das religiões: HABERMAS, 2002, p. 61. Em escritos mais recentes, a partir do reconhecimento de que o “racionalismo ocidental” weberiano se apresenta como um modelo excepcional tendo em vista o desenvolvimento mundial das culturas, Habermas tem apontado para a possibilidade de cooperação entre sociedade secular e comunidades religiosas: HABERMAS, 2004, p. 135-154; HABERMAS, 2006, p. 1-25.

A religião, portanto, não é percebida por Habermas como um assunto privado a ser limitado por meio de algum tipo de restrição conversacional,²⁴³ como uma questão a ser vivenciada particularmente sem que uma possibilidade de um diálogo racionalmente conduzido seja prevista ou como uma dimensão extraterrena que, como sugere Arendt em relação ao cristianismo, é hostil à esfera pública, uma vez que nela a bondade perde seu caráter de bondade.²⁴⁴ Tendo como foco o processo democrático comunicativamente conduzido, o modelo discursivo de esfera pública leva a que uma eventual diferenciação entre questões de justiça e aquelas da boa vida seja determinada ao longo da própria interação dialógica. A importância disso se dá, de acordo com Benhabib, pelo fato de uma definição pré-determinada do justo sobre o bem inibir a espontaneidade e a participação. Para ela, o princípio de neutralidade frente ao bem não apenas restringe a dimensão agonística da política, mas também o escopo da conversação pública, que pode tornar-se alheio aos interesses dos grupos oprimidos. Comparado com os modelos agonístico e liberal de esfera pública, Benhabib compreende que o maior mérito do modelo discursivo de Habermas está em sua radical abertura e indeterminância: diferentemente da perspectiva arendtiana, Habermas não restringe o acesso ao espaço público nem pré-estabelece quais assuntos podem ou não ser aceitos como políticos; e, diferentemente de Ackerman, Habermas, apesar de manter distinções questionáveis como aquela entre o certo e o bom, é capaz de perceber os aspectos dinâmicos e renegociáveis de tais distinções.²⁴⁵ Para tanto, aproveita importantes elementos da corrente republicana, enfatizando a importância da participação política e da democratização do processo decisório. Essa concepção democrática e participativa de política permite-lhes, como visto, sustentar a necessidade de que vozes distintas se façam ouvir na esfera pública, o que implica a aceitação de tipos variados de argumentos, inclusive religiosos.

²⁴³ Contra a concepção liberal de Rawls, segundo a qual o Estado garante aos cidadãos sua liberdade religiosa sob a condição de que aceitem não apenas a separação entre igreja e Estado, mas também a concepção restritiva do uso público da razão, Habermas salienta que muitas pessoas não seriam capazes de assimilar uma divisão assim artificial sem comprometer sua existência piedosa, pois uma crença verdadeira não é apenas uma doutrina, um conteúdo que se crê, mas uma fonte de energia que alimenta a vida como um todo da pessoa crente. A separação entre religião e política não deveria ser transformada, portanto, em uma carga mental e psicológica indevida. Embora se possa esperar que todo cidadão reconheça que apenas razões seculares sejam aceitas no nível da política institucional, existe a possibilidade epistêmica de reflexivamente relacionar a fé com perspectivas seculares. Essa tarefa de tradução, no entanto, não deveria ser imposta aos próprios cidadãos religiosos: estes deveriam ser encorajados a expressar e justificar suas convicções em uma linguagem religiosa se não encontram traduções seculares para elas. HABERMAS, 2006, p. 4-10.

²⁴⁴ ARENDT, 2005, p. 84-88. Arendt faz referência a textos bíblicos em que Jesus adverte contra a exibição pública da devoção. Em Mt 6.3, por exemplo, é afirmado: “tu, porém, ao dares a esmola, ignore a tua mão esquerda o que faz a tua mão direita”. A autora concorda com a necessidade dessa exigência, “pois é claro que, no instante em que uma boa obra se torna pública e conhecida, perde o seu caráter específico de bondade, de não ter sido feita por outro motivo além do amor à bondade”. ARENDT, 2005, p. 85.

²⁴⁵ BENHABIB, 1992, p. 84-89.

A posição que Habermas tem assumido frente ao tema da religião nos últimos anos é significativa para o tema deste trabalho. Apesar de seu ceticismo frente à possibilidade e à relevância de uma “teologia pública”,²⁴⁶ fica claro que, para o autor, discursos religiosos não podem ser excluídos *a priori* da esfera pública. Além disso, para além de algum tipo de comunitarismo extremado, o autor ressalta a possibilidade de a religião trazer consigo reservas de sentido importantes também para grupos não-religiosos. Não obstante, do ponto de vista de um efetivo diálogo entre as culturas, permanece embaraçosa a noção de “tradução” no singular, pois pressupõe um tipo universal de linguagem para a qual todas as outras – inclusive a religiosa – deveriam ser traduzidas. O tema do diálogo como princípio norteador de uma teologia pública será retomado no último capítulo. Por enquanto, aprofundaremos o tema da esfera pública, tomando como foco o caso brasileiro. A comparação entre as diferentes concepções de esfera pública aqui realizada permitirá que se compreenda a crítica apresentada no próximo capítulo a partir de autores brasileiros contra o elitismo teórico de Habermas no que se refere à impossibilidade de uma esfera pública deliberativa como uma reivindicação de caráter fundamentalmente republicano, relativa, especialmente, à noção do autogoverno. Ainda assim, esses autores mantêm elementos importantes do modelo discursivo de Habermas – por isso a necessidade de considerarmos com mais atenção essa perspectiva – especialmente ao identificarem indícios de uma interação dialógica no nível da política. Com isso começa a ser delineado o quadro contextual que fundamenta a importância de uma forma de teologia pública dialogicamente articulada, tema do último capítulo.

²⁴⁶ Como sintetiza Nicholas Adams, Habermas apresenta duas críticas principais à teologia: por um lado, ele critica os trabalhos teológicos que tendem à universalidade como teologicamente insuficientes, pois não são capazes de manter as Escrituras como centrais para seus argumentos, o que as torna desinteressantes; por outro, Habermas denuncia abordagens conservativas como prejudicialmente sectárias, à medida que suas afirmações apenas podem ser persuasivas para membros da mesma tradição, o que as torna sem utilidade para a esfera pública. ADAMS, Nicholas. *Habermas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 195. Se a primeira crítica pode ser relativizada através de trabalhos teológicos que superam uma distinção rígida entre tradição e publicidade, conforme exemplos apresentados no capítulo sobre a teologia pública, a segunda tem sido relativizada pelo próprio Habermas, quando defende, por exemplo, a possibilidade de tradução de conteúdos religiosos em linguagem secular e o fato de que crenças verdadeiras não são simplesmente doutrinas cridas, mas uma fonte de energia para a vida como um todo da pessoa crente.

3 A CONSTITUIÇÃO DE UMA ESFERA PÚBLICA NO BRASIL

No Brasil, os trabalhos de Habermas têm sido amplamente tomados como referência para a análise da constituição da esfera pública no país.²⁴⁷ Especialmente a partir da década de 1990, sociólogos como Sérgio Costa e Leonardo Avritzer – importantes referências para este capítulo – propuseram-se a mostrar que, a despeito de toda a tradição patrimonialista que permeia as relações políticas no país, há indicativos que corroboram o diagnóstico de constituição de uma esfera pública discursiva, na qual problemas que afetam os diversos grupos da sociedade são tematizados e, em alguma medida, assimilados pelo sistema político.²⁴⁸ Em alguns casos, sentiu-se a necessidade de revisar pressupostos da teoria habermasiana, criticando-se, por exemplo, a noção de Modernidade como um processo linear universalmente identificável²⁴⁹ e a própria concepção de esfera pública enquanto alheia a formas não verbais de interação²⁵⁰ ou ao mérito da participação direta na política.²⁵¹ O tema da deliberação no processo político é especialmente desenvolvido a partir de estudos empíricos sobre os contextos brasileiro e latino-americano de modo geral, tendo conduzido a uma ressignificação teórica da concepção habermasiana de esfera pública.

²⁴⁷ Há estudos oriundos de diversas áreas do conhecimento, que fazem uso da concepção habermasiana de esfera pública para analisar e problematizar questões da sociedade brasileira, sejam elas de nível local, regional e/ou nacional. Eis alguns exemplos de pesquisas realizadas na última década: COSTA, 2002; MAIA; CASTRO, 2006; JUCÁ, Roberta L. C. *O direito fundamental à participação popular e a consolidação da democracia deliberativa na esfera pública municipal*. Dissertação (Mestrado em Direito Constitucional) – Programa de Pós-Graduação em Direito Constitucional, Universidade de Fortaleza, Fortaleza, 2007; MUNDIN, Pedro Santos. *Das rodas de fumo à esfera pública: o discurso de legalização da maconha nas músicas do Planet Hemp*. São Paulo: Annablume, 2006; VEIGA, Alexandre. *Os arquivos como esfera pública informacional na construção da cidadania: um estudo sobre as correspondências enviadas ao Prefeito de Porto Alegre entre 1988 e 1990*. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Informação) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

²⁴⁸ AVRITZER; COSTA, 2004, p. 703-728; COSTA, 1995, p. 55-65; COSTA, Sérgio. Contextos da construção do espaço público no Brasil. *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 47, p. 179-192, mar. 1997a.

²⁴⁹ Em referência ao conceito habermasiano de “sociedade mundial de cidadãos”, Costa observa que Habermas se mostra desejoso de que a dimensão ético-normativa de uma consciência e integração cosmopolita seja dada pela cultural ocidental, especialmente para a difusão dos direitos humanos. O protagonismo atribuído ao “Ocidente” justificar-se-ia pelo fato de a condição moderna já experienciada na Europa estar se repetindo com atraso em outras sociedades – ao que Costa discorda. Para o autor, se levamos em conta a história da colonização, qualquer defesa da moralidade ocidental perde sua plausibilidade empírica. A discussão a respeito dos direitos humanos deveria ocorrer de maneira intercultural, sem que concretizações históricas específicas fossem universalizadas. COSTA, Sérgio. A constelação pós-nacional e seus dilemas. In: COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 21-48.

²⁵⁰ Avritzer e Costa afirmam que críticas e reformulações da teoria habermasiana propostas por autores como Nancy Fraser e Paul Gilroy alertam para o risco de uma ênfase demasiada na comunicação verbal e conscientizam da importância de estruturas voltadas para a captação das demandas de públicos subalternos. Nas palavras dos autores, “com efeito, se o espaço público não se mostrar poroso à força expressiva não apenas dos argumentos, mas também da *performance* e das formas não-verbais de comunicação, este pode se prestar, indefinidamente, à reprodução do poder daqueles que historicamente dominaram o processo de produção do discurso verbal”. AVRITZER; COSTA, 2004, p. 713.

²⁵¹ A noção de esfera pública deliberativa será especialmente considerada na última parte deste capítulo.

No presente capítulo, as transformações sociais concorrentes para a formação de uma esfera pública discursiva são contrastadas com um passado de inexperiência democrática, determinado por relações autoritárias e patrimonialistas cuja reprodução se alastra até o presente, deixando suas marcas em diversos campos da vida social. Após uma breve descrição do conceito de patrimonialismo, conforme trabalhado por teóricos brasileiros como Raymundo Faoro e Sérgio Buarque de Holanda, torna-se possível identificar importantes exemplos em que a herança patrimonialista se impõe ainda hoje (3.1). Em contraposição a este contexto autoritário, são apresentadas experiências societárias que têm contribuído para a formação de uma rede de interação comunicativa que, ancorada no mundo da vida, intenta influenciar o processo político. Exemplos referentes, entre outros, à sociedade civil e aos meios de comunicação de massa atestam a constituição, ainda que tímida, de um espaço de aglutinação da vontade coletiva, no qual novos temas e problemas podem ser trazidos à atenção pública (3.2). A formação dessa esfera pública em nível societário nem sempre é capaz de sensibilizar os tomadores de decisão, razão pela qual uma conexão mais direta entre a esfera pública e o sistema político tem se mostrado necessária. O tema é abordado a partir da noção de uma “esfera pública deliberativa” (3.3).

3.1 Um passado de inexperiência democrática

O povo brasileiro é marcado, escreve Paulo Freire, pelo “passado da inexperiência democrática”. A história política do país foi constituída a partir de sua ausência. A colonização predatória, baseada no domínio do grande proprietário de terras, impossibilitava a experiência da democracia. Os colonizadores não se integravam à terra, uma vez que apenas pretendiam explorá-la, retornando a Portugal em seguida. Os trabalhadores eram colocados sob a tutela dos “senhores” proprietários, não ocorrendo a formação de povoados. Esse cenário, observa Freire, é impróprio para o surgimento de uma cultura dialógica devido a seu caráter autoritário, tendo em vista que, “mesmo quando as relações humanas se façam, em certo aspecto, macias, de senhores para escravo, de nobre para plebeu, no grande domínio não há diálogo. Há paternalismo. Condescendência de adulto para ‘menor’”.²⁵² A autoridade externa, seja a do senhor das terras ou a dos fiscais da Coroa, no Brasil Colônia, seja a dos representantes do Poder Central, no Brasil Império, inculcava no brasileiro uma consciência

²⁵² FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971. p. 70.

hospedeira, fruto da opressão, e não uma consciência livre e criadora, necessária para uma sociedade autenticamente democrática.²⁵³

Enquanto patrimônio da Coroa portuguesa, o Brasil era administrado por funcionários do rei, que, como escreve Raymundo Faoro, em sua obra *Os donos do poder*, assumiam a função de “o outro eu do rei”.²⁵⁴ De tal prática resultou a formação de uma classe dominante, que se utilizava de sua posição representativa para a aquisição de benefícios próprios. Devido às regalias possibilitadas pela função, o cargo público tornou-se muito respeitado e também cobiçado, afinal, “só ele oferece o poder e a glória, só ele eleva, branqueia e decora o nome”.²⁵⁵ Mesmo quando o Brasil deixou de ser colônia, as práticas e costumes instituídos persistiram, ainda que sob novas feições. Os novos senhores – agora brasileiros, descendentes de portugueses ou não – detinham, em seu território, todo o comando para a criação e execução de leis. Com isso, tinham a possibilidade de favorecer a si próprios e às pessoas que lhes eram próximas. Esses territórios constituíam pequenos Estados independentes, que, à semelhança do modelo antigo de propriedade no qual a família, a propriedade e os escravos formavam um grande corpo subordinado à vontade do patriarca, assim também, no Brasil, todos aqueles que se encontravam em um mesmo território deveriam se submeter à autoridade do soberano daquelas terras.

Em tal organização patrimonialista da sociedade, não é concebida uma generalidade formal da lei, de maneira que os direitos ficam à mercê da boa-vontade do soberano, que concede doações pessoais, à medida que isso o apraz. Essa forma de poder é identificada por Max Weber – de quem Faoro, e antes dele Holanda, toma o conceito de patrimonialismo – como uma forma pré-burocrática, orientada pela tradição e, concomitantemente, exercida em função do direito próprio – o direito do patriarca.²⁵⁶ Como a dominação patrimonial considera

²⁵³ FREIRE, 1971, p. 66-71.

²⁵⁴ FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 5. ed. Porto Alegre: Globo, 1979 [1958]. p. 171. “O senhor de tudo, das atribuições e das incumbências, é o rei – o funcionário será apenas a sombra real. Mas a sombra, se o sol está longe, excede a figura”. FAORO, 1979, p. 171.

²⁵⁵ FAORO, 1979, p. 390. Em tal contexto, segundo Faoro, não há a possibilidade de formação de uma opinião pública ou mesmo de expressão de interesses de classe, pois as relações políticas tão somente refletem o poder em voga: “a opinião pública, os interesses de classe não têm autonomia: são a sombra do governo, do grupo encastelado na vitaliciedade, vitaliciedade ávida de buscar, na hereditariedade, o domínio além das gerações. A influência oficial, sedimentada de tradições e vinculada a uma ordem econômica patrimonial, mercantilista nos processos, favorece certas atividades e estrutura no Estado os imperativos de sua sobrevivência. A primeira consequência, a mais visível, da ordem burocrática, aristocratizada no ápice, será a inquieta, ardente, apaixonada caça ao emprego público”. FAORO, 1979, p. 390.

²⁵⁶ Weber identifica três formas de dominação legítima: a) a dominação legal, baseada na crença da legitimidade das ordens estatuídas e de seus representantes devidamente nomeados; b) a dominação tradicional, baseada na crença da santidade das tradições existentes e daqueles que as representam; c) e a dominação carismática, baseada na veneração de uma pessoa ou santidade e das ordens por elas criadas ou reveladas. WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva*. v. 1. Brasília: UnB, 2004. p. 33.

a administração pública uma questão pessoal do soberano, inexistente, como salienta Luciano Fedozzi, uma diferenciação clara entre o que é público e o que é privado. Conforme sintetizado com base em Weber,

no Estado patrimonial a administração política é uma *administração ocasional* que o soberano confia, em cada caso, ao indivíduo mais próximo, ou que lhe pareça mais qualificado pessoalmente. Mas, como princípio, *a última orientação de tudo é o capricho inteiramente pessoal, o favor e a malevolência pessoal do soberano*. Essa relação também é estabelecida entre os dominados e os funcionários. Faltam as normas fixas e os regulamentos obrigatórios próprios da administração burocrática. A separação entre assuntos públicos e privados, entre patrimônio público e privado, e as atribuições senhoriais públicas e privadas dos funcionários desaparecem com a difusão do sistema de prebendas e apropriações.²⁵⁷

Para Sérgio Buarque de Holanda, esse modelo de governo em que o Estado constitui uma ampliação do círculo familiar, sendo guiado por vontades particularistas e inflexíveis, é profundamente marcado por aquilo que ele denomina de relações de cordialidade.²⁵⁸ O “homem cordial”, caracterizado pela amabilidade, pela hospitalidade e pela generosidade, prolonga os laços afetivos relativos à família e aos amigos para além do âmbito doméstico, reproduzindo, também na vida pública, uma ética guiada por emoções e afinidades.²⁵⁹ Nesse contexto, como observa Holanda, as pessoas consideram “[...] normal a aquisição de certo gênero de vantagens pessoais por intermédio de indivíduos com os quais travaram relações de afeto ou camaradagem, e não compreendem que uma pessoa, por exercer determinada função pública, deixe de prestar a amigos e parentes favores dependentes de tal função”.²⁶⁰ Com isso, na avaliação do autor, impede-se que o Estado exerça sua função, qual seja, a de “superação

²⁵⁷ FEDOZZI, Luciano. *Orçamento participativo: reflexões sobre a experiência de Porto Alegre*. 3. ed. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2001. p. 41.

²⁵⁸ A respeito da noção de cordialidade em Holanda: BARTZ, Alessandro. *Raízes do Brasil, entre o tradicional e o moderno: contrapontos à “ética protestante” na interpretação do Brasil*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2009.

²⁵⁹ Essa descrição do “homem cordial” faz lembrar a concepção de pessoa de Roberto DaMatta. Para o autor, diferentemente do indivíduo, que se encontra submetido a leis impessoais, a pessoa é formada por relações de compadrio, de família e de amizade. No Brasil, o indivíduo seria uma pessoa sem importância por não estar inserida em um sistema de relações pessoais. Muitas vezes, observa DaMatta, relaciona-se o impessoal com o pessoal: de maneira pacífica, por meio do famoso “jeitinho”; de maneira mais antipática, por meio do “sabe com quem está falando?” DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* 7. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 95-105. Para uma apreensão crítica dessa dualidade damattiana: SOUZA, Jessé. Democracia e personalismo para Roberto DaMatta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos? In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001. p. 165-200. O autor afirma que a marginalização não é oriunda da falta de relações pessoais, mas de um processo seletivo de reeuropeização, em que a inclusão ocorre quando as pessoas se tornam doutores, competentes e de boas maneiras, isto é, à medida que elas assimilam valores europeus; mas esse processo não exclui a existência de esquemas de apadrinhamento ou de uma oposição entre a casa e um espaço público hostil e impessoal.

²⁶⁰ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986. p. 134. “O quadro familiar torna-se, assim, tão poderoso e exigente, que sua sombra persegue os indivíduos mesmo fora do recinto doméstico. A entidade privada precede sempre, neles, a entidade pública”. HOLANDA, 1986, p. 82.

dessa ordem doméstica e familiar” e, conseqüentemente, de transformação do indivíduo em “um cidadão portador de direitos e deveres perante o Estado”.²⁶¹

Estudos clássicos como de Holanda e Faoro acerca da psicologia social brasileira inspiram análises diversas sobre a atual situação social e política do país. Percebe-se a perpetuação de relações patrimonialistas, por exemplo, nas redes de relações de parentesco que formam elites políticas e econômicas e em relações clientelistas entre partidos e representantes, de um lado, e pessoas ou grupos da sociedade, de outro, marcadas pela “troca de favores” como o voto pela aprovação de projetos.²⁶² Esse contexto profundamente patrimonialista é impróprio para a constituição de uma esfera pública, pois é marcado por uma hipertrofia da esfera privada: seus imperativos tendem a dominar as relações da vida em sociedade em todos os seus níveis, dificultando a existência de um espaço de produção de consentimentos e de regulação de conflitos, i. é, de uma esfera pública discursiva através da qual os problemas sociais possam ser solucionados com vistas ao bem geral, e não somente individual.²⁶³ Historicamente, a frágil democracia que começou a ser gestada em meio à tradição patrimonialista brasileira sucumbiu totalmente com a ascensão de regimes autoritários.²⁶⁴ Não obstante, foi exatamente nesse período de inexistência democrática que também surgiram iniciativas rumo à constituição de uma esfera pública discursiva. O ataque à democracia levou atores sociais a contestar a privatização da arena pública, a homogeneização

²⁶¹ HOLANDA, 1986, p. 141. Fedozzi observa que não bastaria hoje recuperar esse modelo weberiano de política. Além da legalidade, há a necessidade do critério do consenso político: processos puramente formais e procedimentais não são suficientes para assegurar a legitimidade da legalidade. FEDOZZI, 2001, p. 53-59.

²⁶² OLIVEIRA, Ricardo Costa. Famílias, poder e riqueza: redes políticas no Paraná em 2007. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 9, n. 18, p. 150-169, 2007; NUNES, Edson. *A gramática política do Brasil: clientelismo e insulamento burocrático*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. Sobre a ideia de neopatrimonialismo: SCHWARTZMAN, Simon. *As bases autoritárias do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

²⁶³ COSTA, 1997a, p. 179-180; FEDOZZI, 2001, p. 29-64, 41-48, 61-95. Essa contraposição é realizada com base na constatação de que a subsunção do público no privado (e/ou pessoal) leva, por um lado, à exclusão política e social de segmentos economicamente desprivilegiados e, por outro, à privatização do que é público em favor das elites e de grupos particularistas. FEDOZZI, Luciano. Orçamento participativo e esfera pública: elementos para um debate conceitual. In: FISCHER, Nilton; MOLL, Jaqueline (Orgs.). *Por uma nova esfera pública: a experiência do orçamento participativo*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 37-82.

²⁶⁴ Com o golpe militar de 1964, pôs-se fim à experiência democrática que vinha sendo ensejada desde as eleições de 1946. Por meio do Ato Institucional n. 5, promulgado em 1968, o novo regime sobrepunha-se às garantias da Constituição, proibindo todo tipo de atividade ou manifestação sobre assunto de natureza política. Repressão, censura, torturas, assassinatos e exílios foram algumas formas pelas quais se procurou inibir a revolta estudantil e de partidos de esquerda. Com o presidente Ernesto Geisel, teve início a “abertura lenta, gradual e segura”, decretando-se, em 1979, o fim do AI-5, o que possibilitou o retorno dos exilados e a formação de novos partidos políticos. Apenas com a eleição de Tancredo Neves, em 1985, encerrou-se o período ditatorial. FAUSTO, Boris. *História concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 219-310.

de demandas políticas e a falta de associações independentes do Estado,²⁶⁵ dando início ao processo societário de constituição de uma esfera pública.

3.2 Índícios de uma esfera pública em formação

A compreensão de esfera pública na América Latina se deu a partir de diferentes tendências teóricas. De acordo com a reconstrução oferecida por Avritzer e Costa, inicialmente, no âmbito da teoria da modernização, consolidou-se uma concepção evolucionista de esfera pública, cujo pressuposto fundamental era o de que a modernização levaria automaticamente a estruturas próximas ao modelo ocidental de discussão pública. A teoria da dependência corrigiu o pressuposto de uma modernização unilinear ao mostrar haver, internamente, uma multiplicidade de forças favoráveis e contrárias à modernização e, externamente, relações de dependência entre centro e periferia no plano global. Com a teoria da transição (e da consolidação) democrática, aprofundou-se a ruptura com a teoria da modernização, esclarecendo-se que as elites não são, por definição, representantes de valores democráticos. Todavia, ao não reconhecer o papel da esfera pública na construção da democracia, os teóricos da transição incorreram em pelo menos dois erros analíticos: por um lado, não consideraram adequadamente o papel dos novos atores sociais e, por outro, não foram capazes de elucidar a contribuição de uma esfera pública politicamente influente para consolidação de uma cultura democrática.²⁶⁶

Uma nova abordagem sociológica da democratização começa a surgir na década de 1990: a democracia deixa de ser analisada como simples momento de transição institucional para ser compreendida como um processo permanente de efetivação da soberania popular. Em continuidade com as teorias dos movimentos sociais, que, desde a segunda metade da década de 1980 – em oposição a uma tendência do pensamento sociológico que enfatizava a decadência e a desintegração das sociedades latino-americanas – buscavam resgatar a importância de atores sociais inéditos para a democratização,²⁶⁷ essa nova abordagem

²⁶⁵ AVRITZER, Leonardo. *Democracy and the Public Space in Latin America*. Princeton: University Press, 2002a. p. 78.

²⁶⁶ AVRITZER; COSTA, 2004, p. 717-719. Uma reconstrução dos principais momentos, temas e teorias da Sociologia brasileira e latino-americana é oferecida no 14º número da Revista *Sociologias*, dedicado ao XXV Congresso da Associação Latino-Americana de Sociologia (ALAS). Dentre as diversas contribuições, podem ser destacadas: TAVARES DOS SANTOS, José Vicente; BAUMGARTEN, Maíra. Contribuições da Sociologia na América Latina à imaginação sociológica: análise, crítica e compromisso social. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 7, n. 14, p. 178-243, jul.-dez. 2005; LIEDKE FILHO, Enno D. A Sociologia no Brasil: história, teorias e desafios. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 7, n. 14, p. 376-436, jul.-dez. 2005.

