

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

ENEIDA JACOBSEN

TEOLOGIA E TEORIA POLÍTICA:
APROXIMAÇÕES CRÍTICAS ENTRE CORRENTES DA TEOLOGIA
CONTEMPORÂNEA E O PENSAMENTO POLÍTICO DE JÜRGEN HABERMAS

São Leopoldo

2015

ENEIDA JACOBSEN

TEOLOGIA E TEORIA POLÍTICA:

APROXIMAÇÕES CRÍTICAS ENTRE CORRENTES DA TEOLOGIA
CONTEMPORÂNEA E O PENSAMENTO POLÍTICO DE JÜRGEN HABERMAS

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutora em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração: Teologia e
História

Orientador: Rudolf von Sinner

São Leopoldo

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

J17t Jacobsen, Eneida
 Teologia e teoria política: aproximações críticas entre
 correntes da teologia contemporânea e o pensamento político
 de Jürgen Habermas / Eneida Jacobsen ; orientador Rudolf von
 Sinner. – São Leopoldo : EST/PPG, 2015.
 324 p. : il. ; 30 cm

 Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-
 Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2015.

 1. Teologia pública. 2. Habermas, Jürgen, 1929-. 3.
 Teologia da libertação. 4. Igreja e o mundo. 5. Sociologia cristã.
 I. Sinner, Rudolf Eduard von. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

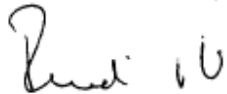
ENEIDA JACOBSEN

**TEOLOGIA E TEORIA