²⁶⁷ LAVALLE, Adrian Gurza. Sem pena nem glória: o debate sobre a sociedade civil nos anos 1990. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 66, p. 91-109, jul. 2003. p. 94.

sociológica surgida ao logo dos anos 1990 propôs-se a recuperar uma perspectiva de análise centrada nas possibilidades de transformação presentes na ação social, cujos atores e suas contribuições teriam sido ignorados pelo confinamento teórico da democracia a marcos político-institucionais.²⁶⁸ Enfatizou-se que, além de práticas instituídas como eleições livres, parlamento ativo, liberdade de imprensa etc., “[...] a vigência da democracia implica a incorporação de valores democráticos nas ‘práticas cotidianas’”²⁶⁹ e que, quanto a isso, transformações consideráveis no âmbito da cultura política brasileira e latino-americana puderam ser e têm sido testemunhadas.

A formulação dessa nova abordagem da democratização foi realizada em torno de termos-chave como esfera pública e sociedade civil.²⁷⁰ Por meio dessas categorias, salientou-se o protagonismo operado por novas formas de ação coletiva para a efetivação de uma democracia legitimada por uma esfera pública discursiva. Como assevera Costa, especialmente desde o fim do Regime Militar, vem sendo projetado um cenário de profundas transformações referentes aos processos de legitimação política dos governos e de legitimação social de demandas diversas. Percebe-se um deslocamento da órbita exclusiva do Estado para o âmbito das interações comunicativas entre diferentes atores da sociedade. Nasce a possibilidade da interação discursiva, a possibilidade da constituição de uma arena na qual, em uma direção, ocorre a aglutinação da vontade coletiva e, no sentido oposto, a justificação de decisões políticas previamente acertadas: a esfera pública.²⁷¹ Nas próximas páginas, serão consideradas algumas dessas transformações conforme ocorridas no âmbito dos meios de

²⁶⁸ AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: UFMG, 1996. p. 125-140; AVRITZER; COSTA, 2004, p. 703-705.

²⁶⁹ AVRITZER; COSTA, 2004, p. 704. Se, por um lado, o estudo sobre a incorporação da democracia às práticas políticas cotidianas permite resgatar a contribuição dos agentes políticos para a democracia, por outro, “trata-se de compreender que existe uma cultura política não-democrática que se entrelaça com a institucionalidade democrática”. AVRITZER, 1996, p. 136. Como o formula Costa, “para deslindar os processos sociais de transformação verificados no escopo da democratização, as investigações teria, portanto, que penetrar o tecido das relações sociais e da cultura política gestada nesse nível, revelando as modificações aí observadas. Ao mesmo tempo, rompendo o véu do discurso institucional universalista, esses estudos necessitariam debruçar-se sobre os padrões concretos de relacionamento entre o Estado e a sociedade civil, analisando o papel de atores como movimentos sociais, organizações não-governamentais etc. para a operação de transformações em tais relações”. COSTA, Sérgio. Movimentos sociais, democratização e a construção de esferas públicas locais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 35, p. 121-133, 1997b, p. 121.

²⁷⁰ Além de estudos já mencionados ao longo deste trabalho, também podem ser lembrados como importantes exemplos dessa nova abordagem sociológica: AVRITZER, Leonardo. Modelos de sociedade civil: uma análise da especificidade do caso brasileiro. In: AVRITZER, Leonardo (Org.). *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994. p. 269-303; COSTA, 1995, p. 55-65; COSTA, Sérgio. Esfera pública, redescoberta da sociedade civil e movimentos sociais no Brasil: uma abordagem tentativa. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 38, p. 38-52, 1994; DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: DAGNINO, Evelina (Org.). *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 103-115; COMPARATO, Fábio. A nova sociedade civil. *Lua Nova*, n. 28-29, p. 85-105, 1993; entre outros.

²⁷¹ COSTA, 1997a, p. 180, 191-192.

comunicação de massa, da sociedade civil e, de modo específico, das igrejas, buscando apreender sua contribuição para o processo de formação de uma esfera pública no Brasil.

3.2.1 Meios de comunicação de massa

O uso do conceito de esfera pública na América Latina ocorre, de modo preponderante, nas pesquisas sobre os meios de comunicação de massa. De acordo com Avritzer e Costa, essas pesquisas esboçam, de maneira geral, a imagem de um público atomizado: consumidores passivos dos produtos da indústria cultural.²⁷² Observa-se que a mídia reflete os interesses das elites políticas e econômicas, de maneira a buscar, à luz desses interesses, manipular estrategicamente a lealdade e as preferências da população.²⁷³ O problema disso quanto ao tema da esfera pública se dá pelo fato de a consolidação de uma rede comunicativa que vincule as diversas demandas oriundas da vida em sociedade ao sistema político depender, em grande medida, de meios de comunicação como rádio, televisão, imprensa escrita e eletrônica, que promovem a difusão de informações, a apresentação de diferentes opiniões e, idealmente, a discussão dessas opiniões através de especialistas e de pessoas diretamente envolvidas com as questões tematizadas.²⁷⁴ Uma esfera

²⁷² AVRITZER; COSTA, 2004, p. 717.

²⁷³ Em referência ao estudo de Victor Nunes Leal sobre o coronelismo, afirma-se a existência de um “coronelismo eletrônico” na esfera midiática brasileira, caracterizado pelo domínio dos meios de comunicação por partidos e figuras políticas. Um número expressivo de deputados e senadores que participam de comissões legislativas que regulam a mídia no país são, simultaneamente, proprietários de emissoras de rádio e de televisão concessionárias. Por meio do poder coercitivo da mídia, esses novos “coronéis” buscam promover a si e a seus aliados, cerceando a expressão de adversários políticos: “no coronelismo eletrônico, portanto, a moeda de troca continua sendo o voto, como no velho coronelismo. Só que não mais com base na posse da terra, mas no controle da informação – vale dizer, na capacidade de influir na formação da opinião pública”. LIMA, Venício A.; LOPES, Cristiano Aguiar. *Coronelismo eletrônico de novo tipo (1999-2004): as autorizações de emissoras como moeda de barganha política*. s/l: Observatório da Imprensa; ProJor: Instituto para o Desenvolvimento do Jornalismo, 2007. p. 3. Disponível em: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/download/Coronelismo_eletronico_de_novo_tipo.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2010. Ver também: SANTOS, Suzy; CAPPARELLI, Sérgio. Coronelismo, radiodifusão e voto: a nova face de um velho conceito. In: BRITTOS, Valério Cruz; BOLAÑO, César Ricardo Siqueira (Org.). *Rede Globo: 40 anos de poder e hegemonia*. São Paulo, 2005. p. 77-101. O conceito de coronelismo, conforme empregado por Leal, é referido ao sistema político implantado pela República em substituição ao centralismo imperial. Uma extensa rede de compromissos recíprocos estendia-se desde o coronel, rico proprietário de terras com poderes políticos, até o presidente: “o ‘coronelismo’ é sobretudo um compromisso, uma troca de proveitos entre o poder público, progressivamente fortalecido, e a decadente influência social dos chefes locais, notadamente os senhores de terra. [...] Desse compromisso fundamental resulta as características secundárias do sistema ‘coronelistas’, como sejam, entre outras, o mandonismo, o filhotismo, o falseamento do voto, a desorganização dos serviços públicos locais”. LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o representativo no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p. 40.

²⁷⁴ Os meios de comunicação de massa deveriam fornecer o aparato necessário para a generalização de interações comunicativas, de modo a um número maior de pessoas poder participar de uma mesma discussão. Sem esses meios não é possível uma intercomunicação entre “esferas públicas episódicas” (HABERMAS, 2003a, p. 93), que, segundo Habermas, ainda se encontram muito vinculadas a espaços concretos de interação.

pública assenhoreada pela mídia leva não apenas a que essas informações e opiniões sejam estrategicamente apresentadas, mas também a que os próprios temas sejam pré-selecionados.

Apesar de não ser possível ignorar a seriedade de tal diagnóstico, seria arbitrário simplesmente desconsiderar o papel desempenhado pela mídia para a constituição de uma esfera pública “politicamente influente”.²⁷⁵ Embora a imprensa alternativa desenvolvida no Brasil durante a Ditadura Militar não tenha sobrevivido à abertura democrática iniciada em fins dos anos 1970, ela deixou um importante legado à cultura jornalística brasileira, a saber, um estilo mais crítico e denunciativo, voltado para a elucidação e a exposição de casos como corrupção e má gerência dos fundos públicos. Dessa maneira, a mídia tornou-se, como ressalta Costa, um ator social ativo na esfera pública do país.²⁷⁶ A implantação desse jornalismo mais crítico e investigativo está atrelada, segundo o autor, ao potencial mercadológico identificado nessa prática, afinal, não foi difícil aos grandes veículos de comunicação perceber que o anseio social por democracia e transparência política oferece um campo propício para o desenvolvimento de modos alternativos de atuação. Por isso, mesmo que haja certa heterogeneidade ideológica na oferta dos meios de comunicação, decorrente de uma estrutura midiática controlada por um número reduzido de proprietários,²⁷⁷ não se pode ignorar que, “sob o risco de comprometimento da qualidade e do potencial mercadológico de seus produtos, as empresas de comunicação são levadas a conceder espaços de liberdade aos produtores culturais e a seus conceitos estética e ideologicamente progressistas”.²⁷⁸

²⁷⁵ COSTA, 1997a, p. 184-185.

²⁷⁶ COSTA, 1997a, p. 185. Essa contribuição não se dá sem ambiguidades. Críticas sistemáticas à política – fruto, muitas vezes, de um tratamento apressado e superficial – tendem a alimentar a opinião de que apenas as atividades privadas podem ser geridas: “vale dizer, a crítica aos equívocos da prática política se transforma numa leitura desqualificadora da ação política; a crítica ao Estado corrobora uma visão privatista do mundo, e ambas, lamentavelmente, diminuem as chances de que elementos essenciais de constituição de uma cultura política e de expressão de uma cidadania emancipada se fortaleçam”. CASTRO, Maria Spínola. Dilemas para a constituição do espaço público brasileiro: controvérsias midiáticas. In: MAIA, Rousiley; CASTRO, Maria Spínola (Orgs.). *Mídia, esfera pública e identidades coletivas*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 139-152. à p. 144. Não obstante, essa ambigüidade constitutiva do jornalismo brasileiro, como também afirmado por Castro, não invalida a importância da denúncia para o processo de visibilização da prática política.

²⁷⁷ Os cinco principais grupos de mídia nacionais ligados a redes de televisão são, nesta ordem: Abril, Globo, Band, Governo Federal e Igreja Universal do Reino de Deus. DONOS DA MÍDIA. Os grupos nacionais. Disponível em: <<http://donosdamidia.com.br/grupos/nacionais>>. Acesso em: 18 dez. 2010.

²⁷⁸ COSTA, 1997a, p. 186. O grupo de produtores culturais responsáveis pela elaboração dos conteúdos oferecidos pelos meios de comunicação é constituído, em grande medida, por uma elite de intelectuais (historiadores, cientistas sociais, artistas, escritores, etc.) que encontra na imprensa a possibilidade de atuar em uma área parecida à de sua formação originária. Para Sérgio Miceli, essa elite de produtores culturais, reflexo de uma “cultura de esquerda” da qual se alimentam as carreiras intelectuais e artísticas no país, possui certa independência frente aos proprietários das mídias devido, entre outros, a seu domínio das técnicas requeridas na área. Essa elite de produtores culturais forma o topo da pirâmide da “indústria cultural” brasileira, cuja base consumidora é constituída, predominantemente, por pessoas de baixa qualificação escolar. MICELI, Sérgio. O papel político dos meios de comunicação de massa. In: SOSNOWSKI, Saul; SCHWARTZ, Jorge (Orgs.). *Brasil: o trânsito da memória*. São Paulo: EDUSP, 1994. p. 41-67. à p. 59-61.

A mídia brasileira insere-se em uma rede complexa de interesses e demandas formada a partir de três grupos principais, a saber, a) os detentores dos meios de comunicação, que forjam alianças com grandes anunciantes e intermediários políticos,²⁷⁹ b) os produtores culturais e c) os consumidores dos bens ofertados.²⁸⁰ Essa complexidade leva a que, do ponto de vista ideológico, não seja possível uma homogeneidade permanente, a qual seria imprópria para uma esfera pública democrática. Ao trazer a público opiniões diversas e informações fidedignas sobre acontecimentos de relevância social, os meios de comunicação de massa, a despeito da tentativa de forjar lealdades inquestionadas, contribuem para a apreensão e a reflexão crítica de problemas que afetam a sociedade. Há, portanto, uma ambivalência que caracteriza a mídia brasileira, a qual impõe limites, mas, ao mesmo tempo, contribui para a consolidação de uma rede comunicativa originada no âmbito do mundo da vida. Como sintetizam Avritzer e Costa,

[...] a mídia conforma um campo no qual formas tradicional-populistas de conquista de lealdade política se misturam a novas estratégias de conquista de apoio das massas. Mas, simultaneamente, os meios de comunicação apresentam um conjunto de mudanças positivas para a expansão da democracia. Não há dúvida de que o campo da esfera pública controlado pelos meios de comunicação de massa mostra relativa porosidade para absorver e processar os temas colocados pelos atores da sociedade civil.²⁸¹

3.2.2 Sociedade civil

Diversos estudos apontam para a importância, verificada especialmente desde a década de 1970, de movimentos sociais, de associações de base e de outros atores da sociedade civil para o processo de democratização no Brasil.²⁸² Desde esse período,

²⁷⁹ MICELI, 1994, p. 45.

²⁸⁰ COSTA, 1997a, p. 186.

²⁸¹ AVRITZER; COSTA, 2004, p. 721. Para os autores, as investigações baseadas na sociologia das sociedades de massa não são capazes de identificar adequadamente tais mudanças. As teorias da transição tampouco percebem o potencial democrático dos novos canais de comunicação entre o Estado e a sociedade civil. Esses desenvolvimentos concorrem justamente para a construção daquilo que, seguindo a tradição da teoria crítica, é chamado de esfera pública. AVRITZER; COSTA, 2004, p. 721-722.

²⁸² A este respeito são frequentemente citados: SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo: 1970-1980*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001 e SINGER, Paul; BRANT, Vinícius Caldeira. (Orgs.). *São Paulo: o povo em movimento*. Petrópolis: Vozes/CEBRAP, 1980. Sob os impulsos da assim chamada “redescoberta da (nova) sociedade civil” – para o que a obra de Cohen e Arato, originalmente publicada em 1992, continua sendo importante referência (COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000) – tornou-se corrente a noção de sociedade civil como algo distinto tanto do Estado quanto da economia, “[...] buscando-se evitar assim, a um só tempo, o liberalismo, no qual a integração social se concentra no mercado, e o estatismo, onde a sociedade civil aparece subsumida no Estado (como nos países socialistas)”. COSTA, 1994, p. 40-41. Assim também: AVRITZER, Leonardo. Além da dicotomia Estado/mercado: Habermas, Cohen e Arato. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 36, p. 213-222, 1993. Adrian Laval, em referência ao debate sobre sociedade civil na década de 1990 no Brasil, observa que as formas de

associações da sociedade civil têm contribuído para a construção do que Costa denomina um espaço público “poroso e transparente”,²⁸³ uma vez que preservam e vitalizam a infraestrutura comunicativa do mundo da vida, ampliam o espectro de problemas tratados publicamente, e produzem esferas públicas alternativas às estruturas de comunicação públicas dominantes.²⁸⁴ Em diálogo com outros textos e autores, serão aqui retomadas essas três contribuições identificadas por Costa, acrescentando-se ainda os temas da renovação das práticas tanto societária quanto política, na seguinte sequência: 1) novos espaços para o diálogo, 2) novas relações societárias, 3) novos temas e reivindicações, 4) novas informações, 5) e renovação da prática política.

1. Novos espaços para o diálogo. Com o surgimento de novas estruturas associativas como movimentos sociais e iniciativas de base, ocorreu, como afirma Costa, uma ampliação das possibilidades comunicativas ancoradas no mundo da vida, uma vez que, nesses novos espaços de convivência, as pessoas podiam tematizar problemas vivenciados em seu cotidiano,²⁸⁵ o que gerava novas possibilidades de interpretação e de articulação social. A vitalização da estrutura comunicativa do mundo da vida implica, por um lado, a socialização de sentidos já existentes no âmbito da linguagem compartilhada e, por outro, a atribuição de novos significados, de novas interpretações para os problemas vivenciados e de novas articulações discursivas frente às demandas identificadas no encontro com outras pessoas. Por isso, com a emergência de novos atores sociais a partir da década de 1970, é possível observar, como o faz Eder Sader em referência às configurações assumidas pelos trabalhadores no cenário público, “[...] o nascimento de formas discursivas que tematizam de um modo novo os elementos que compõem as condições de existência desses atores

associação privilegiadas para a análise foram aquelas “[...] com especial vocação para o fortalecimento do espaço público pela via da intermediação societária e da tematização pública de problemas de ‘interesse geral’”. LAVALLE, 2003, p. 100. Essa constatação pode ser ilustrada com afirmações como: “aos movimentos sociais e às demais organizações que representam, na órbita da esfera pública, os fluxos comunicativos provindos do mundo da vida aparecem associados os papéis de articuladores culturais, de núcleos de tematização de interesses gerais e de fortalecimento da esfera pública como instância de crítica e controle do poder”. COSTA, 1994, p. 47. “O que caracteriza a sociedade civil brasileira é a procura pela autonomia de uma esfera de generalização de interesses associada à permanência de uma forma institucional de organização baseada na interação comunicativa”. AVRITZER, 1994, p. 284.

²⁸³ COSTA, 1997a, p. 187.

²⁸⁴ COSTA, 1997a, p. 187-190.

²⁸⁵ COSTA, 1997a, p. 189. O autor assinala que essa ampliação das possibilidades de comunicação ancoradas nas relações cotidianas não ocorre com igual intensidade nas diversas associações da sociedade civil. “A medida da contribuição encontra-se inscrita nos modelos específicos de organização, isto é, em um grupo horizontalmente organizado deve-se esperar que um número maior de participantes seja ouvido e levado em conta que naquelas organizações hierarquizadas, caracterizadas pela concentração de poderes nas mãos das lideranças”. COSTA, 1997a, p. 190.

sociais”.²⁸⁶ O estabelecimento de novas formas identitárias possibilitadas pela interação discursiva ocorrida em grupos da sociedade civil reflete a gestação de uma cultura democrática no âmbito da ação social – e não apenas no nível estatal.

2. *Novas relações societárias.* A nova linguagem política que emergia no espaço público do país era, segundo Avritzer, resultado do esforço da sociedade de desenvolver uma linguagem comum capaz de abranger a pluralidade de demandas existentes. Ao buscar o reconhecimento de suas particularidades, atores sociais diversos passaram a tematizar temas de seu interesse, antes considerados estritamente privados. A vida associativa em torno de demandas políticas recebe um impulso antes desconhecido: as associações de bairro, por exemplo, cresceram em 10% na década de 1970 e em 90% na década de 1980. A partir dessas experiências, a identidade coletiva pôde ser vislumbrada em sua pluralidade e não mais indiferenciada, homogênea e teleologicamente, segundo a percepção populista.²⁸⁷ Esse novo modo de expressão, de formação da identidade e de associação são apresentados por Avritzer como novas tradições que emergiram no nível societário dos países latino-americanos como resposta à privatização da esfera pública, à homogeneidade da ação coletiva e à falta de associações autônomas.²⁸⁸ Apesar de não ser possível afirmar que tenha sido constituída uma esfera pública totalmente democrática,

essas transformações nos níveis de expressão, formação identitária e de associação no Brasil, na Argentina e no México representaram um rompimento com a tradição latino-americana de formas heterônomas de representação de interesse e de mobilização de massa e o surgimento de uma esfera pública mais autônoma, democrática e horizontal. As transformações igualmente implicaram uma mudança

²⁸⁶ SADER, 2001, p. 60. A estrutura comunicativa do mundo da vida pode ter, mesmo antes de alcançar níveis mais formais como o da sociedade civil e da esfera pública, uma relevância política significativa. Valendo-se do conceito de “espaços comunicativos primários”, compreendidos como as interações comunicativas que ocorrem entre pessoas que se encontram casualmente no elevador, no supermercado, na lanchonete, etc., Costa esclarece que eles representam um nível da comunicação pública de grande sensibilidade para o entorno social, porém de menor consolidação estrutural. Contra Gerhards e Neidhardt, que afirmam a dificuldade de formação de uma opinião pública em tais órbitas devido à construção pouco sistemática de suas pautas e à descontinuidade na condução dos temas, Costa observa que, no contexto brasileiro, percebe-se uma configuração distinta: a relevância política desses espaços comunicativos primários é considerável. Trabalhos de antropologia urbana como o de José Guilherme Magnani (MAGNANI, José Guilherme C. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Brasiliense, 1984) demonstram que os espaços sociais constituídos na periferia da cidade formam uma esfera intermediária entre o espaço doméstico e o espaço público na forma de uma “teia social complexa e ordenada”. “Tem lugar, nesse contexto, o intercâmbio regular e sistemático de informações e impressões, favorecendo um processo de formação de opinião pública paralelo àquele dirigido pelos meios de comunicação de massa”. COSTA, 1997a, p. 190.

²⁸⁷ AVRITZER, 2002a, p. 81-85. Para o autor, foi especialmente durante o processo de liberalização que a antiga oposição e novos atores sociais aproveitaram a diminuição da repressão para iniciar mudanças no modo de sua atuação pública. A política é deslocada do âmbito exclusivamente estatal para o nível da sociedade, que passa a ressaltar a importância do resgate de valores morais para a política. Movimentos sociais e associações voluntárias apresentaram-se, então, como as principais maneiras de organização e ocupação da esfera pública. AVRITZER, 2002a, p. 79-81.

²⁸⁸ AVRITZER, 2002a, p. 78; 86.

na relação entre público e privado. A cultura do favor e da intermediação política clientelista começou a dar lugar a formas mais autônomas de organização social. [...] A ação autônoma passou a ser percebida como viável, e muitos movimentos sociais começaram a estabelecer campos de conflito em relação ao Estado. Eles surgiram dentro de espaços que haviam sido considerados privados anteriormente e levantaram questões que até então haviam sido consideradas extra-políticas.²⁸⁹

3. *Novos temas e reivindicações.* Quanto à ampliação do espectro de problemas tratados publicamente, Costa ressalta o importante papel desempenhado por atores coletivos, que “[...] fazem com que as atenções públicas se voltem para novas situações-problema, trazendo ainda formas de percepção – e, eventualmente, soluções – inéditas para problemas previamente detectados”.²⁹⁰ O autor faz referência ao movimento de mulheres, que conduziu temas como violência contra a mulher, contracepção e sexualidade, do âmbito privado para a esfera pública; ao movimento negro, que forçou a introdução de temas como discriminação racial e desigualdade na agenda política brasileira; ao movimento ambientalista/ecologista, responsável por conquistas ambientais importantes nas últimas décadas; e ao Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), que, a despeito do recurso à violência e de reações igualmente agressivas, tem conseguido persuadir a sociedade da importância de suas reivindicações.²⁹¹

4. *Novas informações.* Ainda durante o Regime Militar, presenciou-se, no Brasil, o surgimento de diferentes organizações – como o Departamento Intersindical de Estudos e Estatísticas Sociais e Econômicas (DIEESE) e o Instituto Brasileiro de Análise Social e Econômica (Ibase) – voltadas para a produção e divulgação de estudos e informações alternativos às versões oficialmente disponíveis, os quais seriam, em muitos casos, utilizados pelos meios de comunicação de massa para questionar e comparar posições oficiais.²⁹² Mais recentemente, através de novas tecnologias de comunicação, tornaram-se possíveis dinâmicas inéditas de ação social, marcadas, especialmente, pela comunicação rápida e de amplo

²⁸⁹ AVRITZER, 2002a, p. 86: “These transformations at the levels of expression, identity formation, and association in Brazil, Argentina, and Mexico represented a break with the Latin American tradition of heteronomous forms of interest representation and mass mobilization and the rise of a more autonomous, democratic, and horizontal public sphere. The transformations also implied a change in the relationship between public and private. The culture of the favor and clientelistic political intermediation started to give way to more autonomous forms of social organization. [...] Autonomous action became perceived as feasible, and many social movements started to establish fields of conflict in relation to the state. They emerged within spaces that had previously been considered private and raised issues that had been hitherto regarded as extra-political”. O não reconhecimento da importância dessas transformações no nível da cultura política constitui, como visto, um dos principais aspectos criticados por autores como Avritzer no que diz respeito às assim chamadas teorias da transição democrática. AVRITZER, 1996, p. 125-151.

²⁹⁰ COSTA, 1997a, p. 188.

²⁹¹ COSTA, 1997a, p. 188-189. Um mapeamento dos principais movimentos sociais que surgiram no Brasil dos anos de 1972 a 1997 pode ser encontrado em: GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2008. p. 379-383.

²⁹² COSTA, 1997a, p. 187-188.

alcance. Sua “matéria-prima básica” constitui, como escreve Jorge Alberto Machado, “a informação gerada e eficazmente distribuída”.²⁹³ Por meio de um “ecclético ‘*mass media*’ alternativo”,²⁹⁴ conteúdos muitas vezes não difundidos pelas grandes agências de comunicação proliferam-se rapidamente pela rede, alcançando milhões de pessoas. Como forma rápida, ampla e barata de comunicação, a Internet tem se tornado o principal instrumento de articulação de movimentos sociais e de outros grupos de cidadãos. Na avaliação de Machado, “a rede se converteu em um espaço público fundamental para o fortalecimento das demandas dos atores sociais para ampliar o alcance de suas ações e desenvolver estratégias de luta mais eficazes”.²⁹⁵

5. *Renovação da prática política.* A articulação de novos temas e de novas informações vem permitindo que práticas no nível da política institucionalizada sejam questionadas. Apesar de uma renovação generalizada da política pela sociedade ainda não ter se mostrado possível, os movimentos surgidos nas últimas décadas levaram a que algumas transformações pudessem ser alcançadas. Os movimentos pelos direitos humanos, por exemplo, ao apresentarem os direitos humanos em seu caráter inegociável, ofereceram, segundo Avritzer, uma base consensual moral para a prática político-democrática.²⁹⁶ Os movimentos sociais urbanos, por sua vez, que surgem nos grandes centros urbanos latino-americanos com o objetivo de melhorar a infraestrutura material de pessoas pobres das cidades, contribuíram para a renovação de práticas políticas em pelo menos três aspectos: instituindo formas autônomas de organização política, negociando com o Estado a distribuição de bens públicos e apresentando propostas políticas alternativas.²⁹⁷ Apesar dessas transformações, o processo de renovação da sociedade não foi consideravelmente assimilado pelo sistema político, como observa Avritzer, devendo-se perguntar pelas reais possibilidades de as inovações sociais impactarem a política institucionalizada.²⁹⁸ Essa questão será retomada na última seção do capítulo. Antes disso, abordaremos, em traços gerais, o tema da relação das igrejas com o processo de formação de uma esfera pública no Brasil.

²⁹³ MACHADO, Jorge Alberto. Ativismo em rede e conexões identitárias: novas perspectivas para os movimentos sociais. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 9, n. 18, p. 248-285, 2007, p. 268.

²⁹⁴ MACHADO, 2007, p. 263.

²⁹⁵ MACHADO, 2007, p. 268.

²⁹⁶ AVRITZER, 2002a, p. 92.

²⁹⁷ AVRITZER, 2002a, p. 93-94.

²⁹⁸ AVRITZER, 2002a, p. 98.

3.2.3 Igrejas

Ao longo do processo de vitalização da sociedade civil verificado, especialmente, desde o período da Ditadura Militar, as igrejas desempenharam um papel importante. A Igreja com maior número de fiéis no país – a Igreja Católica Apostólica Romana – já vinha assumindo desde a década de 1930 um envolvimento significativo com diferentes grupos da sociedade, como operários, universitários, civis, militares, agricultores, estudantes e analfabetos, reflexo, em grande parte, do projeto eclesial denominado Ação Católica. Com o tempo, a Ação Católica subdividiu-se em diferentes frentes como a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Operária Católica (JOC) e o Movimento de Educação de Base (MEB), através dos quais se incentivava a atuação de pessoas leigas nos âmbitos não apenas eclesial, mas também social e cultural.²⁹⁹ A partir de 1964, com o golpe militar, muitas pessoas antes engajadas acabaram afastando-se da Igreja. Outras, porém, dentre as quais podem ser mencionadas importantes lideranças, como Dom Helder Câmara, Dom Cândido Padim e Dom Paulo Evaristo Arns, desafiaram o regime, denunciando injustiças e reivindicando direitos: “os direitos humanos, centrados, inicialmente, na questão da defesa dos presos políticos e contra a tortura, logo se transformaram em luta por direitos dos pobres a emprego, salário, moradia, saúde, educação e transporte”.³⁰⁰

Ao longo do período militar, sob os impulsos do Concílio Vaticano II, ocorrido entre os anos de 1962 e 1965, e de conferências do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) como a de Medellín, realizada em 1968, foi sendo gestado na América Latina um projeto teológico de comprometimento com as pessoas pobres, que dava início à corrente de

²⁹⁹ DREHER, Martin. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 210-212; SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. As várias faces da Igreja Católica. *Estudos Avançados*, ano 18, n. 52, p. 77-95, 2004; DEBALD, Blasius Silvano. A relação da Igreja Católica com o Estado brasileiro – 1889/1960. *Pleiade*, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 51-61, 2007; MURARO, Valmir Francisco. *Juventude Operária Católica*. São Paulo: Brasiliense, 1985. No âmbito protestante, houve importantes desdobramentos rumo a um “ecumenismo de serviço”. Através, por exemplo, da Confederação Evangélica do Brasil (CEB), fundada em 1934, foram realizados importantes eventos ecumênicos em que a realidade social brasileira foi tematizada. SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal/EST-IEPG, 1992. p. 34-41.

³⁰⁰ DREHER, 1999, p. 214. Posicionamentos oficiais como o Manifesto de Curitiba (1970) da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e o Credo Social Metodista (1971) expressariam a oposição eclesial ao Regime Militar. Em relação ao Manifesto Curitiba, Rudolf von Sinner e Rodrigo Majewski escrevem que o documento representou um fim ao silêncio da IECLB frente à Ditadura, marcando uma guinada na postura política desta igreja, que vem se posicionando sobre diversos temas de interesse público desde então e contribuindo para a cidadania no Brasil através da conscientização de seus membros sobre a importância de sua participação no espaço público, da manifestação de reivindicações frente a autoridades, etc. SINNER, Rudolf von; MAJEWSKI, Rodrigo. A contribuição da IECLB para a cidadania no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 45, n. 1, p. 32-61, 2005. Ver também: SCHÜNEMANN, 1992, p. 96-107.

pensamento que ficaria conhecida como a teologia da libertação.³⁰¹ Práticas inéditas, como o trabalho em áreas indígenas em conflito e a formação das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), que possibilitaram uma estrutura mais participativa da vida eclesial, podem ser associadas a essa nova perspectiva teológica, que não se manteve restrita ao âmbito católico.³⁰² Assim como as organizações juvenis, como as já citadas JEC e JOC,³⁰³ as CEB's tiveram uma importante função de alargamento da estrutura comunicativa do mundo da vida, à medida que, por meio de seus espaços de interação, as pessoas eram levadas a tomar consciência da profunda injustiça social do país e a avaliá-la criticamente.³⁰⁴

A formação, em âmbito eclesiástico, de espaços de interação comunicativa voltados para a elaboração dos problemas vivenciados pelas pessoas no nível do mundo da vida ofereceu um terreno fértil para o surgimento de mobilizações sociais em torno de temas como reforma agrária e direitos humanos. No Brasil, várias organizações como o Movimento dos

³⁰¹ Ao lado da matriz discursiva marxista e da matriz sindicalista, Sader identifica também a matriz discursiva da teologia da libertação como importante fonte de sentido para a interpretação de experiências e para a reelaboração de sentidos na década de 1970: “ao observarmos os movimentos sociais que dão uma nova configuração aos trabalhadores no cenário público na segunda metade dos anos 70, nós nos damos conta da existência de novos significados atribuídos às suas condições de vida, e esses novos sentidos nem se depreendem ‘naturalmente’ do cotidiano popular e nem decorrem dos discursos previamente instituídos sobre os trabalhadores. Eles constituem reelaborações filtradas em novas matrizes discursivas – quer dizer: novos lugares [comunidades da Igreja, sindicatos, partidos, etc.], onde se constituem diversamente os atores, estabelecem novas relações entre se e com o meio e, portanto, abordam diversamente a realidade. A potencialidade das novas matrizes não está, portanto, tão ligada à consistência interna das suas categorias e modalidades de abordagem do vivido quanto à sua abertura, às fissuras que deixa para poder incorporar o novo, aquilo que era ainda indizível e para o que não poderia necessariamente haver categorias feitas”. SADER, 2001, p. 141. Por meio de novas interpretações e categorias, torna-se possível estabelecer e aprofundar o vínculo com o mundo da vida e seus novos desafios. A reflexão teórica realizada pela própria teologia da libertação a respeito de um necessário vínculo com o mundo da vida (através de noções como contexto e realidade) será um tema a ser abordado no último capítulo enquanto contribuição que a tradição teológica latino-americana pode oferecer para a discussão internacional sobre teologia pública.

³⁰² Sobre o contexto teológico brasileiro das décadas de 1960 e 1970: SCHÜNEMANN, 1992, p. 48-62.

³⁰³ No âmbito protestante, destacaram-se três formas pelas quais os jovens se inseriram nas discussões sobre a realidade brasileira: os acampamentos de trabalho (os jovens envolviam-se com alguma comunidade, realizando trabalhos voluntários durante duas semanas), a Escola de líderes e a Revista Evangélica. DONNER, Sandra. A inserção da juventude protestante na realidade brasileira. In: KOCH, Ingelore (Org.). *Brasil: outros 500: protestantismo e a resistência indígena, negra e popular*. São Leopoldo: Sinodal/COMIN/IEPG, 1999. p. 145-171. à p. 139-140.

³⁰⁴ SCHÜNEMANN, 1992, p. 30-34; LÖWY, Michael. As esquerdas na ditadura militar: o cristianismo da libertação. In: FERREIRA, Jorge Luís; REIS, Daniel Aarão (Org.). *Revolução e democracia: 1964*. v. 3: As esquerdas do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 303-320. Sobre a possibilidade de questionamento e elaboração de tensões que marcam as relações cotidianas em espaços ligados à Igreja, Gabriele dos Anjos traz o exemplo de mulheres engajadas em trabalhos de Pastorais católicas, as quais ressaltam, entre os ganhos relativos a esse tipo de trabalho voluntário, a possibilidade de formação, de discussão de seus problemas em grupo, a obtenção de novas informações importantes para a condução da vida familiar, etc. Como afirmou uma mulher entrevistada na pesquisa, nas comunidades, as mulheres ganham “força para elas saírem daquele mundinho, [tornando-se] umas mulheres libertas. Elas não têm mais só aquele vínculo que a mulher é só para dentro de casa [...]”. ANJOS, Gabriele dos. Liderança de mulheres em pastorais e comunidades católicas e suas retribuições. *Cadernos Pagu*, n. 31, p. 509-534, 2008, p. 529. Isso mostra que a importância da expansão da estrutura comunicativa do mundo da vida não reside apenas em seu potencial de operar transformações no nível da política institucionalizada, mas também no próprio mundo da vida. A função da esfera pública não é apenas estatal, mas também amplamente cultural.

Trabalhadores Sem Terra (MST), o Partido dos Trabalhadores (PT) e a Central Única de Trabalhadores (CUT) tiveram sua origem junto a grupos ligados à Igreja, como as CEB's e a Comissão da Pastoral da Terra (CPT).³⁰⁵ Através da atuação das igrejas, obteve especial relevância, em vários países latino-americanos, como a Argentina, a questão dos direitos humanos. Como escreve Avritzer, “movimentos pelos direitos humanos surgiram da iniciativa das famílias daqueles diretamente afetados pelas violações de direitos humanos e dos esforços de instituições religiosas de estabelecer formas e socialização e ação coletiva para tais famílias”.³⁰⁶ Do âmbito do mundo da vida, a reivindicação pelos direitos humanos assumiu cada vez mais importância pública, tornando-se um movimento de conflito frente ao autoritarismo do Estado. Na avaliação de Avritzer, ao apresentarem os direitos humanos em seu caráter inegociável, os movimentos latino-americanos ofereceram uma base consensual moral para a prática político-democrática.³⁰⁷

Mesmo com o declínio dessas formas de ativismo e de associativismo, novas formas de envolvimento político têm sido gestadas através das igrejas nos últimos anos. Rudolf von Sinner identifica três modos principais de atuação na atualidade: 1) debate direto com diferentes órgãos governamentais, destacando-se a Igreja Católica Romana; 2) participação junto à sociedade civil através de movimentos sociais, ONGs, etc., sobressaindo-se diferentes igrejas protestantes, assim como a Igreja Católica Romana, 3) e contribuição para a formação cidadã dos membros, destacando-se o trabalho de igrejas pentecostais, que têm ajudado no processo de inclusão de pessoas pobres.³⁰⁸ Cada vez mais visível tem se tornado a presença pública de igrejas neopentecostais. A perspectiva negativa a respeito da participação política, característica do pentecostalismo, é substituída, no neopentecostalismo, pela convicção de que os crentes são chamados não apenas a se engajar na transformação social, mas também a liderá-la. O reino de Deus não é mais visto como uma promessa de alento, mas como uma possibilidade no presente, medida, muitas vezes, desde o critério

³⁰⁵ HAMMES, Roque. *Igreja Católica, sindicatos e movimentos sociais: quarenta anos de história: projetando luzes para a defesa e a promoção da vida na região*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2003; HOUTZAGER, Peter P. *Os últimos cidadãos: conflito e modernização no Brasil rural (1964 – 1995)*. São Paulo: Globo, 2004. p. 136-149; LEWIN, Helena (Coord.); RIBEIRO, Ana Paula Alves; SILVA, Liliane Souza e. *Uma nova abordagem da questão da terra no Brasil*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005. p. 35-52.

³⁰⁶ AVRITZER, 2002a, p. 88: “Human rights movements arose from the initiative of both the families of those directly affected by human rights violations and the efforts of religious institutions to establish forms of socialization and collective action for such families”.

³⁰⁷ AVRITZER, 2002a, p. 87-92.

³⁰⁸ SINNER, Rudolf von. Der Beitrag der Kirchen zum demokratischen Übergang in Brasilien. In: LIENEMANN-PERRIN, Christine; LIENEMANN, Wolfgang (Hrsg). *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart: Kohlmeier, 2006. p. 267-300. à p. 289-290.

econômico.³⁰⁹ Essas novas configurações assumidas pela religião no Brasil apresentam grande capacidade de mobilização, ampliando-se, por isso, sua manifestação pública; não obstante, a potencialidade propriamente política dessas manifestações e, nesse sentido, as possibilidades de contribuição para a constituição de uma esfera pública democrática ainda carece, como observa Paula Montero, de maior aprofundamento.³¹⁰

3.3 Esfera pública deliberativa

O estabelecimento de novas práticas políticas e sociais nas últimas décadas indica “um quadro fecundo da construção do espaço público no Brasil”.³¹¹ Os diferentes exemplos relativos aos meios de comunicação de massa, aos movimentos sociais e a outros grupos organizados corroboram a tese de formação de um espaço de interação discursiva pelo qual atores sociais têm, especialmente desde o Regime Militar, tematizado questões de seu interesse, visando alcançar uma opinião comum capaz de influenciar o processo democrático político. Essas relações comunicativas difusas têm sua origem no mundo da vida, âmbito em que as situações-problema são diretamente experienciadas e também interpretadas. O encontro comunicativo com outras pessoas que experimentam ou não os mesmos problemas permite a geração de novas leituras e linguagens sobre as situações vivenciadas, levando à elaboração de ações necessárias para sua solução. O mundo da vida forma, portanto, um primeiro nível da comunicação pública, que, à medida que alcança um número maior de pessoas, vai constituindo aquilo que se convencionou chamar de esfera pública. Com este movimento do mundo da vida para a esfera pública, temas antes relegados ao âmbito da casa, da família ou de um grupo étnico ou social específico podem alcançar a atenção da sociedade de uma forma mais ampla, permitindo a elaboração de posicionamentos e reivindicações que possam servir como base para um regime democrático de governo.

³⁰⁹ VAN HOUTEN, Álvaro C. A cristianização da política: elementos de análise. *Revista de Teologia e Ciências da Religião*, Pernambuco, ano 7, n. 7, p. 37-54, 2008, p. 41: “Essa mudança de postura é possível graças à diferença de crenças entre os movimentos pentecostais e neopentecostais. Para os primeiros, o reino de Deus está por vir, é uma promessa que dá alento à vida do crente a seguir uma moral e uma ética para poder assegurar a vida eterna junto a Cristo. [...] Algo diferente acontece com alguns movimentos neopentecostais. A crença que guia a vida diária dessas pessoas fala do reino de Deus aqui e agora. De acordo com os valores mais clássicos do capitalismo ocidental, a proximidade com Deus se mede pela riqueza e pela prosperidade”.

³¹⁰ MONTERO, 2006, p. 47-65. Em alguns casos, ressalta-se a manutenção do clientelismo no envolvimento neopentecostal com a política (assim, por exemplo, VAN HOUTEN, 2008, p. 37-54); em outros, afirma-se uma possibilidade de “reivenção da política” (FERNANDES, Sílvia R. A. Adesão religiosa no segmento juvenil: apolitização ou reinvenção da política? *Revista Univ. Rural*, v. 29, n. 2, jul./dez., p. 150-163, 2007).

³¹¹ FEDOZZI, 2000, p. 53.

Embora a esfera pública seja fundamental para a legitimidade do governo democrático, suas reivindicações nem sempre são capazes de determinar a decisão política dos governantes, ainda que fruto de um amplo consenso. A persistência do autoritarismo na política inibe a geração de relações efetivamente democráticas: trata-se de uma tensão entre a esfera pública e o sistema político, como se busca explicitar nesta última parte do capítulo. Uma alternativa que tem sido apresentada frente a este problema é o da democracia deliberativa, a qual prevê a participação direta da população em processos políticos, embora não exclua a importância e a necessidade de procedimentos discursivos de formação da vontade política para a legitimação dessas decisões. No Brasil, a experiência do Orçamento Participativo tem sido tomada como exemplo para tal forma de democracia participativa, e, à medida que permite um vínculo direto entre a discursividade e a deliberação política, exige, em termos teóricos, uma reformulação da concepção habermasiana de esfera pública. Essa reformulação pode ser expressa por meio do conceito de “esfera pública deliberativa”.

3.3.1 Entre o autoritarismo e a reconstrução democrática

A emergência de uma esfera pública na América Latina colocou às jovens democracias latino-americanas o seguinte problema: como conectá-la com a sociedade política recentemente reempoderada? Para Avritzer, apesar das várias tentativas efetuadas, o processo de renovação política da sociedade, no Brasil e na América Latina de um modo geral, não foi consideravelmente assimilado pelo sistema político. As novas reivindicações e organizações sociais apenas estabeleceram um novo quadro aceitável de práticas no interior de um sistema político que continuou sendo determinado por práticas não democráticas. Ao invés de uma restauração do balanço entre os cidadãos e a distribuição do poder político e de recursos sociais através do processo de democratização da sociedade brasileira, apelou-se cada vez mais a mecanismos clientelistas, que, na nova democracia, passaram a operar entre o Congresso e o executivo, permitindo uma distribuição fraudulenta de recursos públicos.³¹²

³¹² AVRITZER, 2002a, p. 117-119. Avritzer escreve que o novo sistema clientelista introduzido pelo governo Sarney colocou problemas para a relação entre atores públicos e a sociedade política, bloqueando o surgimento de uma transparência política. O patrimonialismo provou ser uma estratégia útil para a vitória eleitoral e a formação de uma maioria no Congresso. Para o autor, esse sistema clientelista foi levado adiante por presidentes como Fernando Collor de Mello e Fernando Henrique Cardoso. No México, ocorreu algo semelhante. Apesar de um forte engajamento contra a fraude na política através, entre outros, da *Alianza Cívica* – importante organização da sociedade civil no país – não se conseguiu evitar a instrumentalização da lei, estabelecendo-se uma dinâmica perversa entre os níveis público e político da sociedade. A *accountability*, apesar de socialmente exigida, não é significativamente efetuada nos países latino-americanos, de maneira que o autoritarismo político persiste apesar da democratização. AVRITZER, 2002a, p. 120-129.

Portanto, apesar de, no nível societário e também legal, a democracia ter sido de maneira geral instituída, a cultura autoritária se manteve em muitos âmbitos da vida política. Como esclarece Avritzer, a moralidade política exigida pela sociedade não conseguiu automaticamente se impor a todo o sistema político. Essa colisão da nova normatividade socialmente alcançada com a permanência de um regime autoritário leva o autor a concluir – contra teorias como a de Habermas, que afirma a necessidade de o sistema político estar conectado ao processo discursivo que tem início na periferia do sistema político para legitimar suas decisões – que “[...] o problema enfrentado pelas novas democracias latino-americanas em relação à *accountability* política é que o processo eleitoral não garante o controle do cidadão sobre o processo político”.³¹³ Apesar de haver certo consenso em relação, por exemplo, à preservação de direitos humanos básicos, esse consenso não é devidamente assimilado pelo sistema legal: há uma tensão entre a opinião pública e o comportamento político efetivamente adotado.³¹⁴ Em outras palavras, falta à sociedade a capacidade para influenciar substantivamente os detentores de poder, de maneira que nem um consenso entre os níveis público e político, tampouco um fluxo comunicativo direto entre eles tem se mostrado possível na América Latina.

Em vista disso, a identificação, no Brasil, de uma esfera pública discursiva em seu sentido habermasiano deve ser relativizada, pois, apesar de ocorrer um movimento discursivo do mundo da vida para a esfera pública, o mesmo não ocorre da esfera pública para o sistema político. Os problemas sociais são tematizados e, em muitos casos, tem sido possível formular consensos, ainda que mínimos, a seu respeito; mas o sistema político não se conecta à opinião pública gestada através da estrutura conversacional da esfera pública. A solução encontrada em diferentes países latino-americanos frente a essa tensão tem sido a de atribuir uma função deliberativa à esfera pública, criando-se, como esclarece Avritzer, mecanismos institucionalizados para o controle social da política.³¹⁵ No Brasil, a experiência do Orçamento Participativo tem sido frequentemente utilizada para ilustrar tal concepção de esfera pública. Após uma breve descrição dessa prática de democracia participativa, será

³¹³ AVRITZER, 2002a, p. 112: “[...] the problem faced by the new Latin American democracies regarding political accountability is that the electoral process does not guarantee citizen control over the political process”.

³¹⁴ Avritzer cita o exemplo de dois grupos que, na jovem democracia brasileira, apesar da discordância da opinião pública, sofreram e ainda sofrem violação de direitos humanos através da violência policial: os sem-terra e os pobres de grandes metrópoles. AVRITZER, 2002a, p. 114-115. Essa violência demonstra as dificuldades em estabelecer uma conexão efetiva entre a reivindicação pública por direitos humanos e as ações do sistema legal. Nas palavras do autor, “again, as in the Argentinean case, instead of a connection between public opinion and political society there is a tension caused by the fact that a public consensus does not become the standard of political behavior”. AVRITZER, 2002a, p. 116.

³¹⁵ AVRITZER, 2002a, p. 135-138.

possível, na última seção do capítulo, explicitar como as compreensões discursiva e deliberativa de esfera pública podem ser teoricamente conjugadas.

3.3.2 O exemplo do Orçamento Participativo

O Orçamento Participativo (OP) constitui uma experiência de participação da população nas discussões e definições do orçamento público municipal através de assembleias e votações. Desde seu surgimento, em 1989, na cidade de Porto Alegre, sob a gestão de Olívio Dutra, do Partido dos Trabalhadores (PT), o OP assumiu diferentes metodologias nas cidades em que foi implementado, sendo uma das mais recentes o uso da Internet como instrumento de participação popular.³¹⁶ Ao primar por regras universais de participação, assim como por critérios objetivos e impessoais no que diz respeito à seleção de prioridades, ao criar obstáculos para a utilização privada de recursos públicos e, ainda, ao instaurar uma lógica operacional baseada na tematização discursiva das demandas da sociedade, a experiência do OP tem se apresentado como uma forma promissora de constituição de uma esfera pública, que Luciano Fedozzi especifica como sendo uma “esfera pública ativa de co-gestão do fundo público municipal”.

Esse processo, que pode ser sinteticamente definido como a instituição de uma *esfera pública ativa de co-gestão do fundo público municipal*, expressa-se através de um sistema de partilha do poder, onde as regras de participação e as regras de distribuição dos recursos de investimentos são construídas de forma procedimental e argumentativa, na interação institucional que se processa entre os agentes do Executivo e as comunidades da sociedade civil.³¹⁷

Apesar de o Orçamento Participativo não ser uma forma inédita de democratização local no Brasil, a experiência tem se revelado como promissora. Como afirma Fedozzi em referência à experiência de Porto Alegre, o OP tem permitido o reconhecimento de segmentos sociais historicamente excluídos do desenvolvimento urbano como sujeitos legítimos do

³¹⁶ Não cabe aqui realizar uma descrição detalhada da experiência do OP no Brasil. Restringimo-nos a referenciar alguns estudos que oferecem uma visão geral sobre a temática: SANTOS, Boaventura de Sousa. Orçamento Participativo em Porto Alegre: para uma democracia redistributiva. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 455-559; AVRITZER, Leonardo. Modelos de deliberação democrática: uma análise do orçamento participativo no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b. p. 561-597; AVRITZER, Leonardo. O Orçamento Participativo e a teoria democrática: um balanço crítico. In: AVRITZER, Leonardo; NAVARRO, Zander (Orgs.). *A inovação democrática no Brasil: o Orçamento Participativo*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 13-57; FEDOZZI, 2001, p. 97-183.

³¹⁷ FEDOZZI, 2000, p. 68. O autor escreve ainda que “[...] a estrutura e o processo de funcionamento do OP criou uma arena institucional consensualmente construída e permanentemente reavaliada, onde ocorre a produção e a seleção da opinião e da vontade política para a deliberação sobre os fundos públicos do Município”. FEDOZZI, 2000, p. 70.

processo decisório de gestão governamental. Segundo ele, “[...] a estrutura e o processo de funcionamento do OP criou uma arena institucional consensualmente construída e permanentemente reavaliada, onde ocorre a produção e a seleção da opinião e da vontade política para a deliberação sobre os fundos públicos do Município”,³¹⁸ o que indica uma importante contribuição para o reconhecimento, a construção e a validação de uma esfera pública democrática. A possibilidade de interferência popular no processo decisório referente à aplicação do dinheiro público apresenta-se como uma prática inovadora de gestão socioestatal, especialmente se considerado que, no Brasil, a aplicação do orçamento público é em grande medida reflexo de relações patrimonialistas.³¹⁹

Ao tomar a experiência do OP como exemplo para a constituição de uma esfera pública no Brasil, alguns elementos da concepção habermasiana de esfera pública tendem a ser relativizados. A ideia de que a esfera pública deva se constituir autonomamente frente ao Estado, por exemplo, ainda que Habermas preveja a necessidade de mecanismos que viabilizem a livre comunicação em sociedade, não pode ser facilmente harmonizada com um tipo de trabalho cooperativo entre sistema político e sociedade, em grande medida possibilitado por prefeituras municipais ligadas a partidos de esquerda.³²⁰ Em vista desta problemática, tem-se enfatizado que, apesar da proximidade entre Estado e sociedade, é mantida certa autonomia entre ambos. Avritzer, por exemplo, ressalta que “[...] ao participar de assembleias orçamentárias os atores não apenas estabelecem campos de conflito com o Estado, mas também entre si”.³²¹ Santos observa a existência de uma “autonomia mutuamente relativa”.³²² Navarro, ainda que tenha relativizado este posicionamento mais recentemente,³²³

³¹⁸ FEDOZZI, 2000, p. 70.

³¹⁹ FEDOZZI, 2000, p. 53-54.

³²⁰ Em Porto Alegre, por exemplo, quando da polêmica acerca da institucionalização do OP, Marcia Ribeiro Dias observava que “[...] o ponto fraco do Orçamento Participativo é ao mesmo tempo aquilo que o sustenta: o estreito vínculo com a prefeitura comandada pelo PT”. DIAS, Marcia Ribeiro. Entre a representação e a participação política: o debate acerca da institucionalização do Orçamento Participativo de Porto Alegre. In: MILANI, Carlos; ARTURI, Carlos; SOLINÍS, Germán (Orgs.). *Democracia e governança mundial: que regulações para o século XXI?* Porto Alegre: UFRGS/UNESCO, 2002. p. 204-230. à p. 207. Este estreito vínculo do OP com os governos municipais leva Goetz Ottmann a criticar a associação em geral estabelecida com Habermas: “[...] em muitos casos, portanto, falar dos orçamentos participativos em termos de uma esfera pública habermasiana endossaria um desejo politicamente motivado de pintá-los com cores orgânicas, como um processo público autônomo, livre do controle do Estado”. OTTMANN, Goetz. Habermas e a esfera pública no Brasil: considerações conceituais. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 68, p. 61-72, 2004, p. 70.

³²¹ AVRITZER, Leonardo. Teoria democrática e deliberação pública. *Lua Nova*, n. 50, p. 25-46, 2000. p. 41.

³²² “O OP é a manifestação de uma esfera pública emergente, para o qual os cidadãos e as organizações comunitárias, por um lado, e o governo municipal, por outro, convergem com autonomia mútua. Uma tal convergência ocorre por intermédio de um contrato político através do qual essa autonomia mútua se torna autonomia mutuamente relativa. A experiência do OP configura, portanto, um modelo de co-gestão, ou seja, um modelo de partilha do poder político mediante uma rede de instituições democráticas orientadas para obter decisões por deliberação, por consenso e por compromisso”. SANTOS, 2002, p. 526.

aponta para a possibilidade criada pelo OP de constituição de uma esfera pública não-estatal, uma vez que ocorre um processo de descentralização do Estado.³²⁴

O tema da autonomia da esfera pública frente ao Estado conduz a outra questão, não tão fácil de ser harmonizada com a perspectiva habermasiana, a saber, a da possibilidade de atribuir à esfera pública um papel deliberativo. Enquanto rede comunicativa, a esfera pública naturalmente não delibera. Habermas, neste sentido, está correto em afirmar que “discursos não governam”.³²⁵ As interações comunicativas, no entanto, à medida que convergem para a formação de uma opinião pública, deveriam dispor de mecanismos mais claramente vinculados ao sistema político, para que não fossem abortadas ainda na esfera pública. Se as demandas do mundo da vida não são capazes de atingir o sistema político, de nada vale a constituição, em nível societário, de uma esfera pública discursiva. O Orçamento Participativo, quanto a isso, mostra-se como um recurso profícuo de conexão institucionalizada entre a discursividade da esfera pública e a função deliberativa do Estado; relação que pode ser expressa por meio do conceito de “esfera pública deliberativa”.

3.2.3 Esfera pública discursiva e deliberativa

Como visto, devido à grande ambiguidade existente entre as demandas da esfera pública e a incapacidade do sistema político em assimilá-las, tem sido percebida a necessidade de uma teoria em certo sentido alternativa a de Habermas, a qual seja capaz de reconhecer o potencial deliberativo da esfera pública, a ser efetivado por meio de mecanismos e fóruns de deliberação social. A “esfera pública deliberativa” representaria, assim, uma alternativa frente a este problema de difícil solução: “o que fazer no caso em que o fluxo de comunicação entre a esfera pública e o sistema político não seja tão automático e tão perfeito quanto ele [Habermas] supõe?”.³²⁶ Avritzer defende que, ao invés de partir da probabilidade

³²³ NAVARRO, Zander. O “Orçamento Participativo” de Porto Alegre (1989-2002): um conciso comentário crítico. In: AVRITZER, Leonardo; NAVARRO, Zander (Orgs.). *A inovação democrática no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 89-128. Neste texto, o autor chama atenção para os limites do OP em relação, por exemplo, à seletividade dos setores sociais participantes e à persistência de mecanismos clientelísticos e partidários, que inibem a constituição de uma esfera pública autônoma frente ao aparelho estatal.

³²⁴ NAVARRO, Zander. Democracia e controle social de fundos públicos: o caso do “orçamento participativo” de Porto Alegre (Brasil). In: PEREIRA, Luiz Carlos Bresser; GRAU, Nuria Cunill (Orgs.). *O público não-estatal na Reforma do Estado*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999. p. 293-334. à p. 295.

³²⁵ HABERMAS, 1990, p. 44: „Diskurse herrschen nicht“.

³²⁶ AVRITZER, Leonardo. Teoria democrática, esfera pública e participação local. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 1, n. 2, 1999, p. 18-43. p. 39. Várias teorias políticas, incluindo a de Habermas, assumiriam, segundo Avritzer, “[...] in a rather naive way, that processes of accountability will work, that is, that political society will be effectively held accountable or that the connections between civil and political society will lead to a workable agreement”. AVRITZER, 2002a, p. 104.

de que as práticas que emergem no nível público sejam integradas à sociedade política – formada pelos partidos, pelo parlamento e pela administração estatal – dando origem a um processo de transparência política; a relação entre os atores da sociedade e o sistema político deve ser diretamente derivada dos modos específicos através dos quais a sociedade política foi reconstituída em cada sociedade. No caso latino-americano, isso significa que “o elo entre um novo espaço público e a deliberação deve ser fortalecida em três sentidos: em sua capacidade de encorajar a reflexão e a participação; em sua capacidade de fortalecer valores democráticos; e em sua capacidade de aumentar as ocasiões em que a deliberação acontece”.³²⁷ O autor acredita que, dessa maneira, as inovações que emergem no nível público poderão ser institucionalmente assimiladas.

Frente a um elitismo democrático que prevê a participação das massas apenas no momento da seleção de seus representantes, quando a soberania política é transferida para algumas elites do corpo político, ou, por outro lado, frente a uma concepção republicana de política com uma noção de autogoverno pouco adequada à complexidade das atuais sociedades; a teoria da esfera pública de Habermas oferece, segundo Avritzer, uma terceira via interessante, pois é capaz de manter a centralidade da participação política, ainda que não no sentido de uma relação participativa direta, mas através da interação comunicativa, mais compatível com a complexidade das sociedades atuais. O que Avritzer e outros autores têm buscado demonstrar, não obstante, é a possibilidade de vislumbrar formas de participação direta nas atuais democracias, sem que com isso seja anulado o papel fundamental de uma esfera pública.³²⁸ A fonte da legitimidade política deve continuar sendo a esfera pública, isto é, o processo de livre discussão com base em critérios como o do igual direito à palavra, mas isso não pode impedir que o sistema político se conecte de uma maneira clara, legal e institucionalmente, às decisões resultantes do processo comunicativo ou, em casos em que o consenso não se mostra possível, proporcione processos deliberativos por maioria, ancorados em uma ampla discussão pública.³²⁹

Pensada a partir desses critérios, a esfera pública deve tornar-se mais do que um mero local de discussão informal. Ela se torna um local na periferia do sistema político e administrativo, no qual se conectam as redes informais de comunicação constituídas por membros dos movimentos sociais e das associações civis. Estes

³²⁷ AVRITZER, 2002a, p. 134: “The link between a new public space and deliberation has to be strengthened in three senses: in its capacity to encourage reflection on participation; in its capacity to strengthen democratic values; and in its capacity to increase the occasions in which deliberation takes place”.

³²⁸ Fedozzi, e.g., observa que o excesso de formalismo pode dificultar a manifestação cidadã, mas em casos como o do Orçamento Participativo, em que já há uma prática social consolidada, a institucionalização pode contribuir para sua continuidade, independentemente dos partidos no poder. FEDOZZI, 2001, p. 176-183.

³²⁹ AVRITZER, 1999, p. 18-43.

atores sociais discutem questões, tematizam problemas, discutem os atos da autoridade política e pensam as formas institucionais capazes de dar solução aos problemas culturais específicos com os quais eles lidam. Tais instituições têm o próprio espaço público como o local de sua deliberação e tomam suas decisões baseadas em formas públicas de discussão e deliberação. Elas podem decidir através do voto, mas o mais importante em relação à sua forma de decisão é que ela é pública, transparente e conta com o consenso dos outros atores que participam do processo deliberativo. As decisões de uma esfera pública deliberativa pensada nesses termos são implementadas por um sistema administrativo que está fora de sua alçada, mas que pode ter suas decisões submetidas a processos públicos de monitoramento.³³⁰

O problema da conexão entre a opinião pública e o sistema político não é novo no Brasil. Mesmo quando ainda não se podia falar em uma esfera pública em sentido amplo, a opinião geral da população era evocada como um alicerce político. Faoro lembra que Dom Pedro II muitas vezes expressava a convicção de que seu governo se baseava na opinião pública, mas nunca efetivamente fez sua atuação depender do povo: “entre o imperador e a opinião pública — a reduzida camada que fazia a opinião pública — não emerge nenhum órgão de intermediação, capaz de absorver as pressões e filtrar as decisões governamentais, transacionalmente”.³³¹ O Orçamento Participativo, em face dessa histórica dualidade entre a sociedade e o Estado, representa uma prática inovadora de intermediação política. Ainda que haja o risco constante de uma legitimidade aparente, a experiência do OP mostra que é possível prever um “órgão de intermediação”, para utilizar a expressão de Faoro, entre a esfera pública e o Estado. A perspectiva republicana do autogoverno pode, em outras palavras, ser conciliada com o conceito de esfera pública discursiva.

³³⁰ AVRITZER, 1999, p. 40-41.

³³¹ FAORO, 1979, p. 295.

4 TEOLOGIA E ESFERA PÚBLICA NO BRASIL

Com o processo de democratização, garantias legais foram obtidas à organização e à manifestação política. No nível societário, a emergência de novos atores sociais contribuiu para a ampliação das fronteiras da política e para a consolidação de uma esfera pública politicamente influente. Apesar de a comunicação entre a esfera pública e o sistema político ocorrer sob muitas limitações, novas experiências em nível local como a do Orçamento Participativo têm possibilitado um vínculo mais claro entre sociedade e Estado. Em termos teóricos, isso significa uma complementação da concepção discursiva de esfera pública por meio de uma dimensão deliberativa, tida como ancorada nas interações comunicativas realizadas em sociedade. A esfera pública deliberativa emerge da discursiva, operando como órgão intermediário em direção ao sistema político. Dessa maneira, parece ser resolvido o desconfortante problema derivado da teoria habermasiana: o que fazer quando o sistema político não se conecta à opinião pública? Veja-se, no entanto, que o problema é apenas aparentemente solucionado, pois a mesma pergunta pode ser formulada com respeito à esfera pública deliberativa, qual seja: o que fazer quando o sistema político não possibilita à esfera pública uma função deliberativa?

O argumento em favor de uma esfera pública deliberativa, conforme formulado por Avritzer, pode ser resumido da seguinte maneira: as instituições políticas não assimilam exigências da esfera pública; conseqüentemente, a própria esfera pública necessita adquirir um papel deliberativo.³³² A pergunta imediata que o argumento evoca é: quem possibilitaria tal papel deliberativo a não ser as próprias instituições políticas, seja por pressão da sociedade, seja por iniciativas de partidos ou mesmo por estratégia eleitoral? O exemplo do OP é adequado enquanto constatação empírica de uma esfera pública deliberativa, mas é insuficiente à medida que é muito rapidamente transposto para um tipo novo de normatividade teórica que se vê como solução para a não assimilação das reivindicações da esfera pública pelo sistema político, pois, a não ser que se apele à violência, os únicos meios pelos quais uma esfera pública pode se tornar esfera pública deliberativa é ou pela via da discursividade – quando a sociedade demanda maior participação – ou por iniciativa do próprio sistema político. No caso do OP, tanto a discursividade, entendida aqui como a pressão exercida por atores sociais ao reivindicarem maior participação política, quanto

³³² AVRITZER, 2002a, p. 92, 98, 103-108, 112-117, 129-134, 136-137, 145, 166-169; AVRITZER, 1999, p. 29-41; AVRITZER; COSTA, 2004, p. 713.

iniciativas de partidos de esquerda que, como o Partido dos Trabalhadores (PT), já estavam integrados ao governo, desempenharam um papel crucial na implementação desse modelo participativo e deliberativo de gestão dos fundos públicos. Se se considera essa atuação de atores sociais, atuação que de modo algum pode ser esquecida em relação à história de surgimento de partidos como o PT, fica claro que a deliberatividade da esfera pública tem sido alcançada através de sua discursividade.

Tendo em vista essa centralidade da discursividade que emerge desde o mundo da vida em direção a experiências de democracia participativa, busca-se, neste último capítulo, oferecer um breve esboço de um modelo de teologia pública que possa cooperar para a ampliação dos esforços comunicativos que têm caracterizado a sociedade brasileira.³³³ Em meio à persistência de relações clientelistas e patrimonialistas, a teologia se vê diante da pergunta se poderia de alguma maneira contribuir para a expansão de práticas alternativas, pautadas pela discursividade. Ciente da ambivalência constitutiva da esfera pública, na qual desembocam tanto fluxos comunicativos voltados para o entendimento, quanto tentativas de produção estratégica de lealdades políticas, a teologia é desafiada a se posicionar e a explicitar – como muitas vezes enfatizado por teólogos latino-americanos – qual a sua opção, tendo em vista a impossibilidade de uma teologia politicamente neutra. Inicialmente, busca-se identificar o que, desde a tradição teológica latino-americana, poderia apresentar-se como uma importante contribuição para o debate internacional sobre teologia pública. Em seguida,

³³³ Vários dos temas desenvolvidos neste capítulo foram anteriormente trabalhados nos seguintes artigos: JACOBSEN, Eneida. Educar para a esfera pública: inferências político-pedagógicas para a dialogicidade da teologia. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 20, p. 71-79, 2009. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/020/ano08n3_12.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2010; JACOBSEN, Eneida. Narrar Deus na esfera pública. In: NEUTZLING, Inácio (Coord.). *X Simpósio Internacional IHU: narrar Deus numa sociedade pós-metafísica: possibilidades e impossibilidades*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2009. p. 238-268. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_publicacoes&Itemid=20&task=categorias&id=11>. Acesso em: 15 dez. 2010; JACOBSEN, Eneida. Inferências político-pedagógicas para a dialogicidade da teologia. In: *I Seminário Internacional de Culturas e Desenvolvimento. V Seminário Catarinense de Ensino Religioso: culturas e diversidade religiosa: pesquisas e perspectivas pedagógicas*. Blumenau, 2009; JACOBSEN, Eneida. Críticas feministas ao modelo habermasiano de esfera pública. In: *Anais do Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião: [Est]ética e Direitos Humanos*. v. 3. São Leopoldo: Faculdades EST, 2009. p. 87-96; JACOBSEN, Eneida. Diálogo e educação: reflexões pedagógicas acerca da participação democrática. In: *Anais do Simpósio do Mestrado Profissional em Teologia*. v. 2. São Leopoldo: EST, 2010. p. 137-142; JACOBSEN, Eneida. Pressupostos hermenêutico-epistemológicos para o diálogo intercultural: contribuições de Fernet-Betancourt. In: *Anais do Simpósio do Mestrado Profissional em Teologia*. v. 2. São Leopoldo: EST, 2010. p. 143-148; JACOBSEN, Eneida. A fé em diálogo: da inculturação à interculturalidade In: SOTER. *Anais do 23º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 1335-1344. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2010/09/23CongressoSOTER2010.pdf>> Acesso em: 15 dez. 2010; JACOBSEN, Eneida; SOUZA, Ezequiel de. Hermenêutica intercultural e teologia negra. *identidade!* v. 14, p. 11-18, 2010; JACOBSEN, Eneida. A teologia ancorada no mundo da vida. In: SINER, Rudolf Von; REBLIN, Iuri Andréas (Orgs.). *Vida cotidiana: lugar de intercâmbio ou de nova colonização entre o Norte e o Sul?* XIV Seminário Internacional do Programa de Diálogo Norte-Sul. São Leopoldo: EST, 2010. p. 210-221.

a partir dos conceitos de esfera pública e de teologia pública, busca-se ressaltar a importância de uma perspectiva dialógica de teologia. Com isso, delineia-se um esboço – ainda que provisório – de um modelo de teologia pública enquanto reflexão ancorada no mundo da vida, que, através de seus intelectuais, mas também de um trabalho de formação de agentes socialmente engajados, situa-se dialogicamente na esfera pública. Ao final do capítulo, a partir de tal concepção de teologia pública, são elencadas importantes características de uma teologia pública para o contexto brasileiro.

4.1 A teologia ancorada no mundo da vida

No âmbito dos estudos sobre teologia pública, pouco se considerou sua relação com o mundo da vida. Muito rapidamente relacionada com a dimensão pública da sociedade, a teologia pública tende a ser apresentada como uma contribuição em sua autocomposição desvinculada das relações cotidianas. Prevê-se o encontro com problemas oriundos da vida cotidiana apenas no nível da publicização do discurso teológico. A tradição religiosa, em geral tida como ponto de partida para toda teologia pública, à medida que não é vislumbrada em suas vinculações com o mundo da vida, não permite ser compreendida de outra maneira a não ser como discurso institucionalizado, problematizado apenas pela via da academia ou da própria história da tradição.

Ao “localizar” a teologia pública contemporânea e historicamente, William Storrar, apesar das ênfases específicas de sua abordagem, oferece uma sistematização ilustrativa de tal tipo de compreensão, predominante na literatura sobre teologia pública: em primeiro lugar, ele afirma, a teologia pública deve ser localizada na esfera pública, o espaço da comunicação pública. Em segundo lugar, ela deve ser localizada na globalização, no sentido de reconhecer as interconexões da humanidade. Por fim, ela deve ser localizada na disciplina da Teologia Prática, ocupada com o estudo crítico e contextual de teorias voltadas para a prática religiosa no mundo contemporâneo.³³⁴ A terminologia varia, mas a estrutura parece ser a mesma: há o nível público com o qual a teologia pública mais imediatamente percebe-se envolvida; há a dimensão dos conteúdos identificados no discurso público das ciências e da sociedade, como a ecologia, os direitos humanos e a globalização; e, finalmente, há o nível da vinculação com o que muitas vezes é afirmado ser o “próprio” da teologia pública: a disciplina teológica, a tradição religiosa, a história dessa tradição, etc.

³³⁴ STORRAR, 2004, p. 175-189.

Sem ignorar a importância desses três níveis da teologia pública, pretende-se resgatar, enquanto contribuição característica da tradição latino-americana de teologia, aquela dimensão muitas vezes esquecida, que só recentemente teve seu valor refletidamente reconhecido em teologias como a da libertação, a feminista, a negra e a intercultural: a dimensão do mundo da vida.³³⁵ A inclusão de categorias habitualmente utilizadas por essas teologias como sofrimento, experiência, corpo, cultura, vida e cotidiano no conceito geral de “mundo da vida” exigirá uma apreciação inicial dessa categoria, o que se fará principalmente a partir do pensamento de Edmund Husserl e Jürgen Habermas. Na sequência, tomar-se-á como foco as contribuições da teologia da libertação e da teologia feminista para uma teologia situada na esfera pública.

4.1.1 O conceito de mundo da vida

O conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*) surge em conexão com os desenvolvimentos da filosofia do século XIX e início do século XX. Nesse período, a percepção de mundo presente na filosofia emancipou-se gradativamente de uma orientação cristã que apresentava o mundo como criação divina, rumo a uma compreensão da existência humana em seus aspectos históricos, linguísticos e sociais.³³⁶ Edmund Husserl, apesar de não ter cunhado o termo como muitas vezes suposto,³³⁷ foi quem primeiro analisou o conceito de maneira mais sistematizada. Suas abordagens influenciaram pensadores como Martin Heidegger, na filosofia, e Alfred Schütz, na sociologia.³³⁸

O fenômeno, tal como se mostra à consciência, deve ser tomado como ponto de partida para a filosofia, assevera Husserl: “não é das filosofias que deve partir o impulso de investigação, mas, sim, das coisas e dos problemas”.³³⁹ Nessa proposta de “volta às coisas

³³⁵ No âmbito da teologia pública, o resgate de contribuições das assim chamadas “teologias da libertação” assumiu alguma relevância nos últimos anos. Esse resgate torna-se especialmente perceptível a partir da fundação de *The Global Network for Public Theology*, em 2007, que conta com a participação de instituições de diferentes partes do mundo. Em seu *Journal of Public Theology*, têm sido publicados vários artigos que tecem aproximações entre a teologia pública e as teologias feminista e da libertação. A influência da teologia da libertação percebe-se imediatamente na terminologia empregada para a descrição da rede: “The Global Network for Public Theology (GNPT) is an academic research partnership that promotes theological contributions on public issues, especially those issues affecting the poor, the marginalized and the environment in a glocal (global-local) context”. THE GLOBAL Network for Public Theology. Disponível em: <<http://www.csu.edu.au/special/accc/about/gnpt/index.htm>>. Acesso em: 06 mai. 2010.

³³⁶ WELTER, Rüdiger. *Der Begriff der Lebenswelt: Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*. München: Wilhelm Fink, 1986. p. 21-22.

³³⁷ Anos antes de Husserl, Georg Simmel emprega o termo no livro *Die Religion* (1912). WELTER, 1986, p. 13.

³³⁸ WELTER, 1986, p. 116-140; p. 159-177.

³³⁹ HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Atlântida, 1965. p. 72.

mesmas”,³⁴⁰ o conceito de mundo da vida é resgatado como alternativa ao racionalismo cientificista moderno que, ao reduzir o saber à esfera do técnico-científico, ignora o mundo histórico-cultural concreto como meio de compreensão da realidade.³⁴¹ O “[...] mundo histórico-cultural concreto, sedimentado intersubjetivamente em usos e costumes, saberes e valores, entre os quais se encontra a imagem do mundo elaborada pelas ciências”,³⁴² é apresentado como o mundo a ser contemplado pela fenomenologia que pretende retornar à subjetividade constitutiva do mundo em contraposição à objetividade das ciências naturais.

Para Husserl, as ciências objetivas têm sua origem no mundo da vida, mas elas têm se esquecido dessa origem. Seu afastamento desse horizonte pré-científico circunscreve o que o autor identifica como a “crise da humanidade européia”:³⁴³ um racionalismo extraviado que ameaça definir “na hostilidade do espírito e na barbárie”.³⁴⁴ Ingenuamente, a ciência objetivista toma o mundo objetivo como “universo de todo o existente”, desconsiderando que “[...] a subjetividade criadora da ciência não pode ter seu lugar legítimo em nenhuma ciência objetiva”.³⁴⁵ Resgatar a dimensão do mundo da vida, nesse contexto, significa devolver à ciência seu terreno originário. No universo da subjetividade, no qual o mundo é apreendido simbólica, linguística e socialmente através das experiências cotidianas, encontra-se o fundamento para uma racionalidade capaz de combater o reducionismo naturalista.

O acesso ao mundo da vida ocorre através da experiência, porém em um sentido bem diferente do da experiência científica, pois não se trata de uma apreensão objetiva, mas sim subjetiva da realidade circundante. Cada experiência é marcada por um horizonte temporal anterior e posterior, inserido na comunabilidade humana. O mundo da vida, Segundo Husserl, não é um apenas um mundo para mim enquanto indivíduo, mas um mundo comunitário, pois a “vida pessoal é um viver em comunidade, como eu e nós, dentro de um horizonte

³⁴⁰ “*Zu den Sachen selbst*” tornou-se o célebre lema husserliano. O termo “coisas” não se refere a objetos físicos, mas aos fenômenos como se apresentam de maneira imediata à consciência, apoditicamente, sem a mediação de preconceitos e pressuposições científicas. ZILLES, Urbano. *A fenomenologia husserliana como método radical*. In: HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: PUCRS, 1996. p. 11-55. à p. 16-25.

³⁴¹ Essa compreensão husserliana mantém-se predominante. Como escreve Welter, „die heute schon im Alltag gängige bildungssprachliche Verwendung des Ausdrucks ‚LW‘ konnotiert zumeist die Opposition ‚Welt des alltäglichen Lebens‘ und ‚Welt der Wissenschaft‘; selbst wenn die als ‚LW‘ bezeichnete ‚Alltagswelt‘ ihre sozialen oder ökonomischen Komplexitäten hat, wird ihr doch der Character allgemeiner Verständlichkeit zugesprochen, wodurch sie sich gerade von der Welt, wie sie die Wissenschaften vermitteln, unterscheidet. In der ‚LW‘ gilt einem solchen Verständnis nach das, was dem Menschen schon immer (und insbesondere vor aller Verunsicherung seines Weltbildes durch die neuzeitlichen Wissenschaften) in der alltäglichen Erfahrung begegnet und vertraut ist“. WELTER, 1986, p. 77-78.

³⁴² ZILLES, 1996, p. 43.

³⁴³ HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: PUCRS, 1996. p. 57-85.

³⁴⁴ HUSSERL, 1996, p. 85.

³⁴⁵ HUSSERL, 1996, p. 80.

comunitário”.³⁴⁶ O mundo da vida, enquanto campo em que experiências forjadas na relacionalidade humana são acomodadas, abriga uma realidade rica e complexa que contrói o ser humano e, ao mesmo tempo, é construída por ele. Como esclarece Zilles,

Mundo da vida, no sentido de mundo experimentado pelo homem, significa uma realidade rica, polivalente e complexa, que o próprio homem constrói. Mas, ao mesmo tempo, o *Lebenswelt* é constituído pela história, linguagem, cultura, valores... Quando se fala de *experiência* é ingênuo querer reduzi-la à empiria sensível do mundo físico. A experiência, sem dúvida, é um ato da consciência. Vinculando a experiência ao mundo da vida, ou seja, ao mundo pré-científico, pode falar-se da experiência estética ou religiosa, enfim, de experiência da subjetividade.³⁴⁷

A esfera pública, de acordo com Habermas,³⁴⁸ permite uma mediação entre o mundo da vida e o sistema político. O mundo da vida, que, como visto, é definido em um sentido muito similar ao de Husserl, como a dimensão societária estruturada através de tradições culturais, de identidades criadas através da socialização e de ordens institucionais, recebe na teoria habermasiana a ênfase sobre a prática comunicativa. Para Habermas, o mundo da vida encontra-se centrado na interação comunicativa cotidiana, através da qual os sujeitos envolvidos buscam o entendimento mútuo, a fim de coordenar seus planos de ação. Através da sociedade civil, que amplia a estrutura comunicativa do mundo da vida e canaliza os problemas ali percebidos, a esfera pública enraíza-se no mundo da vida, tematizando e problematizando eficazmente as questões levantadas, a fim de apresentá-las ao sistema político.

Pesquisas empíricas referentes à formação da opinião pública em geral não permitem uma resposta conclusiva para a pergunta a respeito da legitimidade do processo democrático. Não lhes é possível avaliar se as tomadas de posição são fruto de um processo argumentativo de convencimento ou se simplesmente refletem estratégias de poder camufladas. A solução apresentada por Habermas está em avaliar o processo público de comunicação social a partir da dimensão do mundo da vida. Para o autor, “[...] os processos públicos de comunicação são tanto mais isentos de distorções quanto mais estiverem entregues a uma sociedade civil

³⁴⁶ HUSSERL, 1996, p. 59.

³⁴⁷ ZILLES, 1996, p. 45.

³⁴⁸ Segundo W. Mühlmann, especialmente por meio dos estudos de Habermas, despertou-se, a partir da década de 1960, a consciência para o fato de que a relação entre ciência e mundo da vida não encerra apenas um problema teórico, mas também um problema prático (MÜHLMANN, W. E. *Lebenswelt*. In: RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried (Hgrs.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980. p. 151-157. à p. 157), “a saber, o problema de *como é possível a tradução do saber tecnicamente utilizável para a consciência prática do mundo social da vida*”. HABERMAS, 1994, p. 96. „Soziale Lebenswelt“ seria melhor traduzido por “mundo da vida social”.

oriunda do mundo da vida”.³⁴⁹ Quanto mais desvinculados do âmbito das relações cotidianas, tanto mais os processos comunicativos estarão sujeitos às manobras do agir estratégico. Por isso, é importante que a esfera pública política entrelace-se com esferas nas quais o sofrimento oriundo do mundo da vida ganha mais imediatamente expressão, conforme Habermas, na religião, na arte e na literatura:

Os problemas tematizados na esfera pública política transparecem inicialmente na pressão social exercida pelo sofrimento que se reflete no espelho de experiências pessoais de vida. E, na medida em que essas experiências encontram sua expressão nas linguagens da religião, da arte e da literatura, a esfera pública “literária”, especializada na articulação e na descoberta do mundo, entrelaça-se com a política.³⁵⁰

Se a legitimidade do processo discursivo da esfera pública é dada pela sua vinculação com o mundo da vida de cada sociedade, caberia a toda teologia interessada em contribuir nesse espaço oferecer uma ponte entre as experiências da cotidianidade expressas na religião e o trabalho de tradução dos discursos religiosos a ser realizado na esfera pública. Ao auxiliar na condução de fluxos comunicativos oriundos do mundo da vida para a esfera pública, a teologia concorreria para o estabelecimento de processos legítimos de formação democrática da opinião e da vontade política. Sem esse vínculo com o mundo da vida, ela careceria de sentido para a atuação pública. Seu discurso, em termos habermasianos, seria tão somente sistêmico: representante ou dos interesses da Igreja ou de um Deus desencarnado. Nas últimas décadas, a teologia criticou esse distanciamento do mundo da vida, buscando um retorno a este lugar originário como ponto de partida para sua reflexão. Na teologia da libertação, esse retorno é dado através da figura do pobre. Na teologia feminista, por meio da experiência da mulher, conforme considerado a seguir.

4.1.2 A contribuição de teologias na América Latina

Relativamente cedo na história do cristianismo, a reflexão a respeito do discurso sobre Deus migrou de suas origens no mundo da vida para o mundo sistêmico, atrelando-se aos interesses do Estado. A Era Constantina inaugurou uma relação de relativa unidade entre a política estatal e a religião. Como escreve Martin Dreher, “criou-se a Igreja que estava aí para justificar as ações do governante”.³⁵¹ Na América colonial, a profunda simbiose entre a religião e o projeto colonialista permitiu a emergência de uma “teologia da escravidão”, à

³⁴⁹ HABERMAS, 2003, p. 108.

³⁵⁰ HABERMAS, 2003, p. 97.

³⁵¹ DREHER, Martin. *A Igreja no Império Romano*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 66.

qual coube, entre outros, legitimar a ordem estabelecida, convencer os escravos da necessidade de sua sujeição com vistas a uma vida eterna futura e aquietar a consciência dos senhores. Nesse período, efetua-se na teologia uma separação radical entre o corpo e a alma: o corpo deve sofrer para que a alma alcance salvação eterna.³⁵²

Segundo José Oscar Beozzo, essa disjunção entre corpo e alma marca profundamente a teologia latino-americana. “Só mesmo com a teologia da libertação voltou, com todo o vigor, o projeto de unir novamente dimensão espiritual e dimensão material, partindo da materialidade dos corpos explorados e sujeitados dos pobres como lugar teológico central”.³⁵³ A categoria do pobre é central para a teologia da libertação. A experiência do pobre, na qual o próprio Deus pode ser experimentado em sua “realidade de Transcendência na imanência”,³⁵⁴ é tida como o lugar originário para a reflexão teológica. O sofrimento e a exclusão do pobre devem conduzir a teologia a uma leitura libertadora do Evangelho. Ao lado dos pobres e marginalizados de nossa história, assume-se a perspectiva das vítimas, reconhecendo que “agora é hora e a vez de ouvir o reverso da conquista. Dar a vez ao discurso dos que viviam neste continente já há séculos e que estavam na praia espreitando os seres estranhos das caravelas”.³⁵⁵

De acordo com Rosino Gibellini, quatro são os elementos epistemológicos constituintes da teologia da libertação: 1) a opção prévia pelos pobres; 2) a mediação socioanalítica; 3) a mediação hermenêutica e 4) a mediação prático-pastoral. A mediação hermenêutica refere-se, segundo ele, à interpretação teológica das Escrituras que, por estar em relação com os outros elementos da epistemologia da teologia da libertação, é realizada a partir da realidade social das pessoas pobres, lida por meio da mediação socioanalítica. “É com a mediação hermenêutica que a leitura da realidade social se transforma em leitura teológica da mesma realidade”.³⁵⁶ Conceitos sociológicos como libertação, por exemplo, ao serem lidos teologicamente, podem ser interpretados como salvação possibilitada por Deus mediante Jesus Cristo. Objetivo final dessa leitura teológica é o de apresentar sugestões pastorais para a práxis da fé.

³⁵² BEOZZO, José Oscar. Evangelho e escravidão na teologia latino-americana. In: RICHARD, Pablo (Org.). *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 83-122.

³⁵³ BEOZZO, 1988, p. 83.

³⁵⁴ LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987. p. 111.

³⁵⁵ BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1992. p. 59. “Por detrás da Teologia da Libertação existe a opção profética e solidária com a vida, a causa e as lutas destes milhões de humilhados e ofendidos em vista da superação desta iniquidade histórico-social”. BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 13-14.

³⁵⁶ GIBELLINI, 2002, p. 355.

Ao tomar o pobre como chave hermenêutica para sua reflexão, a teologia da libertação oferecia uma base teórica para a *Leitura Popular da Bíblia*. A partir dessa prática de leitura da Bíblia, realizada especialmente nas Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) inseridas em meios populares da América Latina, instaurava-se um processo de interpretação bíblico-teológico não apenas realizado a partir do pobre, mas pela própria pessoa pobre. Em uma leitura encarnada da Palavra de Deus, “o povo toma a Bíblia em suas mãos e reclama por seu direito de falar sobre Deus, de fazer teologia”.³⁵⁷ Nesse processo, o povo descobre Deus em seu próprio mundo, descobre um Deus que nem sempre está de acordo com concepções dominantes acerca do divino. Ao retornar a seu lugar de origem, o mundo da vida, o discurso religioso tem a chance de regenerar concepções de Deus pouco comprometidas com as experiências concretas das pessoas: “a leitura popular liberta assim o povo da dominação religiosa e lhe permite desenvolver sua fé a partir de sua própria espiritualidade, a partir de sua própria experiência da presença e da revelação de Deus”.³⁵⁸

O mundo da vida, enquanto horizonte anterior a toda representação científica ou teórica, constitui o espaço das experiências cotidianas, o lugar da linguagem, da dor, dos sentimentos. Quando a razão estratégica tende a deformar as estruturas normativas e simbólicas do mundo da vida, tem-se o que Habermas identifica como a “colonização do mundo da vida”. A teologia feminista, com base na noção de experiência, buscou tanto resgatar os potenciais regenerativos oriundos do mundo da vida para a teologia quanto denunciar sua colonização promovida por discursos religiosos opressores. Dessa forma, problematizou a experiência de dois modos: em primeiro lugar, através da crítica à teologia tradicional, baseada na pretensa universalidade da experiência masculina com o sagrado e, em segundo lugar, por meio da assunção da experiência das mulheres como fonte da elaboração teológica. A partir da experiência – de modo algum tomada acriticamente – novas abordagens tornaram-se possíveis, assim como o questionamento de perspectivas que, ao longo dos séculos, haviam alcançado um suposto *status* de inquestionáveis.³⁵⁹

³⁵⁷ PEREIRA, Nancy; MESTERS, Carlos. *A Leitura Popular da Bíblia: à procura da moeda perdida*. Belo Horizonte: CEBI, 1994. p. 14.

³⁵⁸ RICHARD, Pablo. *Interpretação latino-americana da Bíblia (Hermenêutica da Libertação)*, *RIBLA*, Petrópolis: Vozes, 1990. p. 8-25. à p. 17.

³⁵⁹ DEIFELT, Wanda. *Temas e metodologias da teologia feminista*. In: SOTER. *Gênero e teologia: interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas/Loyola; Belo Horizonte: SOTER, 2003. p. 171-186; GEBARA, Ivone. *O que é Teologia Feminista*. São Paulo: Brasiliense, 2007; SOUZA, Ezequiel de. *Do genérico ao gênero: as experiências masculinas como ponto de partida para o fazer teológico*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2009. p. 73-75.

Rosemary Ruether esclarece que a singularidade da teologia feminista não reside no emprego do critério da experiência, que também é utilizado por outras teologias, mas, antes, no resgate específico da experiência *das mulheres*, a qual por muito tempo foi simplesmente ignorada pela reflexão teológica.³⁶⁰ O princípio crítico dessa teologia encontra-se na busca da dignidade das mulheres, de maneira que tudo o que nega ou distorce sua humanidade plena é avaliado como não-redentor.³⁶¹ No âmbito de uma reconstrução teológica realizada a partir daquilo que é vivenciado das mulheres, enfatiza-se que as imagens apresentadas sobre Deus precisam acolher suas experiências. Para que ocorra um processo dialético que resgate elementos regenerativos do mundo da vida e, ao mesmo tempo, denuncie as desigualdades a ele inerentes, de maneira a apontar para “novas possibilidades redimidas”, a autora propõe um uso crítico da experiência:

As imagens de Deus/a precisam incluir os papéis e as experiências das mulheres. Elas precisam ser extraídas das atividades de camponeses e trabalhadores, pessoas que estão na base da pirâmide social. Acima de tudo, as imagens de Deus/a precisam ser transformadoras, remetendo-nos para trás, para nosso potencial autêntico, e para frente, para novas possibilidades redimidas. A linguagem sobre Deus/a não pode validar os papéis de homens e mulheres de formas estereotipadas que justifiquem a dominação masculina e a subordinação feminina.³⁶²

4.1.3 A publicidade da teologia ancorada no mundo da vida

A teologia da libertação e a teologia feminista propõem um retorno ao mundo vivido, ao mundo da experiência, a partir do qual se origina o discurso religioso.³⁶³ Ambas compreendem que a reflexão teológica deve tomar como base o discurso sobre Deus como é gestado na cotidianidade, denunciando tentativas colonizadoras desse espaço provenientes do mundo sistêmico na forma, por exemplo, de relações político-econômicas excludentes e de discursos opressores da religião instituída. Em relação à teologia pública, como problematizado anteriormente, a teologia da libertação e a teologia feminista têm uma rica contribuição a oferecer por meio de sua ênfase na necessidade de um vínculo do discurso teológico com a dimensão do mundo da vida.

Ao permitir a interpretação da tradição religiosa na perspectiva da experiência concreta, a teologia da libertação e a teologia feminista oferecem um modelo para o que, na

³⁶⁰ RUETHER, Rosemary. *Sexismo e religião*. São Leopoldo: Sinodal/EST/IEPG, 1993. p. 18.

³⁶¹ RUETHER, 1993, p. 23.

³⁶² RUETHER, 1993, p. 63.

³⁶³ Ainda que os fiéis possam compreender seu discurso como diretamente revelado por Deus, a teologia tem acesso apenas, como já afirmado a partir de Dietrich Ritschl, àquilo que é (ou foi) dito sobre ele, e não ao Deus em si.

opinião de Schüssler Fiorenza, não foi adequadamente considerado por Habermas: uma institucionalização para sua ética do discurso, um local para sua realização. Para o autor, as igrejas, enquanto comunidades de interpretação dos elementos normativos de suas tradições religiosas, podem oferecer tal lugar institucional, pois esse processo interpretativo não compreende apenas concepções acabadas do bem, mas também perguntas éticas acerca da justiça.³⁶⁴ Como ponte entre o mundo da vida e a esfera pública, a teologia pública estaria atenta a tais interpretações de conteúdos normativos como gestados no nível do mundo da vida, tentando inseri-las de maneira criticamente refletida nas discussões travadas na esfera pública.

Entre o mundo da vida e a esfera pública, tornar-se-ia possível um equilíbrio entre a reconstrução interpretativa de tradições normativas e a tentativa discursiva que busca alcançar consensos acerca da justiça. Inspirada pelas contribuições da teologia da libertação e da teologia feminista, qualquer teologia interessada em participar do processo público de busca por consensos racionais estaria ciente de que não lhe basta se fazer perceptível no espaço público de uma sociedade. Se ela não estiver encarnada junto às dores, fés e esperanças de cada povo, em cada contexto, será um discurso vazio, sem relevância efetiva. Uma teologia pública “ancorada no mundo da vida” seria a forma apropriada para toda teologia que, mobilizada pelo sofrimento das pessoas, deseja contribuir na expansão dos esforços comunicativos da sociedade.

4.2 Por um modelo dialógico de teologia pública

O vínculo entre o mundo da vida e a esfera pública se dá por meio da interação comunicativa. A linguagem que possibilita a comunicação faz parte das instituições culturais em que o ser humano é socializado. Ela não existe de maneira independente, como instrumento neutro, mas é culturalmente constituída, ao mesmo tempo em que ela própria

³⁶⁴ „Mein Vorschlag lautet, dass Kirchen als Interpretationsgemeinschaften des substantiellen normativen Potentials ihrer religiösen Tradition einen solchen institutionellen Ort bereitstellen können. Als religiöse Gemeinschaften sind die Kirchen beständig dabei, das normative Potential ihrer Tradition zu interpretieren. Dies schließt nicht allein voll ausgebildete Konzeptionen des Guten ein, sondern ebenfalls ethische Fragen der Gerechtigkeit. [...] Freilich muß diese Interpretationsaufgabe unter den Bedingungen der Fallibität sowie der Moderne stattfinden, innerhalb deren sich die Kirchen in der Gesellschaft etablieren. Sie muß sowohl die Transformationen der Religion und der Theologie in Betracht ziehen, die Teil des Rationalisierungsprozesses sind, als auch die Fragen, die sich aus den gegenwärtigen Debatten über die Gerechtigkeit und den öffentlichen Bereich ergeben“. SCHÜSSLER FIORENZA, Francis. Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft: Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion. In: ARENS, Edmund (Hrsg.). *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: Patmos, 1989. p. 115-144. à p. 132-133.

constitui um universo de sentido possível para o ser humano. Pela linguagem, o indivíduo é circunscrito a determinado sistema de significados, pelo qual o entendimento se torna realizável. Por isso, Habermas refere-se ao mundo da vida, o âmbito da experiência pré-teórica centrado na linguagem, como o pano de fundo de toda compreensão, afinal, a linguagem possibilita uma fonte comum de interpretação para os atores que agem comunicativamente. Através de compreensões e conteúdos pré-estabelecidos, o mundo da vida impõe os limites sobre o que pode haver entendimento; a partir dele, “[...] os atores comunicativos situam e datam seus pronunciamentos em espaços sociais e tempos históricos”.³⁶⁵ Com base em tal compreensão teórica, conceitos como linguagem e racionalidade podem ser vislumbrados em sua dimensão dialógica, enquanto orientados para a busca de consensos entre sujeitos falantes que partilham um horizonte comum de sentido.³⁶⁶

Eder Sader, em seu já mencionado estudo sobre as experiências de organização da classe trabalhadora na grande São Paulo na década de 1970, mostra, através dos diversos exemplos trazidos ao longo da obra, outra dimensão fundamental da linguagem: ela não apenas condiciona o ser humano a um sistema de sentido já determinado, mas também lhe possibilita novos arranjos, novas interpretações da realidade.³⁶⁷ Os novos espaços de comunicação constituídos a partir da articulação de novos atores sociais, ao permitirem uma ampliação da estrutura comunicativa do mundo da vida, não serviram apenas à reprodução de sentidos linguísticos já existentes, mas, através do encontro com outras pessoas e discursos, novas configurações discursivas puderam ser gestadas. Como observa Hans-Georg Gadamer, o diálogo é que nos permite, por meio do encontro com o outro, vislumbrar coisas que ainda não havíamos descoberto em nossa própria experiência de mundo. O diálogo autêntico é essa abertura para o desconhecido, em que se torna possível superar a estreiteza do saber individual.³⁶⁸ Falar em um modelo dialógico de teologia pública significa resgatar essa

³⁶⁵ HABERMAS, 1987, p. 131.

³⁶⁶ Assim escreve Jovino Pizzi a respeito da compreensão habermasiana de razão: “o conceito de razão não está mais, portanto, centrado no sujeito monológico ou no objeto solitário, mas inclui, além do argumento cognitivo e instrumental, o procedimento lingüístico e a argumentação discursiva”. PIZZI, Jovino. *Ética do discurso: a racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. p. 45.

³⁶⁷ SADER, 2001, p. 56-60, 141-145, etc. Com base em estudos de Merleau-Ponty sobre a fenomenologia da linguagem, Sader afirma que “recorrendo à linguagem, enquanto estrutura dada, para poder expressar-se, o sujeito se inscreve na tradição de toda sua cultura. Mas, nesse mesmo ato de expressar-se, operando um novo arranjo das significações instituídas, ele suscita novos significados”. SADER, 2001, p. 58.

³⁶⁸ Pessoas, obras de arte ou mesmo a tradição à qual nos encontramos vinculados se apresentam como um outro que nos interpela e se dirige a nós como interlocutor. Na interpelação que ocorre no diálogo, dá-se a necessidade do ouvir: “[...] quem é interpelado tem de ouvir, queira ou não. Não pode apartar seus ouvidos, tal como se aparte a vista de outra coisa, olhando numa determinada direção. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 670. Levar a cabo um diálogo significa fundir horizontes. No diálogo, os interlocutores objetivam, afinal, acordar sobre algum tema. O mesmo ocorre entre

abertura à diferença, seja ela concebida em relação a outras áreas do conhecimento, a outras tradições religiosas ou, principalmente, tendo como foco o espaço político da esfera pública, aos desafios sociais de cada tempo e contexto.

Essas duas dimensões da linguagem – circunscrição de um horizonte de sentido determinado e, simultaneamente, propiciação de novos arranjos de significado – podem ser conciliadas, à medida que se tem em mente que todo processo instituinte ocorre a partir de outros já instituídos. Como explica Cornelius Castoriadis, o sistema simbólico de uma sociedade nunca é livremente constituído, o que pode ser visualizado no caso do indivíduo, que sempre se encontra diante de uma linguagem já instituída. Ele pode atribuir um sentido único a determinadas palavras, mas nunca o faz em uma liberdade ilimitada: ele precisa apoiar-se em algo já existente. Da mesma maneira, a ordem simbólica socialmente formada também não é realizada em uma liberdade ilimitada, mas a partir do já existente. Como formula o autor, “todo simbolismo se edifica sobre as ruínas dos edifícios simbólicos precedentes, utilizando seus materiais”.³⁶⁹ Essas ruínas simbólicas não são capazes de determinar as novas configurações a serem ensejadas, mas são fundamentais. Em relação à teologia, pode-se compreender essa dimensão criativa implicada na linguagem como aquela possibilidade de realizar uma interpretação sempre renovada de seus conteúdos em vista dos problemas e desafios que exigem novas respostas. Os permanentes desenvolvimentos da teologia ao longo da história atestam que, enquanto diálogo autêntico, a interpretação da tradição na qual ela se encontra historicamente inserida jamais se dá como mera repetição, mas sempre como uma forma renovada de criação.

É a capacidade criativa do ser humano que lhe permite o pronunciamento sempre renovado sobre si, sobre o mundo, sobre Deus. Para Paulo Freire, esse pronunciamento,

o filólogo e seu texto, entre o historiador e sua investigação, entre a teologia e o seu Deus. A essa comunicação, Gadamer dá o nome de “diálogo hermenêutico”: “segue-se daí, que o diálogo hermenêutico tem de elaborar uma linguagem comum, em condição de igualdade com o diálogo real, e que esta elaboração de uma linguagem comum tampouco consistirá na preparação de um instrumento com vistas ao acordo, mas que, tal como no diálogo, coincide com a realização mesma do compreender e do chegar a um acordo. Entre as partes desse ‘diálogo’ tem lugar uma comunicação, como se dá entre duas pessoas, e que é mais que mera adaptação. O texto traz um tema à fala, mas quem o consegue é, em última análise, o desempenho do intérprete. Nisso os dois tomam parte”. GADAMER, 1997, p. 565.

³⁶⁹ CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. p. 147. Para Castoriadis, ao mesmo tempo em que a linguagem apresenta uma dimensão estritamente lógica, ela também possui uma dimensão propriamente imaginária, “[...] pois na linguagem e por meio dela são definidas as significações imaginárias sociais que mantêm uma sociedade unida: tabu, totem, Deus, *polis*, nação, riqueza, partido, cidadania, virtude, ou a vida eterna”. CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto*, v. 4: A ascensão da insignificância. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 130. O conjunto de significações imaginárias sociais criadas pela sociedade é denominado pelo autor de o *imperceptível imanente*. O imperceptível imanente ultrapassa toda e qualquer realidade particular, tornando possível que se fale de idealidades como Deus, capital, partido e mercadoria.

quando autêntico, é essencialmente praxiológico, constituído tanto pela ação quanto pela reflexão, pois, sem ação, resta o mero “blábláblá” e, sem reflexão, a palavra converte-se em ativismo. Mantidas as duas dimensões, a palavra sobre o mundo é práxis transformadora, ato de criação e recriação. O diálogo, por isso, enquanto exigência existencial que se dá na medida em que os seres humanos se encontram para pronunciar o mundo, constitui um ato profundamente criador. Disso deriva, segundo Freire, a impossibilidade do diálogo entre as pessoas que querem a transformação do mundo e aquelas que não: estas negam a possibilidade de pronunciamento àquelas, as quais devem, por isso, reconquistar o direito humano de dizer sua palavra. Para que o diálogo seja possível, é necessário amor pelo ser humano e pelo mundo, humildade e fé na capacidade humana de criação e recriação: “ao fundar-se no amor, na humildade, na fé nos homens, o diálogo se faz uma relação horizontal, em que a *confiança* de um pólo no outro é consequência óbvia”.³⁷⁰ Tendo sido dialogicamente pronunciado, o mundo volta problematizado, exigindo uma nova palavra sobre ele; e a existência, porque humana, não é capaz de se manter muda, e tampouco se contenta com falsas palavras, pois sabe que apenas com palavras verdadeiras o mundo é transformado. Como escreve Freire, “existir, humanamente, é *pronunciar* o mundo, é modificá-lo. O mundo pronunciado, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles novo *pronunciar*”,³⁷¹ movimento que faz lembrar o círculo hermenêutico de Segundo,³⁷² assim como toda a perspectiva praxiológica da teologia latino-americana.

A compreensão freireana de diálogo contrapõe-se ao autoritarismo e ao silenciamento que tão fortemente caracterizam a história político-social brasileira: “enquanto relação democrática, o diálogo é a possibilidade de que disponho de, abrindo-me ao pensar dos outros, não fenecer no isolamento”.³⁷³ Trata-se, para Freire, de um diálogo que não ignora o conflito, mas que busca a ação e a reflexão conjuntas, seja em relação à solução de problemas comuns, seja em relação à construção e reconstrução do conhecimento existente. As implicações disso para a ciência, a política e a educação são imensas, pois inaugura a possibilidade de abertura ao novo, ao ainda não visto, ao ainda não imaginado. Por isso, Freire afirma com respeito à educação que “a tarefa coerente do educador que pensa certo é, exercendo como ser humano a irrecusável prática de inteligir, desafiar o educando com quem

³⁷⁰ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 43. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 94. Para aproximações possíveis entre a noção de palavra em Freire e a concepção bíblica de *dabar*: WACHS, Manfredo C. Teologia e pedagogia num pensar conjunto. *Estudos Leopoldenses*, São Leopoldo, n. 2-3, p. 129-137, 1998.

³⁷¹ FREIRE, 2005, p. 90.

³⁷² SEGUNDO, 1978, p. 10-11.

³⁷³ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 120.

se comunica e a quem se comunica, produzir sua compreensão do que vem sendo comunicado”.³⁷⁴ Toda educação [aqui caberia acrescentar toda teologia] que rejeite ser simplesmente bancária, necessita ser dialógica. O diálogo é a base para a construção crítica do conhecimento. O que viabiliza o diálogo é, essencialmente, a abertura ao outro. Essa abertura, juntamente com a disponibilidade frente à vida e seus desafios, constitui saberes indispensáveis para uma atuação transformadora na história. Em suas palavras, “o sujeito que se abre ao mundo e aos outros inaugura com seu gesto a relação dialógica em que se confirma como inquietação e curiosidade, como inconclusão em permanente movimento na História”.³⁷⁵ Teologia pública como teologia dialógica é teologia inacabada, comprometida com o “estar sendo” do humano na história.

Para Freire, o silenciamento que caracteriza a história política de nosso país corresponde à inexistência de relações democráticas entre as pessoas, em outros termos, à inexistência de uma cultura dialógica.³⁷⁶ A sociedade brasileira é marcada por um passado de silêncio e de submissão. A democracia e, por extensão, a própria possibilidade do diálogo inexistiram ao longo de grande parte da história política do país. Como visto, apenas com o fim do Regime Militar projeta-se um cenário modificado, marcado pela atuação crítica e politicamente influente de atores sociais diversos, como movimentos sociais ou mesmo meios de comunicação de massa, que, ainda durante o período militar, inauguraram formas inéditas de ocupação do espaço público: novos temas e reivindicações puderam ser trazidos à atenção pública com o intuito de formar uma opinião comum que pudesse influenciar o sistema político. Com isso, tornou-se possível o diagnóstico de que uma esfera pública, enquanto espaço comum de aglutinação dos intercâmbios comunicativos provenientes de diversos campos da vida social, tem sido gestada no país. Por meio desse espaço de relações difusas pelo qual a sociedade dialoga sobre temas de seu interesse, busca-se intermediar o sistema político e a sociedade de modo geral, assegurando-se, dessa maneira, a legitimidade do processo democrático.

Em vista deste contexto modificado, a formulação de um modelo dialógico de teologia pode ser justificada como relevante enquanto alternativa a relações autoritárias e patrimonialistas que permeiam a história da política e, não menos, da própria teologia. No Brasil, a teologia é duplamente permeada por uma opressão silenciadora: era oprimida, por

³⁷⁴ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 19. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001. p. 42.

³⁷⁵ FREIRE, 2001, p. 154.

³⁷⁶ FREIRE, 1971, p. 66-67.

um lado, ao submeter-se à teologia estrangeira; opressora, por outro, ao legitimar uma cultura do silêncio. Praticamente 400 anos da história brasileira estão profundamente marcados pelo sistema escravagista. A igreja exerceu papel legitimador. Ideias como a do mito “branco-bíblico” da maldição de Caim, bem como a de submissão ao poder civil, argumentado a partir de Paulo, foram utilizadas para isso. Entendia-se que o objetivo da escravidão residiria na possibilidade de conversão dos infiéis à verdadeira religião.³⁷⁷ A teologia precisou ser adaptada, surgindo o que acima foi denominado de uma “teologia da escravidão”, que, por meio de uma divisão antropológica entre corpo e alma, possibilitou a afirmação de que a alma seria salva na eternidade, enquanto o corpo deveria continuar escravo agora.

Diferentes correntes teológicas, como a negra e a da libertação, questionaram essa legitimação silenciadora da teologia, contribuindo para um comprometimento crescente com pessoas vulneráveis, como vítimas da pobreza e da discriminação racial. No capítulo a respeito da esfera pública no Brasil, viu-se que esse comprometimento, principalmente à medida que se vinculou a atuações societárias como das CEB's, foi capaz de contribuir para a releitura de problemas vivenciados no mundo da vida, para a organização de novos atores sociais com suas diferentes reivindicações e, por extensão, à constituição de uma esfera pública democrática. Considerando esse ‘aprendizado para a esfera pública’ já realizado pela teologia no Brasil, qual o sentido em enfatizar a relevância de um modelo dialógico de teologia pública? Pelo menos dois motivos podem ser elencados: em primeiro lugar, para resgatar exemplos positivos de contribuição da teologia na esfera pública, capazes de inspirar e orientar novas formas de atuação no presente; e, em segundo lugar, para identificar e refletir sobre os desafios que se apresentam hoje a toda teologia que pretenda alcançar sua publicidade por meio de sua dialogicidade. Com base no conceito de diálogo aqui brevemente apresentado e do modelo de teologia pública dialógica dele derivado enquanto teologia disposta a contribuir para a expansão dos esforços comunicativos que caracterizam uma esfera pública democrática, são identificados, na última parte deste capítulo, importantes desafios para uma teologia pública no Brasil hoje.

4.3 Teologia pública no Brasil: possibilidades e desafios

O modelo dialógico de teologia pública que se visualiza para o caso brasileiro participa de discussões públicas, forma para o diálogo, publiciza o privado, dá voz ao

³⁷⁷ HURBON, Laënnec. A igreja e a escravidão moderna. In: DUSSEL, Enrique (Org.). *Historia liberationes: 500 anos de história da igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 531-545.

sofrimento, crítica e é criticada, traduz práticas e saberes, e é propositiva: por meio dessas características, quer-se explicitar, ao final deste trabalho, importantes possibilidades e desafios para uma teologia pública no Brasil. Tendo como base o modelo de uma teologia pública ancorada no mundo da vida e discursivamente situada na esfera pública, as contribuições dos diferentes modelos de teologia pública, assim como o conceito de esfera pública até aqui trabalhado, cada uma dessas características é sucintamente delineada.

4.3.1 Participa de discussões públicas

Um dos sentidos mais óbvios do termo “teologia pública” é sua inserção em debates públicos, que pode ocorrer sob duas formas, basicamente: através da atuação de intelectuais diretamente envolvidos com a área ou através da participação de atores sociais que recorrem a conteúdos teológicos para a exposição de seus argumentos e reivindicações. A segunda forma de presença pública da teologia é considerada no próximo tópico, que resgata a importância de um trabalho pedagógico de formação operado desde a teologia com vistas a uma atuação dialógica de cidadãos religiosos na esfera pública. Neste primeiro tópico, considera-se a presença pública de intelectuais que, mediante publicação em jornais e revistas, participação em debates radiofônicos e televisivos, envolvimento dialógico com grupos da sociedade como igrejas e movimentos sociais, entre outros, contribuem para a publicização da teologia. Esse tipo de envolvimento de teólogos e teólogas com a esfera pública alcançou grande visibilidade recentemente, durante o período de campanha eleitoral para o segundo turno das eleições presidenciais de 2010. Na Internet, são especialmente numerosos os vídeos, blogs e sites de notícia com posicionamentos do conhecido teólogo da libertação Leonardo Boff. Suas declarações escritas e orais são enfáticas em favor da eleição de Dilma Rousseff. De acordo com o teólogo, esse envolvimento claro com a campanha da então presidenciável, hoje eleita presidente, foi motivado pelo intenso uso de temas religiosos contra a candidata.³⁷⁸

Em uma situação não tão abusiva da religião, Boff provavelmente reconheceria que o papel do intelectual não está, primordialmente, em tornar pública sua filiação partidária, mas, muito mais, em contribuir para a condução de um debate público esclarecedor, apresentando

³⁷⁸ Boff observa ter ocorrido uma instrumentalização da religião por uma forma partidária de política, que permitiu que questões fundamentais sobre o futuro do país deixassem de ser discutidas. Na opinião do teólogo, a oposição aproveitou a característica cultural do povo como conservador e moralista e, apresentando temas que lhes afetam emocionalmente, quis gerar uma espécie de plebiscito. Agindo dessa maneira, pôde escusar-se da tarefa de trazer alternativas para o debate. CRISTO, Luciana. Leonardo Boff crítica polêmica sobre aborto. *Paraná Online*. Disponível em: <<http://www.parana-online.com.br/editoria/politica/news/485115/?noticia=LEONARDO+BOFF+CRITICA+POLEMICA+SOBRE+ABORTO>>. Acesso em: 22 out. 2010.

informações, distinguindo perspectivas e avaliando diferentes argumentos, como ele próprio, em grande medida, procurou fazer. Segundo Habermas, o intelectual deve distinguir muito cuidadosamente dois papéis: enquanto profissional, ele deve recorrer ao uso público da razão, da palavra e do discurso; no entanto, enquanto pessoa pública influente, não lhe cabe se aproveitar de sua situação para obter algum tipo de poder político. Apesar de não rejeitar sua imparcialidade, o intelectual tem por função maior fornecer informações e argumentos relevantes para os debates travados em sociedade. Com base nos deveres que Habermas menciona para a participação de intelectuais na esfera pública,³⁷⁹ é possível enumerar algumas características da atuação do/a intelectual comprometido/a com uma teologia pública: 1) faz uso de seus conhecimentos teológicos de uma maneira pública; 2) faz isso por decisão própria, e não por incumbência de outras pessoas ou instituições, às quais deveria sua lealdade; 3) ao apresentar seus posicionamentos, tem plena consciência de sua falibilidade; 4) tem como foco temas de relevância para a sociedade; 5) aduz informações objetivas, assim como argumentos satisfatórios; 6) busca melhorar o nível das controvérsias públicas, que, como observa Habermas, é lastimável; 7) e, conforme já aludido, não aproveita de sua influência como intelectual para obter poder político, como cargos públicos, por exemplo.³⁸⁰

4.3.2 *Forma para o diálogo*

Tendo em vista que a construção de uma esfera pública no Brasil tem acontecido, em grande medida, através da atuação de atores sociais organizados, o papel atribuído a uma teologia pública no país não deveria ser restringido à participação pública de intelectuais isolados. Apesar de ser de grande importância para o processo democrático a manifestação de intelectuais, há uma outra função a ser desempenhada por uma teologia pública cuja ênfase esteja na dialogicidade, a saber, um trabalho de formação para a esfera pública. A teologia no Brasil dispõe de muitos espaços educativos voltados para a formação de agentes pastorais e de lideranças comunitárias, através dos quais a discursividade da esfera pública poderia receber novos impulsos. A visibilidade da religião na contemporaneidade é inegável. Grupos religiosos têm sido capazes de expor incisivamente suas posições e demandas, o que, no entanto, não assegura uma presença de caráter político-dialógico, que se espera dos diferentes grupos sociais para a coesão de um corpo político. Se, por um lado, discursos religiosos têm contribuído para a articulação de formas pluralistas de convivência em que problemas sociais

³⁷⁹ HABERMAS, 2007a, p. 29-30.

³⁸⁰ Para Habermas, “[...] uma vez instalados em cargos públicos, os intelectuais deixam de ser intelectuais”. HABERMAS, 2007a, p. 30.

podem ser abordados dialogicamente, por outro, eles também têm conduzido, como afirma Joanildo Burity, para o “estreitamento de canais comunicativos”, para a violência e para a intolerância.³⁸¹

Segundo Oneide Bobsin, esta é a ambiguidade da qual sofrem as religiões: “matam e fazem viver”. Por esta razão, elas devem ser constantemente questionadas a partir do diálogo entre diferentes, a fim de que sua atuação não deságue na promoção de injustiça e intolerância.³⁸² À teologia pública, isso significa que não lhe basta ser dialógica, mas que ela também precisa formar para o diálogo, de maneira a ajudar para que o discurso realizado sobre e a partir da fé possa “fazer viver”. É importante ter em mente que essa formação para a esfera pública inicia com uma ampliação da estrutura comunicativa do mundo da vida. As próprias igrejas devem poder ser experimentadas como espaços de relações democráticas. Com vistas à atuação na esfera pública, a teologia pública teria por objetivo fornecer subsídios para uma atuação crítica e construtiva de obreiros e comunidades eclesiais junto a iniciativas democráticas da sociedade como um todo.³⁸³ Para a efetivação de tal teologia pública, vários aspectos deveriam ser levados em consideração, como uma base epistemológica adequada, estratégias para a formação e articulação dos atores na sociedade civil, produção de textos de auxílio para a reflexão sobre temas em pauta na sociedade e sobre aqueles julgados relevantes pelos interlocutores da teologia pública. Trata-se de um esforço amplo, que necessitaria da cooperação de muitas mãos.

4.3.3 *Publiciza o privado*

Um desconforto que o termo “teologia pública” parece sugerir é que ela se dá em oposição a uma “teologia privada”, isto é, em oposição a uma “teologia vivida em casa”. Ao longo do trabalho, diferentes concepções de “público” e de seus antônimos puderam ser explícita ou implicitamente delineados. Viu-se, no caso do patrimonialismo, uma noção bastante pejorativa de “privado”, enquanto sobreposição ao bem coletivo. Em relação aos

³⁸¹ BURITY, Joanildo A. Religião, política e cultura. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, ano 20, n. 2, p. 83-113, 2008. p. 84.

³⁸² BOBSIN, Oneide. Tendências religiosas e transversalidade: hipóteses sobre a transgressão de fronteiras. In: BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: CEBI; Curitiba: PPL, 2002. p. 34.

³⁸³ Habermas apresenta três atitudes cognitivas necessárias a cidadãos religiosos em vista de desafios como o fato do pluralismo, a ascensão das ciências modernas e a disseminação de uma moral social profana. O cultivo dessas atitudes poderia ser tomado como uma das ênfases de uma teologia dialógica: primeiramente, os cidadãos religiosos necessitam encontrar um enfoque epistêmico aberto a outras religiões e visões de mundo. Além disso, eles precisam determinar, a partir de sua visão religiosa, a relação entre conteúdos de fé e saberes seculares. Finalmente, os cidadãos religiosos precisam assumir um enfoque epistêmico capaz de integrar o processo argumentativo que goza de precedência na esfera pública. HABERMAS, 2006, p. 1-25.

diferentes modelos de teologia pública, por sua vez, adjetivos como “secreto”, “particular”, “dogmático” e “confessional” serviram como contraposição a perspectivas de divulgação, de universalidade e de apologeticidade da teologia pública. Disso é possível concluir que a teologia pública de fato pode e deve ser diferenciada de tendências que visam, por exemplo, a uma atividade tão somente “intra-muros”: restrita aos limites da própria teologia (o problema da não-interdisciplinaridade), restrita ao discurso e aos interesses de uma igreja específica (o problema do não-ecumenismo) ou restrita a temas e discussões de pouca importância frente aos desafios contemporâneos (o problema da não-relevância ou da não-contextualidade).

Diferenciar, no entanto, não significa excluir! Como bem evidencia a concepção discursiva de esfera pública, descrita como uma rede comunicativa que se conecta aos esforços comunicativos oriundos do mundo da vida, ou seja, do âmbito da casa, do cotidiano e das interações simples; a discussão pública não se opõe a interesses de grupos particulares da sociedade ou a problemas vivenciados no nível da família, por exemplo, mas ocorre justamente a partir desses interesses e problemas, visando tornar de interesse geral algo que, em muitas situações, afeta apenas determinada parcela da população, como no caso da homofobia ou da discriminação racial. Nesse sentido, a teologia pública não precisa se dar em oposição à casa, mas justamente em continuidade com ela. A teologia pública traz consigo as características históricas da Teologia enquanto disciplina – muitas vezes ligada a uma igreja específica e envolvida com discussões sem uma aplicação prática imediata (como no caso do estudo das línguas antigas ou do contexto histórico-bíblico) – mas isso não a exclui da possibilidade de interagir com outras disciplinas, igrejas e questões contemporâneas, atrelando-se a uma rede comunicativa que se forma desde o mundo da vida.

Ao conectar-se ao mundo da vida, a teologia pública defronta-se com o desafio de publicizar o que muitas vezes é compreendido como meramente privado. Apesar de “privado” e “mundo da vida” não serem categorias equivalentes, as interações comunicativas cotidianas perpassam muitos espaços que, tradicionalmente, foram e têm sido identificados como pertencentes ao domínio privado e, por extensão, como inapropriados para a discussão pública.³⁸⁴ Uma “publicização do privado”, em tal contexto, faz-se necessária a fim de evitar que certos temas sejam excluídos *a priori* da agenda pública. Como observa Benhabib,

³⁸⁴ Benhabib afirma existirem pelo menos três sentidos para os conceitos de “privacidade”, “direitos privados”, “esfera privada”, como evocados pela tradição moderna. Primeira e principalmente, privacidade significa a esfera da moral e da consciência religiosa. Outra compreensão dos direitos privados refere-se às liberdades econômicas. Por fim, privacidade é relacionada à esfera íntima: trata-se do domínio da casa, das necessidades diárias, do cuidado, da sexualidade e da reprodução. A autora lembra que, graças a movimentos como o de mulheres, a linha entre o público e o privado tem podido ser renegociada. BENHABIB, 1992, p. 91-92.

oposições binárias como a entre público e privado tiveram, por muito tempo, a função de confinar as mulheres e esferas tipicamente femininas ao âmbito da casa, negando-lhes um caráter político.³⁸⁵ A teologia pública precisa estar atenta a esse tipo de mecanismo de exclusão, a fim de não contribuir para sua perpetuação. Em vez de uma oposição rígida entre público e privado, tem se tornado corrente a compreensão de que o privado é vivenciado coletivamente e, ao mesmo tempo, possui repercussões sociais, ao que Thiemann, em relação à teologia pública, conclui: “se a tomada de decisões morais tem, inevitavelmente, uma dimensão política, então a reflexão moral e teológica deve procurar assistir aos cristãos ao lidarem com os aspectos públicos de suas vidas”.³⁸⁶ Portanto, mesmo que se admita o caráter privado de determinada situação, isso não implica, como observa Mara Parlow, sua não-problematização.³⁸⁷

4.3.4 *Dá voz ao sofrimento*

Cabe aqui explicitar o que ao longo do trabalho foi várias vezes mencionado como contribuição de teologias da libertação para uma teologia pública, a saber, o compromisso com as pessoas que sofrem. Essa ênfase já se encontra presente na teologia pública desenvolvida na África do Sul e é também perceptível em críticas dirigidas contra a teologia pública majoritariamente desenvolvida nos Estados Unidos. O teólogo norte-americano Michael Hogue, por exemplo, em contraposição ao modelo apologético desenvolvido por Stackhouse,³⁸⁸ afirma a importância de uma teologia pública pragmática, normativamente comprometida em nutrir solidariedades em torno daquelas pessoas em situação mais vulnerável. A afirmação do autor de que “[...] àquelas pessoas e comunidades vulneráveis, cujas vidas e bem-estar estão mais diretamente em jogo em determinada situação moral, deveriam ser concedido um papel preponderante na análise e resposta às condições que elas

³⁸⁵ BENHABIB, 1992, p. 89.

³⁸⁶ THIEMANN, 1991, p. 19: “If moral decision making has an inevitable political dimension, then moral and theological reflection must seek to assist Christians in dealing with the public aspects of their lives”.

³⁸⁷ PARLOW, Mara S. Questão da trama de conhecimentos na gestão pública da intimidade e da vida privada: olhares (ainda furtivos) da Teologia. In: BERGESCH, Karen; NEUENFELDT, Elaine; PARLOW, Mara (Orgs.). *Epistemologia, violência e sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008. p. 110.

³⁸⁸ Hogue ressalta, em referência à teologia pública de Stackhouse, que, “though a pragmatic public theology may be confessionally inflected and may well include an apologetic mode, the more important difference is that it reforms the apologetic mode by emphasizing fallibilized hypotheses over dogmatic universals, practical moral issues over religious truth claims, hope over belief, and a differentiated and mutually fragilized community of solidary inquiry”. HOGUE, Michael S. After the Secular: Toward a Pragmatic Public Theology. *Journal of the American Academy of Religion*, ano 78, n. 2, p. 346-374, 2010, p. 367.

enfrentam”,³⁸⁹ é de grande relevância para um modelo dialógico de teologia pública que pretenda não apenas se dirigir à esfera pública, mas, antes disso, emergir do mundo da vida em solidariedade dialógica com as pessoas que sofrem. Visualizar a possibilidade do diálogo desde o mundo da vida significa ajudar para que todos possam conquistar o direito de se encontrar com outros em diálogo e renovadamente pronunciar o mundo. A teologia, assim, não fala simplesmente *em nome* do pobre, da mulher, do negro, mas busca falar *com* ele e *com* ela, esforçando-se para canalizar o pronunciamento sobre o mundo que surge dessa interação dialógica para a esfera pública.

Essa função de uma teologia pública dialógica, que se dirige à esfera pública desde um comprometimento com o sofrimento experienciado no mundo da vida, assume especial relevância se se considera o fato de a esfera pública ainda ser, em grande medida, um espaço dominado por homens brancos. Pesquisas feministas têm documentado a tendência de que, em espaços mistos de discussão, os homens falem por mais tempo e com maior frequência, que as mulheres sejam mais vezes interrompidas e que suas intervenções sejam mais frequentemente ignoradas, ao que Nancy Fraser conclui que a igualdade social necessária para o funcionamento da esfera pública não fica assegurada pelo estabelecimento legal do direito de participação; há impedimentos informais para a participação política.³⁹⁰ Segundo a autora, esses impedimentos têm levado a que grupos sociais subordinados, como o das mulheres, dos negros e dos homossexuais, articulem-se em cenários paralelos, contrapostos ao espaço público único. Esses grupos, que a autora denomina “contra-públicos subalternos”, criam e circulam contra-discursos de acordo com suas identidades e interesses.³⁹¹ Uma teologia pública que se comprometa em dar voz a sofrimentos silenciados dedicará especial atenção a essas esferas públicas subalternas.

³⁸⁹ HOGUE, 2010, p. 348: “[...] those vulnerable persons and communities whose lives and well-being are most directly at stake in a given moral situation should be granted a leading role in analyzing and responding to the conditions they face”.

³⁹⁰ Iris Marion Young, similarmente, observa que a disparidade argumentativa não deriva apenas da dominação política ou econômica, “[...] mas também de um sentido internalizado do direito que se tem de falar ou de não falar, da desvalorização do estilo do discurso de alguns indivíduos e da elevação de outros”. YOUNG, 2001, p. 370. Para a autora, as normas que regulam a prática deliberativa – inclusive o conceito de razão que a orienta – estão culturalmente enraizadas. No caso das teorias deliberativas, o arcabouço cultural determinante é o do homem branco ocidental, que tende a privilegiar a argumentação crítica como forma de discurso, excluindo outros modos de expressão, sejam eles verbais ou corporais. Nos debates travados em parlamentos, nos tribunais e na academia, impera esse modo de discurso formal, desapaixonado e literal; o que leva ao silenciamento de grupos que se expressam de modos diferentes. YOUNG, 2001, p. 370-373.

³⁹¹ FRASER, 1992, p. 109-142. Para Avritzer e Costa, críticas como a de Fraser alertam para a necessidade de criação de estruturas de captação dos interesses de grupos historicamente excluídos do processo político. AVRITZER; COSTA, 2004, p. 713.

4.3.5 *Critica e é criticada*

A teologia pública se dá em um movimento da casa para a rua, da igreja para a praça e das ideias para o mundo; movimento este que também comporta uma volta da rua para a casa, da praça para a igreja e do mundo para as ideias – um ciclo constante de interação e transformação, que faz lembrar o conceito filosófico de “círculo hermenêutico”, conforme empregado por Segundo, ou a noção de “pronunciamento do mundo”, que, segundo Freire, sempre retorna, exigindo novo pronunciar. Ao longo desse ciclo, a teologia pública, inserida na tradição latino-americana de teologia, expressa seu comprometimento com as pessoas oprimidas através do questionamento de tudo aquilo que impede a efetivação de uma “boa vida” – noção a ser constantemente reinterpretada a partir das esperanças de cada povo. Trata-se de uma teologia crítica, embora não intransigente. Como defende John Gruchy, uma teologia pública autêntica deve ser autocrítica e sensível a outras perspectivas e abordagens.³⁹² Essa sensibilidade frente a outras perspectivas, pressuposto fundamental para uma concepção dialógica de teologia pública, implica abertura às críticas dirigidas à teologia e disposição a um confronto construtivo de avaliação de argumentos e posicionamentos. Como escreve Ronald Thiemann, ao abrir a tradição cristã para o diálogo com aqueles que se encontram na esfera pública, a teologia pública abre a fé e a prática cristãs à crítica que inevitavelmente emerge entre aqueles com os quais se dialoga.³⁹³ Uma fé que não se pode criticar não é uma fé não publicizada dialogicamente. Ela pode ser prejudicial para a vida em sociedade, gerando intolerância e discriminação. Aberta ao diálogo crítico, a teologia pode ser uma parceira ao lado de outras ciências, contribuindo para a solução de problemas comuns.³⁹⁴

4.3.6 *Traduz práticas e saberes*

Foi visto que, para Habermas, a fim de que conteúdos religiosos possam adentrar a prática institucionalizada da deliberação política, eles devem passar, anteriormente, por um

³⁹² GRUCHY, 2004, p. 59: “an authentic public theology has to be self-critical and sensitive to other perspectives and approaches, as well as to the historical context, in order to function in the market place and public square”.

³⁹³ THIEMANN, 1991. p. 23: “Public theology is a genuine risk-taking venture. By opening the Christian tradition to conversation with those in the public sphere, public theology opens Christian belief and practice to the critique that inevitably emerges from those conversation partners”.

³⁹⁴ A criticidade não quer ser entendida aqui como espírito de mera oposição, mas como uma atitude criteriosa de avaliação e discernimento. O verbo *krino*, que dá origem à palavra crítica, refere-se à ação de discernir, interpretar e julgar. Com base nesse sentido de crítica, enquanto faculdade de discernir e julgar mediante o uso de critérios, Morais observa que a criticidade, na maioria das vezes, configura-se através da “serenidade das argumentações maduras”, não sendo necessariamente fonte de tensões. MORAIS, João Francisco Regis de. A criticidade como fundamento do humano. In: VEIGA, Ilma Passos Alencastro; CASTANHO, Maria Eugênia. (Orgs.). *Pedagogia universitária: a aula em foco*. Campinas: Papirus, 2000. p. 51-74.

trabalho de tradução, a ser cooperativamente assumido por cidadãos religiosos e não-religiosos. Uma teologia pública dialógica reconhece a importância dessa tarefa, mas, à medida que prevê o diálogo não apenas na relação entre esfera pública e Estado, mas também desde suas origens no mundo da vida entre pessoas, grupos, confissões religiosas e culturas, compreende o trabalho de tradução como uma tarefa ampla e plural, permeada por muitas “traduções”. Do ponto de vista de um efetivo diálogo da sociedade, a teologia pública não pressupõe a precedência de algum tipo universal de linguagem para a qual todas as outras deveriam ser traduzidas, mas prevê uma interação simétrica capaz de superar tanto a coexistência estanque, quanto uma imposição universalizante.

O procedimento de tradução tem por objetivo, segundo Boaventura de Sousa Santos, criar inteligibilidade recíproca entre experiências diversas, referentes tanto a saberes quanto a práticas sociais – ambos de interesse para um modelo dialógico de teologia pública. As práticas sociais, à medida que envolvem conhecimentos, são também práticas de saber. Todavia, neste caso, o trabalho de tradução incide sobre os saberes enquanto saberes transformados em práticas e materialidades, visando esclarecer o que une e separa as diferentes práticas, de modo a ser possível determinar possibilidades e limites de articulação entre eles. Entre saberes, a tradução deve ocorrer na forma de uma “hermenêutica diatópica”, definida pelo autor como um trabalho interpretativo entre culturas – as religiões poderiam ser aqui incluídas enquanto manifestações culturais – cujo objetivo é a identificação de preocupações comuns e das respostas dadas a elas. Além disso, a hermenêutica diatópica teria a função de traduzir diferentes visões de mundo e concepções de vida produtiva.³⁹⁵

O diálogo autêntico proporcionado por uma hermenêutica diatópica busca aproximar e confrontar criativamente os diferentes universos de sentido, sem, no entanto, anulá-los em suas diferenças. Para uma teologia pública dialógica, o diálogo representa um caminho indispensável para a superação de conflitos e para uma convivência pacífica, em que o amor

³⁹⁵ Ponto de partida para a hermenêutica diatópica é a convicção de que qualquer cultura, visão de mundo ou religião é incompleta, podendo, conseqüentemente, ser enriquecida por meio do diálogo e do confronto com o diferente. Ela pressupõe, pois, um “universalismo negativo”, “uma teoria geral sobre a impossibilidade de uma teoria geral”. É a sensação de carência e incompletude que motivam para um trabalho de tradução, o qual, para que seja frutífero, deve contar com contribuições oriundas de diferentes universos de sentido, no que reside seu caráter diatópico. Como explica o autor, cada universo de sentido possui seu próprio *topos*, i. é, seu próprio lugar retórico do qual emergem as premissas de argumentação evidentes e irrefutáveis de cada cultura. Por mais fortes que sejam, os *topoi* são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Por meio de um trabalho de tradução entre eles, torna-se possível gestar conhecimentos a partir de universos de sentido diferentes. A hermenêutica diatópica articular-se-ia, portanto, entre os diferentes *topoi* de uma maneira policêntrica, ou seja, hermeneuticamente descentrada pela alteridade, plurificando diatópicamente os centros dialógicos. SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo*: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006. p. 86-127.

pela diferença é concretizado por meio de processos mútuos de aprendizagem. Comprometida com essa convivência pacífica e criativa dada pelo diálogo, a teologia pública percebe-se diante da tarefa de articular diferenças, vislumbrando possibilidades de traduções e aproximações ecumênicas, inter-religiosas e culturais, através de uma predisposição hermenêutico-epistemológica aberta à valorização da diferença e capaz de acolher a palavra do outro, por ele próprio pronunciada.³⁹⁶

4.3.7 *É propositiva*

Uma teologia assim pública – pública porque dialógica – é uma alternativa tanto a um caráter destrutivo e autoritário da teologia, quanto à vivência meramente particular da fé, como se ela não pudesse ajudar a sonhar e projetar mundos para além do mundo dado. O olhar próprio da teologia, como afirma Enio Mueller, é o da esperança. Pela revelação, o mundo é visto no coração de Deus, de sorte que a grande contribuição da teologia possa estar na interpretação da realidade à luz da esperança.³⁹⁷ À luz da esperança, uma teologia dialógica aduz temas e argumentos à esfera pública, move-se criticamente em meio às diversas opiniões apresentadas, denuncia mecanismos de seleção de temas e perspectivas e, ao aproximar diferentes leituras de mundo, contribui para a articulação de conflitos. Diante de problemas enfrentados pela sociedade, a partir dos saberes de sua área, confronta e, conseqüentemente, expande esforços comunicativos oriundos ao mundo da vida, de maneira que, ao fazê-lo, tem a possibilidade de vislumbrar soluções inusitadas. À luz da esperança, a teologia pública torna-se oposição construtiva e cooperação criativa. Trata-se, afinal, de uma teologia propositiva.³⁹⁸

³⁹⁶ Raúl Fornet-Betancourt apresenta cinco pressupostos hermenêutico-epistemológicos fundamentais para o diálogo intercultural: 1) busca por condições em que os povos possam dizer sua própria palavra; 2) disposição para a fundação de um espaço comum de convivência baseado no reconhecimento, no respeito e na solidariedade; 3) apreensão da verdade enquanto processo instaurado mediante a interdiscursividade do diálogo intercultural; 4) receptividade frente a outros modos de apresentação da realidade; 5) e, entre diversos passos a serem tomados no que se refere à busca por compreender o outro, o cultivo da disposição em manter a alteridade indefinida. FORNET-BETANCOURT, Raúl. Para um esboço de alguns pressupostos básicos do tema, desde uma perspectiva hermenêutico-epistemológica. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Org.). *A teologia na história social e cultural da América Latina*. v. 1. São Leopoldo: UNISINOS, 1995. p. 13-28.

³⁹⁷ MUELLER, Enio. A teologia e seu estatuto teórico: contribuições para uma discussão atual na universidade brasileira. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, ano 47, n. 2, p. 88-103, 2007.

³⁹⁸ A partir de autores como Reinhold Niebuhr e Rubem Alves, Niko Koopman afirma que a participação pública da religião e da teologia deve ser expressão de uma imaginação criativa, capaz de apresentar tanto propostas transformadoras amplas, quanto diretrizes políticas mais específicas, que ele caracteriza de axiomas intermediários (middle axioms). KOOPMAN, Nico. Igrejas e os discursos públicos na África do Sul democrática? Lições do realismo cristão, axiomas intermediários e imaginação criativa. In: SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto; CAVALCANTE, Ronaldo de Paula (Orgs.). *Teologia pública: lançando o debate*. São Leopoldo: Sinodal, 2011 [No prelo].

CONCLUSÃO

O diagnóstico pós-moderno de uma maioria silenciosa que nada contesta e de nada participa³⁹⁹ pode ser em certa medida autêntico, mas não é capaz de apreender as significativas contribuições de movimentos sociais e de outros atores da sociedade civil para a constituição de uma rede comunicativa voltada para a elaboração consensual de problemas comuns. Especialmente desde o fim do Regime Militar, a política no Brasil tem passado por um deslocamento da órbita exclusiva do Estado para o âmbito das relações societárias, permitindo que novos temas e reivindicações adentrem a discussão e a deliberação política. Mesmo que a visibilidade do processo político não seja plenamente assegurada, a construção e a ampliação de espaços comunicativos ancorados no mundo da vida e capazes de interferir na negociação política têm se mostrado inegáveis, do que é derivado o diagnóstico de que uma esfera pública, enquanto espaço comum de aglutinação dos intercâmbios comunicativos provenientes de diversos campos da vida social, se (re)constrói no país. De uma cultura do silêncio e da submissão, projeta-se a emergência de uma consciência democrática e a experiência de intercâmbios comunicativos entre atores sociais diversos.

As categorias de análise desse processo de constituição de uma esfera pública no Brasil são dadas, principalmente, pela teoria política de Habermas, que descreve a esfera pública em uma função intermediadora entre o mundo da vida e o sistema político. Os problemas sociais, que encontram sua primeira elaboração no mundo da vida – o âmbito da experiência pré-teórica centrado na linguagem, que oferece o pano de fundo para toda compreensão – são captadas e transmitidas pela sociedade civil – o conjunto de associações voluntárias existentes fora do Estado e da economia – para a esfera pública. Por meio desse ancoramento da esfera pública na estrutura comunicativa do mundo da vida, torna-se possível que problemas vivenciados particularmente sejam tornados questões de interesse geral. Na esfera pública, os fluxos comunicativos oriundos do mundo da vida são assimilados, confrontados e condensados em opiniões públicas cujo objetivo está em influenciar o sistema político. No Brasil, a experiência do Orçamento Participativo exemplifica uma maneira pela qual o sistema político pode ser diretamente conectado à esfera pública. Esse caráter deliberativo da esfera pública não é previsto por Habermas, mas a centralidade da interação discursiva para a deliberação política, conforme afirmada pelo autor, permanece mantida.

³⁹⁹ BAUDRILLARD, Jean. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

A perspectiva discursiva de esfera pública integra elementos da concepção liberal, como o procedimentalismo que privilegia o justo sobre o bem; da concepção republicana, especialmente a noção de participação, a ser efetivada, para Habermas, por meio da discursividade; e da abordagem comunitarista e multiculturalista, referente a uma esfera pública porosa às opiniões e demandas dos diferentes grupos da sociedade. Essa combinação de elementos leva a que Habermas igualmente se diferencie de cada uma dessas perspectivas teóricas. O autor não compartilha, por exemplo, do esforço arendtiano de relegar certos temas e problemas ao âmbito da esfera privada, apresentando-os como sem importância para a esfera pública, ou das noções liberais de “restrição conversacional” e de “razão pública”, que preveem a exclusão de argumentos morais e religiosos da discussão pública. Embora Habermas conceba uma distinção entre questões públicas e privadas, o privado não é eximido de sua função política; e, não obstante concorde com uma prioridade do justo sobre o bem, essa diferenciação não é situada antes da própria discussão pública.

Ao considerar a possibilidade e a importância da inclusão de conteúdos religiosos em debates públicos, os trabalhos de Habermas fornecem um interessante referencial de interlocução para a teologia e, mais especificamente, para uma teologia pública. Historicamente, a teologia pública surge nos Estados Unidos, na década de 1970, enquanto proposta de presentificação da fé e da teologia para além dos muros da igreja. Mais tarde, a ênfase recairia sobre a utilização de critérios universalmente acessíveis para a articulação da teologia no contexto acadêmico. Na África do Sul, tornou-se predominante a compreensão inicialmente desenvolvida nos Estados Unidos, isto é, de teologia em explícita conexão com uma atuação pública e redentora das igrejas. A atual ênfase norte-americana em critérios universais é em grande medida estranha à teologia latino-americana; já em relação à perspectiva sul-africana de comprometimento com as pessoas que sofrem nos níveis da reflexão e da prática teológica, há grande similaridade teológica. Quanto à possibilidade de efetivação de princípios de teologias da libertação no âmbito da teologia pública, a teologia sul-africana mostra-se especialmente interessante como fonte para outras pesquisas.

Modelos diversos de teologia pública podem ser identificados na literatura sobre o tema, referentes a diferentes ênfases e respostas para perguntas pelo “porquê” e pelo “como” de uma teologia pública. Talvez não seja reducente afirmar que a ideia de diálogo perpasse, mantidas as diferentes perspectivas, o conjunto de modelos especificados no trabalho. Seja no encontro com a sociedade, com a academia e com as igrejas, seja em receptividade ao Deus que se revela e incumbe a Igreja a igualmente revelar-se ao mundo ou na abertura frente a

outras formas de argumentação científica, o encontro através da linguagem é sempre um pressuposto. Assumir o diálogo como foco para uma teologia pública no Brasil pode, por isso, parecer uma atitude óbvia, mas não o é se se considera a silenciosa inexperiência democrática que caracteriza a história política do país. A constituição de uma esfera pública política é recente e tem ocorrido sob processos ambivalentes de comunicação legítima, por um lado, e de tentativa de manipulação da opinião pública, por outro. Uma teologia pública fundada no diálogo tem o mérito de inserir-se no processo de ampliação da estrutura comunicativa do mundo da vida, da qual a esfera pública é derivada. Essa vinculação da teologia com o mundo da vida constitui, como visto, uma importante possibilidade de contribuição da tradição latino-americana de teologia ao debate contemporâneo sobre teologia pública.

Uma teologia capaz de contribuir para a ampliação da estrutura comunicativa do mundo da vida necessita, ela própria, articular-se dialogicamente. Isso significa, entre outros, a disposição para a interdisciplinaridade, para o ecumenismo e para a reflexão crítica sobre temas e problemas socialmente relevantes. Uma teologia arrogante de si mesma, que vise apenas ao proselitismo, necessita passar por um processo de aprendizado para o diálogo crítico; ela precisa, em outros termos, ser educada para a esfera pública. E assim, alcançando sua publicidade em sua dialogicidade, ela buscará consensos, mesmo que parciais. Mais do que convencer, visará unir forças para construir. Ela não deixa de apresentar rigorosamente seu ponto de vista, mas está sempre atenta ao ponto de vista do outro. Trata-se, afinal, de uma teologia conversadora, que se aventura no encontro com a alteridade e não se esconde atrás dos muros de igrejas e de faculdades. Através de seus intelectuais, além de participar de discussões públicas, a teologia pública pode também contribuir para um processo formativo de outras pessoas e grupos para a esfera pública, em que o diálogo é efetivado por meio de uma interação criativa entre confissões religiosas, entre cidadãos religiosos e seculares, entre igrejas e sociedade. Atenta-se para que o discurso religioso não seja utilizado de forma ingênua e simplista. Assim, em vez de ser contra o aborto, a teologia problematiza o tema. Em vez de ser contra um candidato, ela problematiza suas propostas. Com isso, incentiva a reflexão crítica a partir de diferentes perspectivas entre comunidades religiosas e outros grupos da sociedade aos quais ela tem acesso, visando qualificar sua atuação pública.

A teologia pública dialógica expõe, arrisca e percebe no outro um sujeito com quem vale a pena conversar. Ela valoriza a diversidade, inclusive a da fé, e não se porta como advogada inflexível de Deus porque confia no poder criativo da Palavra que transforma quem ouve e mesmo quem fala. A partir de tal modelo de teologia pública, descrito em termos

gerais como ancorado no mundo da vida e, dialogicamente e em especial compromisso com aquelas pessoas que mais sofrem, situado na esfera pública, inúmeras possibilidades para pesquisas futuras podem ser vislumbradas: investigação a respeito de discursos sobre Deus entre pessoas em situação de risco; problematização de situações cotidianas como a falta de alimento e de moradia; identificação de mecanismos de empoderamento e resistência de pessoas silenciadas em situações de opressão; diálogos teóricos sobre temas em pauta na sociedade; estudos que vislumbrem estratégias concretas de inserção da teologia na esfera pública; pesquisas locais a respeito da constituição da esfera pública no Brasil; apresentação de possíveis consensos a serem alcançados em meio a conflitos que envolvam a religião, etc.

Do ponto de vista bíblico-teológico, várias questões merecem aprofundamento. Como articular, por exemplo, a crítica de Jesus contra a exibição pública da fé – o conhecido “ignore a tua mão esquerda o que faz a tua mão direita” (Mt 6.3) – com a Grande Comissão “ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, [...] ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado (Mt 28.19-20)? Quais as implicações teológicas dessa tensão presente na Bíblia para uma teologia pública hoje? Ou ainda: como relacionar a dialogicidade de Jesus, expressa em suas parábolas e conversas poimênicas, mas também conflituosas, com uma radicalidade que parece não deixar espaço para um “direito de resposta”, como quando ele expulsa os que vendiam e compravam no templo (Mt 21.12-13)? Como dialogicidade e radicalidade encontram-se em uma teologia pública?

Desde a teologia sistemática, a própria concepção de teologia ancorada no mundo da vida e discursivamente situada na esfera pública poderá ser aprofundada, em diálogo com outras disciplinas. Além disso, caberia investigar as implicações de estudos realizados a partir dos diferentes *loci theologici* (cristologia, soteriologia, escatologia, etc.) para a dialogicidade da teologia. De que maneira esses temas moldam uma teologia pública e podem, em contrapartida, receber novas leituras desde essa orientação teológica? Veja-se, pois, a amplitude de temas, de desafios e de possibilidades que se apresentam para a formulação de uma teologia pública. Neste processo, muito pode se aprender de outras experiências em que o conceito já é utilizado há mais tempo, da mesma maneira que o debate mundial sobre teologia pública pode ser profundamente enriquecido pelas vivências, culturas e tradições teológicas dos diferentes contextos a partir dos quais teólogas e teólogos têm se proposto a refletir o tema da publicidade da teologia. Um modelo de teologia pública ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública apresenta-se como uma das contribuições possíveis desde o contexto brasileiro e latino-americano de teologia e de esfera pública.

REFERÊNCIAS

- ACKERMAN, Bruce. *La justicia social en el Estado liberal*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- _____. Political Liberalisms. *The Journal of Philosophy*, ano 91, n. 7, p. 364-386, 1994.
- _____. What is Neutral about Neutrality? *Ethics*, ano 93, n. 2, p. 372-390, 1983.
- _____. Why Dialogue? *The Journal of Philosophy*, ano 86, n. 1, p. 5-22, 1989.
- ADAMS, Nicholas. *Habermas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- ADORNO, Theodor. Meinungsforschung und Öffentlichkeit. In: ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften*. Band 8: Soziologische Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972. p. 532-537.
- ADVERSE, Helton. Maquiavel, a República e o desejo de liberdade. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, ano 30, n. 2, p. 33-52, 2007.
- AGUILAR, Mario. Public Theology from the Periphery: Victims and Theologians. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 3-4, p. 321-337, 2007.
- ALTMANN, Walter. Prefácio à edição brasileira. In: BRAATEN, Carl; JENSON, Robert (Ed.). *Dogmática cristã*. 3. ed. v. 1. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 2005. p. 15-17.
- ANJOS, Gabriele dos. Liderança de mulheres em pastorais e comunidades católicas e suas retribuições. *Cadernos Pagu*, n. 31, p. 509-534, 2008.
- ARAÚJO, Luiz B. L. A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. (Orgs.). *Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2003. p. 29-45.
- _____. Pluralismo ético e justiça política. In: CIRNE-LIMA, Carlos, ALMEIDA, Custódio. *Nós e o absoluto: Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 245-256.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. *Da revolução*. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1988.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *O que é política?* 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- _____. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3. ed. Brasília: UnB, 1999.
- _____. *Política*. Brasília: UnB, 1997.
- ASSIS, Machado de. Trio em lá menor. In: ASSIS, Machado de. *Os melhores contos de Machado de Assis*. 15. ed. São Paulo: Global, 2004. p. 267-273.
- AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: UFMG, 1996.
- _____. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. *Lua Nova*, São Paulo, ano 68, p. 147-167, 2006.

_____. Além da dicotomia Estado/mercado: Habermas, Cohen e Arato. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 36, p. 213-222, 1993.

_____. *Democracy and the Public Space in Latin America*. Princeton: University Press, 2002a.

_____. Modelos de deliberação democrática: uma análise do orçamento participativo no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b. p. 561-597.

_____. Modelos de sociedade civil: uma análise da especificidade do caso brasileiro. In: AVRITZER, Leonardo (Org.). *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994. p. 269-303.

_____. O Orçamento Participativo e a teoria democrática: um balanço crítico. In: AVRITZER, Leonardo; NAVARRO, Zander (Orgs.). *A inovação democrática no Brasil: o Orçamento Participativo*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 13-57.

_____. Teoria democrática e deliberação pública. *Lua Nova*, n. 50, p. 25-46, 2000.

_____. Teoria democrática, esfera pública e participação local. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 1, n. 2, 1999, p. 18-43.

AVRITZER, Leonardo; COSTA, Sérgio. Teoria crítica, democracia e esfera pública: concepções e usos na América Latina. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, ano 47, n. 4, p. 703-728, 2004.

BARTZ, Alessandro. *Raízes do Brasil, entre o tradicional e o moderno: contrapontos à “ética protestante” na interpretação do Brasil*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2009.

BAUDRILLARD, Jean. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BEDFORD-STROHM, Heinrich. Tilling and Caring for the Earth: Public Theology and Ecology. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 2, p. 230-248, 2007.

BENHABIB, Seyla. Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, Craig (Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge/London: MIT Press, 1992. p. 73-98.

_____. Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy. In: BENHABIB, Seyla (Ed.). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996. p. 67-94.

BEOZZO, José Oscar. Evangelho e escravidão na teologia latino-americana. In: RICHARD, Pablo (Org.). *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 83-122.

BEZUIDENHOUT, Ronell; NAUDÉ, Piet. Some Thoughts on ‘Public Theology’ and its Relevance for the South African Context. *Scriptura*, v. 79, p. 3-13, 2002.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. Republicanismo. In: AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; GUIMARÃES, Juarez; STARLING, Heloísa Maria Murgel. (Orgs.). *Corrupção: ensaios e críticas*. Belo Horizonte: UFMG, 2008. p. 103-132.

BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 37, n. 3, p. 261-280, 1997.

_____. Tendências religiosas e transversalidade: hipóteses sobre a transgressão de fronteiras. In: BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: CEBI; Curitiba: PPL, 2002.

BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1992.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOLADERAS, Margarita. *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*. Madrid: Tecnos, 1996.

BOSCH, David. *Missão transformadora*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOTMAN, H. Russel. Theology After Apartheid: Paradigms and Progress in South African Public Theologies. In: ALSTON Jr., Wallace M. (Org.). *Theology in the Service of the Church: Essays in Honor of Thomas W. Gillespie*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. p. 36-51.

BRAATEN, Carl. Prolegômenos à dogmática cristã. In: BRAATEN, Carl; JENSON, Robert (Ed.). *Dogmática cristã*. 3. ed. v. 1. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 2005.

BREITENBERG, Harold. To Tell The Truth: Will The Real Public Theology Please Stand Up? *Journal of Society and Christian Ethics*, ano 23, n. 2, p. 55-96, 2003.

BRITO, A. J. Liberalismo. In: *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. v. 3. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1991. p. 331-342.

BURITY, Joanildo A. Religião, política e cultura. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, ano 20, n. 2, p. 83-113, 2008.

CADY, Linell. A Model for a Public Theology. *The Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 80, n. 2, p. 193-212, 1987.

_____. H. Richard Niebuhr and the Task of a Public Theology. In: THIEMANN, Ronald (Ed.). *The Legacy of H. Richard Niebuhr*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. p. 107-129.

_____. *Religion, Theology and American Public Life*. Albany: State University of New York, 1993.

CALHOUN, Craig (Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge/London: MIT Press, 1992.

CASTANHO, César Arruda. Liberalismo. In: CASTANHO, César Arruda. *Dicionário universal das ideias*. São Paulo: MECA, [19--]. p. 254-255.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. *As encruzilhadas do labirinto*, v. 4: A ascensão da insignificância. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CASTRO, Maria Spínola. Dilemas para a constituição do espaço público brasileiro: controvérsias midiáticas. In: MAIA, Rousiley; CASTRO, Maria Spínola (Orgs.). *Mídia, esfera pública e identidades coletivas*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 139-152.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas: de Maquiavel a nossos dias*. 8. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1998.

COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

COMPARATO, Fábio. A nova sociedade civil. *Lua Nova*, n. 28-29, p. 85-105, 1993.

CONRADIE, Ernst. How Should a Public Way of Doing Theology be Approached? *Scriptura*, v. 46, p. 32-38, 1993.

COSTA, Sérgio. A constelação pós-nacional e seus dilemas. In: COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 21-48.

_____. A democracia e a dinâmica da esfera pública. *Lua Nova*, São Paulo, n. 36, p. 55-65, 1995.

_____. *As cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. Contextos da construção do espaço público no Brasil. *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 47, p. 179-192, mar. 1997a.

_____. Esfera pública, redescoberta da sociedade civil e movimentos sociais no Brasil: uma abordagem tentativa. *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 38, p. 38-52, 1994.

_____. Esferas públicas e as mediações entre cultura e política: para uma leitura sociológica da democracia brasileira. *Travessias: Revista da Associação de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa*, n. 1, p. 57-71, 2000.

_____. Movimentos sociais, democratização e a construção de esferas públicas locais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 35, p. 121-133, 1997b.

_____. Política, esfera pública e novas etnicidades. *Interthesis*, ano 2, n. 1, p. 1-21, 2005. Disponível em: <<http://www.journal.ufsc.br/index.php/interthesis/article/viewArticle/660>>. Acesso em: 07 set. 2010.

_____. Redes sociais e integração transnacional: problemas conceituais e um estudo de caso. *Política & Sociedade*, n. 2, p. 151-174, abr. 2003.

CRISTO, Luciana. Leonardo Boff critica polêmica sobre aborto. *Paraná Online*. Disponível em: <<http://www.parana-online.com.br/editoria/politica/news/485115/?noticia=LEONARDO+BOFF+CRITICA+POLEMICA+SOBRE+ABORTO>>. Acesso em: 22 out. 2010.

CUNNINGHAM, Frank. *Teorias da democracia: uma introdução crítica*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

DAGGER, Richard. *Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1997.

_____. Neo-republicanism and the Civic Economy. *Politics Philosophy Economics*, ano 5, n. 2, p. 151-173, 2006.

DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: DAGNINO, Evelina (Org.). *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 103-115.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. *O que faz o Brasil, Brasil?* 7. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

DAY, Katie. The Construction of Public Theology: An Ethnographic Study of the Relationship between the Theological Academy and Local Clergy in South Africa. *International Journal of Public Theology*, Leiden, v. 2, n. 2, p. 354-378, 2008.

DE GRUCHY, John W. Public Theology as Christian Witness: Exploring the Genre. *International Journal of Public Theology*, Leiden, v. 1, n. 1, p. 26-41, 2007.

_____. From Political to Public Theologies: The Role of Theology in Public Life in South Africa. In: STORRAR, William; MORTON, Andrew (Ed.). *Public Theology for the 21st Century: Essays in Honour of Duncan B. Forrester*. London; New York: T&T Clark, 2004.

DEBALD, Blasius Silvano. A relação da Igreja Católica com o Estado brasileiro – 1889/1960. *Pleiade*, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 51-61, 2007.

DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER. *Gênero e teologia: interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas/Loyola; Belo Horizonte: SOTER, 2003. p. 171-186.

DIAS, Marcia Ribeiro. Entre a representação e a participação política: o debate acerca da institucionalização do Orçamento Participativo de Porto Alegre. In: MILANI, Carlos; ARTURI, Carlos; SOLINÍS, Germán (Orgs.). *Democracia e governança mundial: que regulações para o século XXI?* Porto Alegre: UFRGS/UNESCO, 2002. p. 204-230.

DONNER, Sandra. A inserção da juventude protestante na realidade brasileira. In: KOCH, Ingelore (Org.). *Brasil: outros 500: protestantismo e a resistência indígena, negra e popular*. São Leopoldo: Sinodal/COMIN/IEPG, 1999. p. 145-171.

DONOS DA MÍDIA. Os grupos nacionais. Disponível em: <<http://donosdamidia.com.br/grupos/nacionais>>. Acesso em: 18 dez. 2010.

DREHER, Martin. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

_____. *A Igreja no Império Romano*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

DRYZEK, John S. Legitimidade e economia na democracia deliberativa. In: COELHO, Vera Schattan; NOBRE, Marcos (Orgs.). *Participação e deliberação: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: 34, 2004.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ECHEVERRÍA, Javier Peña. Identidad comunitaria y universalismo. *Crítica*, Londrina, v. 2, n. 5, p. 5-54, out./dez. 1996.

ERIKSEN, Erik Oddvar. An Emerging European Public Sphere. *European Journal of Social Theory*, ano 8, n. 3, p. 341-363, 2005.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 5. ed. Porto Alegre: Globo, 1979.

FARIA, Cláudia Feres. Democracia deliberativa: Habermas, Cohen e Bohman. *Lua Nova*, São Paulo, n. 49, p. 47-68, 2000.

FAUSTO, Boris. *História concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2002.

FEDOZZI, Luciano. Orçamento participativo e esfera pública: elementos para um debate conceitual. In: FISCHER, Nilton; MOLL, Jaqueline (Orgs.). *Por uma nova esfera pública: a experiência do orçamento participativo*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 37-82.

_____. *Orçamento participativo: reflexões sobre a experiência de Porto Alegre*. 3. ed. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2001.

FERNANDES, Sílvia R. A. Adesão religiosa no segmento juvenil: apolitização ou reinvenção da política? *Revista Univ. Rural*, v. 29, n. 2, jul./dez., p. 150-163, 2007.

FERRATER MORA, José. Liberalismo. In: FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. 2. ed. v. 3. São Paulo: Loyola, 2004. p. 1766-1771.

FERREE, Myra Marx; GAMSON, William A.; GERHARDS, Jürgen; RUCHT, Dieter. Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies. *Theory and Society*, ano 31, n. 3, p. 289-324, jun. 2002.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Para um esboço de alguns pressupostos básicos do tema, desde uma perspectiva hermenêutico-epistemológica. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Org.). *A teologia na história social e cultural da América Latina*. v. 1. São Leopoldo: UNISINOS, 1995. p. 13-28.

FORRESTER, Duncan. Theological and Secular Discourse in an Age of Terror: Two Monuments, Two Worlds. In: GRAHAM, Elaine; ROWLANDS, Anna (Eds.). *Pathways to the Public Square: Public Theology in an Age of Pluralism*. Manchester: International Academy of Practical Theology, 2004. p. 31-40.

FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: a Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: CALHOUN, Craig (Org.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 109-142.

_____. Theorie der Öffentlichkeit. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Hrsg.). *Habermas-Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2009. p. 148-155.

FREEMAN, Samuel. *Rawls*. New York: Routledge, 2007.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

_____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 19. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

_____. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. *Pedagogia do oprimido*. 43. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEBARA, Ivone. *O que é Teologia Feminista*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

_____. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho D'água, 1997.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2008.

GOMES, Wilson. Apontamentos sobre o conceito de esfera pública política. In: MAIA, Rousiley; CASTRO, Maria Céres Pimenta Spínola (Orgs.). *Mídia, esfera pública e identidades coletivas*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 49-61.

GRAHAM, Elaine. Power, Knowledge and Authority in Public Theology. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 1, p. 42-62, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. v. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

_____. Espaço público e esfera pública política: raízes bibliográficas de dois motivos de pensamento. In: HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007a. p. 17-30.

_____. Fé e saber. In: HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 135-154.

_____. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático? In: SCHÜLLER, Florian (Org.). *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. São Paulo: Idéias & Letras, 2007b.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, ano 14, n. 1, p. 1-25, 2006.

_____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: 70, 1994.

_____. *Teoría de la acción comunicativa*. 3. ed. v. 2: Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1992.

_____. *Teoría de la acción comunicativa*. 4. ed. v. 1: Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1999.

_____. Três modelos normativos de democracia. *Lua Nova*, n. 36, p. 39-53, 1995.

_____. Vorwort zur Neuauflage 1990. In: HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. p. 11-50.

HAIRE, James. Public Theology – a Latin Captivity of the Church: Violence and Public Theology in the Asia-Pacific Context. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 3-4, p. 455-470, 2007.

HAMMES, Roque. *Igreja Católica, sindicatos e movimentos sociais: quarenta anos de história: projetando luzes para a defesa e a promoção da vida na região*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2003.

HEATHER, Walton. You Have To Say You Cannot Speak: Feminist Reflections Upon Public Theology. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 4, n. 1, p. 21-36, 2010.

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

HOČEVAR, Ralph K. Die Geschichte des L. als politische Bewegung. In: BIEN, Günther; RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 5: L-Mn. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. p. 262-263.

HOGUE, Michael S. After the Secular: Toward a Pragmatic Public Theology. *Journal of the American Academy of Religion*, ano 78, n. 2, p. 346-374, 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

HÖLSCHER, Lucian. Öffentlichkeit. In: BIEN, Günther; RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6: Mo-O. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. p. 1134-1140.

HONOHAN, Iseult. *Civic Republicanism: the Problems of Philosophy*. London/New York: Routledge, 2002.

HORSTER, Detlef. *Jürgen Habermas: eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

HOUTZAGER, Peter P. *Os últimos cidadãos: conflito e modernização no Brasil rural (1964 – 1995)*. São Paulo: Globo, 2004.

HURBON, Laënnec. A igreja e a escravidão moderna. In: DUSSEL, Enrique (Org.). *Historia liberationes: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 531-545.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: PUCRS, 1996.

_____. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Atlântida, 1965.

JACOBSEN, Eneida. A fé em diálogo: da inculturação à interculturalidade In: SOTER. *Anais do 23º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 1335-1344. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2010/09/23Congresso_SOTER2010.pdf> Acesso em: 15 dez. 2010.

_____. A teologia ancorada no mundo da vida. In: SINNER, Rudolf Von; REBLIN, Iuri Andréas (Orgs.). *Vida cotidiana: lugar de intercâmbio ou de nova colonização entre o Norte e o Sul? XIV Seminário Internacional do Programa de Diálogo Norte-Sul*. São Leopoldo: EST, 2010. p. 210-221.

_____. Contextuality and Public Theologies: the North American and the South African Perspectives. In: SCHAPER, Valério G. et alii (Org.). *Deuses e ciências: a teologia contemporânea na América Latina e no Caribe*. São Leopoldo: EST, 2010. p. 268-280.

_____. Críticas feministas ao modelo habermasiano de esfera pública. In: *Anais do Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião: [Est]ética e Direitos Humanos*. v. 3. São Leopoldo: Faculdades EST, 2009. p. 87-96.

_____. Diálogo e educação: reflexões pedagógicas acerca da participação democrática. In: *Anais do Simpósio do Mestrado Profissional em Teologia*. v. 2. São Leopoldo: EST, 2010. p. 137-142.

_____. Educar para a esfera pública: inferências político-pedagógicas para a dialogicidade da teologia. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 20, p. 71-79, 2009. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/020/ano08n3_12.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2010.

_____. Inferências político-pedagógicas para a dialogicidade da teologia. In: *I Seminário Internacional de Culturas e Desenvolvimento. V Seminário Catarinense de Ensino Religioso: culturas e diversidade religiosa: pesquisas e perspectivas pedagógicas*. Blumenau, 2009.

_____. Narrar Deus na esfera pública. In: NEUTZLING, Inácio (Coord.). *X Simpósio Internacional IHU: narrar Deus numa sociedade pós-metafísica: possibilidades e impossibilidades*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2009. p. 238-268. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_publicacoes&Itemid=20&task=categorias&id=11>. Acesso em: 15 dez. 2010.

_____. *O aborto no Brasil: aproximações desde uma teologia pública*. Trabalho de Conclusão (Bacharelado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008, 50f.

_____. O aborto publicizado: rumo a uma teologia pública da libertação. In: SCHAPER, Valério; OLIVEIRA, Kathlen de; REBLIN, Iuri (Orgs.). *A teologia contemporânea na América Latina e no Caribe*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2008. p. 284-296.

_____. O aborto vislumbrado a partir de uma teologia pública. In: *III Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Híbridagens*. Campo Grande, 2009.

_____. Pressupostos hermenêutico-epistemológicos para o diálogo intercultural: contribuições de Fernet-Betancourt. In: *Anais do Simpósio do Mestrado Profissional em Teologia*. v. 2. São Leopoldo: EST, 2010. p. 143-148.

_____. Teologias públicas norte-americanas e sul-africanas em cotejo: sobre a relevância do contexto para a reflexão teológica In: *Anais do Salão de Pesquisa da Faculdades EST*. v. 9. São Leopoldo: EST, 2010. p. 103-119.

JACOBSEN, Eneida; SOUZA, Ezequiel de. Hermenêutica intercultural e teologia negra. *identidade!* v. 14, p. 11-18, 2010.

JUCÁ, Roberta L. C. *O direito fundamental à participação popular e a consolidação da democracia deliberativa na esfera pública municipal*. Dissertação (Mestrado em Direito Constitucional) – Programa de Pós-Graduação em Direito Constitucional, Universidade de Fortaleza, Fortaleza, 2007.

KELLY, James R. Sociology and Public Theology: a Case Study of Pro-Choice/Profile Common Ground: 1998 Presidential Address. *Sociology of Religion*, Summer 1999.

KIM, Sebastian. Freedom or Respect? Public Theology and the Debate over the Danish Cartoons. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 2, 2007, p. 249-269.

KOOPMAN, Nico. Apontamentos sobre a teologia pública hoje. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 22, p. 38-49, mai.-ago. 2010. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/29/67>>. Acesso em: 5 out. 2010.

_____. Contemporary Public Theology in the United States and in South Africa: a Dialogue. In: SMITH, R. Drew (Ed.). *Freedom's Distant Shores: American Protestants and Post-Colonial Alliances with Africa*. Waco: Baylor University Press, 2006. p. 209-222.

_____. Igrejas e os discursos públicos na África do Sul democrática? Lições do realismo cristão, axiomas intermediários e imaginação criativa. In: SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto; CAVALCANTE, Ronaldo de Paula (Orgs.). *Teologia pública: lançando o debate*. São Leopoldo: Sinodal, 2011 [No prelo].

_____. Public Theology in (South) Africa: A Trinitarian Approach. *International Journal of Public Theology*, Leiden, v. 1, p. 188-209, 2007.

KRACHT, Hermann-Josef Große. Offene Fragen im Universum öffentlicher Gründe: Jürgen Habermas und die Öffentlichkeitsansprüche der Religionen. In: WENZEL, Knut; SCHMIDT,

- Thomas M. (Hrsg.). *Moderne Religion: theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2009. p. 55-91.
- KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. *Rawls: a Theory of Justice and its Critics*. Standford: Standford University Press, 1990.
- LARMORE, Charles. Public Reason. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 368-393.
- LAVALLE, Adrian Gurza. Sem pena nem glória: o debate sobre a sociedade civil nos anos 1990. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 66, p. 91-109, jul. 2003.
- LE BRUYNS, Clint. Corporate Social Responsibility and Gender Justice in South Africa. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 3, p. 221-236, 2009a.
- _____. Human Dignity and Moral Renewal. *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*, v. 95, n. 2, p. 202-212, 2007.
- _____. Re-placing Stewardship? Towards an Ethics of Responsible Care. *Religion & Theology*, Leiden, ano 16, n. 1-2, p. 67-76, 2009b.
- _____. Responsabilidade libertadora para a transformação ética? Sobre o papel de movimentos sociais e suas implicações para a teologia pública na África do Sul hoje. In: SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto; CAVALCANTE, Ronaldo de Paula (Orgs.). *Teologia pública: lançando o debate*. São Leopoldo: Sinodal, 2011 [No prelo].
- _____. The World of Work in South Africa: Succeeding and Struggling under Globalization. In: LE BRUYNS, Clint; ULSHÖFER, Gotlind (Eds.). *The Humanization of Globalization: South African and German Perspectives*. Frankfurt am Main: Haag/Herchen, 2008. p. 177-192.
- LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o representativo no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- LEWIN, Helena (Coord.); RIBEIRO, Ana Paula Alves; SILVA, Liliane Souza e. *Uma nova abordagem da questão da terra no Brasil*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.
- LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.
- LIEDKE FILHO, Enno D. A Sociologia no Brasil: história, teorias e desafios. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 7, n. 14, p. 376-436, jul.-dez. 2005.
- LIMA, Venício A.; LOPES, Cristiano Aguiar. *Coronelismo eletrônico de novo tipo (1999-2004): as autorizações de emissoras como moeda de barganha política*. s/l: Observatório da Imprensa; ProJor: Instituto para o Desenvolvimento do Jornalismo, 2007. Disponível em: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/download/Coronelismo_eletronico_de_novo_tipo.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2010.
- LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. São Paulo: Hedra, 2007.
- _____. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LOSEKANN, Cristiana. A esfera pública habermasiana, seus principais críticos e as possibilidades do uso deste conceito no contexto brasileiro. *Pensamento Plural*, Pelotas, v. 4, p. 37-57, jan./jun. 2009.
- LÖWY, Michael. As esquerdas na ditadura militar: o cristianismo da libertação. In: FERREIRA, Jorge Luís; REIS, Daniel Aarão (Org.). *Revolução e democracia: 1964*. v. 3: As esquerdas do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 303-320.

- LUBENOW, Jorge Adriano. A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 10, p. 103-123, 2007.
- LUTERO, Martinho. Da vontade cativa. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. v. 4: Debates e controvérsias, II. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993.
- MACHADO, Jorge Alberto. Ativismo em rede e conexões identitárias: novas perspectivas para os movimentos sociais. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 9, n. 18, p. 248-285, 2007.
- MADDOX, Marion. Religion, Secularism and the Promise of Public Theology. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 1, p. 82-100, 2007.
- MAGNANI, José Guilherme C. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MAIA, Rousiley. Deliberative Democracy and Public Sphere Typology. *Estudos em Comunicação*, n. 1, p. 69-102, 2007.
- MAIA, Rousiley; CASTRO, Maria C. P. Spínola (Orgs.). *Mídia, esfera pública e identidades coletivas*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- MAQUIAVEL. *O príncipe*. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- MARTY, Martin. Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience. *Journal of Religion*, Chicago, ano 54, n. 4, p. 332-359, 1974.
- _____. *The Public Church*. New York: Crossroad, 1981.
- MATTEUCCI, Nicola. Liberalismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 10. ed. v. 2. Brasília: UnB, 1997. p. 686-705.
- _____. República. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. v. 2. 10. ed. Brasília: UnB, 1997. p. 1107-1109.
- MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo antigo e moderno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- MESURE, Sylvie; RENAUT, Alain. A discussão republicana do liberalismo moderno. In: RENAUT, Alain (Org.). *História da Filosofia Política*. v. 4: As críticas da modernidade política. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. p. 255-290.
- MICELI, Sérgio. O papel político dos meios de comunicação de massa. In: SOSNOWSKI, Saul; SCHWARTZ, Jorge (Orgs.). *Brasil: o trânsito da memória*. São Paulo: EDUSP, 1994. p. 41-67.
- MILLER, Richard B. Religion and the American Public Intellectual. *Journal of Religious Ethics*, v. 25, p. 369-392, 1997.
- MILLER-MCLEMORE, Bonnie. Pastoral Theology and Public Theology: Developments in the U.S. In: GRAHAM, Elaine; ROWLANDS, Anna (Eds.). *Pathways to the Public Square: Public Theology in an Age of Pluralism*. Manchester: International Academy of Practical Theology, 2004. p. 95-105.
- MOLTMANN, Jürgen. A paixão de Cristo: por uma sociedade sem vítimas. Entrevista com Jürgen Moltmann. *Cadernos IHU em formação: Teologia Pública*. São Leopoldo, ano 2, n. 8, p. 78-82, 2006.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos - CEBRAP*, ano 74, p. 47-65, mar. 2006.

MORAIS, João Francisco Regis de. A criticidade como fundamento do humano. In: VEIGA, Ilma Passos Alencastro; CASTANHO, Maria Eugênia. (Orgs.). *Pedagogia universitária: a aula em foco*. Campinas: Papirus, 2000.

MUELLER, Enio. A teologia e seu estatuto teórico: contribuições para uma discussão atual na universidade brasileira. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, ano 47, n. 2, p. 88-103, 2007.

MÜHLMANN, W. E. Lebenswelt. In: RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried (Hgrs.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980. p. 151-157.

MUNDIN, Pedro Santos. *Das rodas de fumo à esfera pública: o discurso de legalização da maconha nas músicas do Planet Hemp*. São Paulo: Annablume, 2006.

MURARO, Valmir Francisco. *Juventude Operária Católica*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

NAVARRO, Zander. Democracia e controle social de fundos públicos: o caso do “orçamento participativo” de Porto Alegre (Brasil). In: PEREIRA, Luiz Carlos Bresser; GRAU, Nuria Cunill (Orgs.). *O público não-estatal na Reforma do Estado*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999. p. 293-334.

_____. O “Orçamento Participativo” de Porto Alegre (1989-2002): um conciso comentário crítico. In: AVRITZER, Leonardo; NAVARRO, Zander (Orgs.). *A inovação democrática no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 89-128.

NEDEL, José. *A teoria ético-política de John Rawls: uma tentativa de integração de liberdade e igualdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

NEIDHARDT, Friedhelm (Hg.). *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994.

_____. Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen. In: NEIDHARDT, Friedhelm (Hg.). *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. p. 7-41.

NELSON, Eric. Republican Visions. In: DRYZEK, John S.; HONIG, Bonnie; PHILIPS, Anne (Eds.). *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2006. p. 193-210.

NEUTZLING, Inácio (Ed.). O que a teologia pública traz de novo: entrevista com José Roque Junges SJ. *Cadernos IHU em formação: Teologia Pública*. São Leopoldo, ano 2, n. 8, p. 5-8, 2006.

NINOGUE, Kenneth. Liberalism. In: OUTHWAITE, William (Ed.). *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*. 2. ed. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2002. p. 346-349.

NUNES, Edson. *A gramática política do Brasil: clientelismo e insulamento burocrático*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

OLIVEIRA, Nythamar de. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

OLIVEIRA, Ricardo Costa. Famílias, poder e riqueza: redes políticas no Paraná em 2007. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 9, n. 18, p. 150-169, 2007.

OTTMANN, Goetz. Habermas e a esfera pública no Brasil: considerações conceituais. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 68, p. 61-72, 2004.

PARLOW, Mara S. Questão da trama de conhecimentos na gestão pública da intimidade e da vida privada: olhares (ainda furtivos) da Teologia. In: BERGESCH, Karen; NEUENFELDT,

- Elaine; PARLOW, Mara (Orgs.). *Epistemologia, violência e sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.
- PEARSON, Clive. The Quest for a Glocal Public Theology. *International Journal of Public Theology*. Leiden, v. 1, p.151-172, 2007.
- PEREIRA, Nancy; MESTERS, Carlos. *A Leitura Popular da Bíblia: à procura da moeda perdida*. Belo Horizonte: CEBI, 1994.
- PETERS, Bernhard. Der Sinn von Öffentlichkeit. In: NEIDHARDT, Friedhelm (Hg.). *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. p. 42-76.
- PETTIT, Philip. *Republicanism: uma teoria sobre la libertad y el gobierno*. Barcelon: Paidós.
- PHIRI, Isabel Apawo. Southern Africa. In: PARRATT, John (Ed.). *Third World Theologies*. Cambridge: University Press, 2004. p. 137-162.
- PINTER, Andrej. Public Sphere and History: Historians' Response to Habermas on the "Worth" of the Past. *Journal of Communication Inquiry*, v. 28, p. 217-232, 2004.
- PINTO, Ricardo Leite. Uma introdução ao neo-republicanismo. *Análise Social*, vol. 36, p. 461-485, 2001.
- PIZZI, Jovino. *Ética do discurso: a racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- POCOCK, John. *The Machiavellian moment: Florentine Humanism and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- RAMOS, Cesar. Hegel e o liberalismo da liberdade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 1, p. 41-65, 2005.
- RAWLS, John. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. *Lua Nova*, n. 25, p. 25-59, 1992.
- _____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- _____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- _____. *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- _____. *Uma teoria da justiça*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004. v. 1: Filosofia pagã antiga.
- RICHARD, Pablo. Interpretação latino-americana da Bíblia (Hermenêutica da Libertação), *RIBLA*, Petrópolis: Vozes, 1990. p. 8-25.
- RITSCHL, Dietrich. *Zur Logik der Theologie: kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*. München: Kaiser, 1994.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- RUAS, Henrique B. Liberalismo. In: *Polis: Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*. v. 3. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1985. p. 1090-1096.
- RUETHER, Rosemary. *Sexismo e religião*. São Leopoldo: Sinodal/EST/IEPG, 1993.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo: 1970-1980*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

SANDEL, Michael. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. Orçamento Participativo em Porto Alegre: para uma democracia redistributiva. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 455-559.

SANTOS, Suzy; CAPPARELLI, Sérgio. Coronelismo, radiodifusão e voto: a nova face de um velho conceito. In: BRITTOS, Valério Cruz; BOLAÑO, César Ricardo Siqueira (Org.). *Rede Globo: 40 anos de poder e hegemonia*. São Paulo, 2005. p. 77-101.

SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal/EST-IEPG, 1992.

SCHÜSSLER FIORENZA, Francis. Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft: Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion. In: ARENS, Edmund (Hrsg.). *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: Patmos, 1989. p. 115-144.

SCHWARTZMAN, Simon. *As bases autoritárias do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Anotações sobre o tema da religião na nova sociedade pós-secular de Habermas. *Ethica*, Rio de Janeiro, ano 16, n. 2, p. 17-38, 2009.

SILVEIRA, Denis Coitinho. Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, ano 30, n. 1, p. 169-190, 2007.

SIMMONS, A. John. Locke's State of Nature. In: MORRIS, Christopher W. (Ed.). *The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999. p. 97-120.

SINGER, Paul; BRANT, Vinícius Caldeira. (Orgs.). *São Paulo: o povo em movimento*. Petrópolis: Vozes/CEBRAP, 1980.

SINNER, Rudolf von. Der Beitrag der Kirchen zum demokratischen Übergang in Brasilien. In: LIENEMANN-PERRIN, Christine; LIENEMANN, Wolfgang (Hrsg.). *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart: Kohlhammer, 2006. p. 267-300.

_____. From Liberation Theology to a Theology of Citizenship as Public Theology. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 3-4, p. 338-363, 2007a.

_____. Teologia pública no Brasil: contribuição sem imposição. In: SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto; CAVALCANTE, Ronaldo de Paula (Orgs.). *Teologia pública: lançando o debate*. São Leopoldo: Sinodal, 2011. [No prelo].

_____. Teologia pública. In: SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007b.

SINNER, Rudolf von; MAJEWSKI, Rodrigo. A contribuição da IECLB para a cidadania no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 45, n. 1, p. 32-61, 2005.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SMIT, Dirk. “No Other Motives Would Give Us the Right”: Reflections on Contextuality from a Reformed Experience. In: SMIT, Dirk; CONRADIE, Ernst (Eds.). *Essays in Public Theology: Collected Essays*. Stellenbosch: Sun Press, 2007a. p. 157-178.

_____. Modernity and Theological Education: Crises at “Western Cape” and “Stellenbosch”? In: SMIT, Dirk; CONRADIE, Ernst (Eds.). *Essays in Public Theology: Collected Essays*. Stellenbosch: Sun Press, 2007b. p. 75-99.

_____. No Ulterior Motive – and Public Theology? In: SMIT, Dirk; CONRADIE, Ernst (Eds.). *Essays in Public Theology: Collected Essays*. Stellenbosch: Sun Press, 2007c, p. 139-155.

_____. Notions of the Public and Doing Theology. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 1, p. 431-454, 2007d.

_____. Reformed Faith, Justice and the Struggle Against Apartheid. SMIT, Dirk; CONRADIE, Ernst (Eds.). *Essays in Public Theology: Collected Essays*. Stellenbosch: Sun Press, 2007e. p. 27-39.

_____. What Does “Public” Mean? Questions With a View to Public Theology. In: HANSEN, Len (Ed.). *Christian in Public: Aims, Methodologies and Issues in Public Theologies*. Stellenbosch: SUN Press, 2007f. p. 11-46.

SMIT, Dirk; KOOPMAN, Nico. Human Dignity and Human Rights as Guiding Principles for the Economy? In: LE BRUYNS, Clint; ULSHÖFER, Gotlind. *The Humanization of Globalization: South African and German Perspectives*. Frankfurt am Main: Haag/Herchen, 2008. p. 59-70.

SORIANO, Ramón. *Interculturalismo: entre liberalismo y comunitarismo*. Andalucía: Almuzara, 2004.

SOUZA, Ezequiel de. *Do genérico ao gênero: as experiências masculinas como ponto de partida para o fazer teológico*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2009.

SOUZA, Jessé. Democracia e personalismo para Roberto DaMatta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos? In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001. p. 165-200.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. As várias faces da Igreja Católica. *Estudos Avançados*, ano 18, n. 52, p. 77-95, 2004.

STACKHOUSE, Max. Broken Covenants: a Threat to Society? In: FACKRE, Gabriel (Ed.). *Judgment Day at the White House: a Critical Declaration Exploring Moral Issues and the Political Use and Abuse of Religion*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999.

_____. *God and Globalization: Religion and Powers of the Common Life*. v. 4: Globalization and Grace. New York/London: Continuum, 2007a.

_____. Public Theology and Democracy’s Future. *Society*, v. 42, n. 3, p. 7-11, 2005.

_____. Public Theology and Ethical Judgment. *Theology Today*, ano 54, n. 2, 165-179, 1997.

_____. Public Theology and Political Economy in a Globalizing Era. In: STORRAR, William; MORTON, Andrew (Eds.). *Public Theology for the 21st Century: Essays in Honour of Duncan B. Forrester*. London/New York: T&T Clark, 2004. p. 179-194.

_____. Reflection on How and Why we Go Public. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 1, p. 421-430, 2007b.

STEGEMANN, Ekkehard. „Ich habe öffentlich zur Welt gesprochen“: Jesus und die Öffentlichkeit. In: BALDERMANN, Ingo; FUCHS, Ottmar (Hrsg.). *Glaube und Öffentlichkeit*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996. p. 103-121.

STERBA, James P. Political Philosophy. In: AUDI, Robert (Ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2. ed. Cambridge: University Press, 1999. p. 718-720.

STINTON, Diane. Africa, East and West. In: PARRATT, John (Ed.). *Third World Theologies*. Cambridge: University Press, 2004. p. 105-136.

STORRAR, William. Locating Public Theology: Practical Theology as the Christian Humanist Discipline of Moral Cartography. In: GRAHAM, Elaine; ROWLANDS, Anna (Eds.). *Pathways to the Public Square: Public Theology in an Age of Pluralism*. Manchester: International Academy of Practical Theology, 2004. p. 175-189.

_____. Where the Local and the Global Meet: Duncan Forrester's *Glocal* Public Theology and Scottish Political Context. In: STORRAR, William; MORTON, Andrew (Eds.). *Public Theology for the 21st Century*. London/New York: T&T Clark, 2004. p. 405-430.

STRAIN, Charles. Walter Rauschenbusch: a Resource for Public Theology, *Union Seminary Quarterly Review*, ano 34, n. 1, p. 23-34, 1978.

TAVARES DOS SANTOS, José Vicente; BAUMGARTEN, Maíra. Contribuições da Sociologia na América Latina à imaginação sociológica: análise, crítica e compromisso social. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 7, n. 14, p. 178-243, jul.-dez. 2005.

TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, Charles et alii. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 45-94.

_____. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

THE GLOBAL Network for Public Theology. Disponível em: <<http://www.csu.edu.au/special/accc/about/gnpt/index.htm>>. Acesso em: 06 mai. 2010.

THIEMANN, Ronald. *Constructing a Public Theology: the Church in a Pluralistic Culture*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.

_____. *Religion in public life: a dilemma for democracy*. Washington: Georgetown University Press, 1996.

THOMAS, Owen C. Public Theology and Counter-Public Spheres. *The Harvard Theological Review*, ano 85, p. 453-466, n. 4, out. 1992.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2002.

_____. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1984.

TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

_____. Defending the Public Character of Theology. *The Christian Century*, v. 1, p. 350-356, 1981a.

_____. Public Theology, Hope, and the Mass Media: Can the Muses Still Inspire? In: STACKHOUSE, Max; PARIS, Peter (Eds.). *Religion and the Powers of the Common Life*. v. 1: God and Globalization. Harrisburg: Trinity Press International, 2000.

_____. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981b.

TSEKERIS, Charalambos. The Public Sphere in the Context of Media Freedom and Regulation. *Humanity & Social Sciences Journal*, ano 3, n. 1, p. 12-17, 2008.

VAN HOUTEN, Álvaro C. A cristianização da política: elementos de análise. *Revista de Teologia e Ciências da Religião*, Pernambuco, ano 7, n. 7, p. 37-54, 2008.

VÁRNAGY, Tomás. El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo. In: BORON, Atílio A. (Org.). *La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx*. 3. ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003. p. 41-76.

VEIGA, Alexandre. *Os arquivos como esfera pública informacional na construção da cidadania: um estudo sobre as correspondências enviadas ao Prefeito de Porto Alegre entre 1988 e 1990*. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Informação) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

VILLA-VICENCIO, Charles. From Revolution to Reconstruction: The South Africa Imperative. In: WITTE Jr., John (Org.). *Christianity and Democracy in Global Context*. Boulder: Westview, 1993. p. 249-266.

VITA, Álvaro de. Liberalismo igualitário e multiculturalismo. *Lua Nova*, n. 55-56, 2002. p. 5-27.

_____. Liberalismo. In: AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; GUIMARÃES, Juarez; STARLING, Heloísa Maria Murgel (Orgs.). *Corrupção: ensaios e críticas*. Belo Horizonte: UFMG, 2008. p. 93-102.

_____. Uma concepção liberal-igualitária de justiça distributiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 14, n. 39, p. 41-59, 1999.

WACHS, Manfredo C. Teologia e pedagogia num pensar conjunto. *Estudos Leopoldenses*, São Leopoldo, n. 2-3, p. 129-137, 1998.

WALZ, Heike. Madres Appear on the Public Plaza de Mayo in Argentina: Towards Human Rights as a Key for a Public Theology that Carries on the Liberation Heritage. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 3, n. 2, p. 164-186, 2009.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva*. v. 1. Brasília: UnB, 2004.

WELTER, Rüdiger. *Der Begriff der Lebenswelt: Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*. München: Wilhelm Fink, 1986.

YOUNG, Iris Marion. Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001. p. 365-386.

ZILLES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: PUCRS, 1996. p. 11-55.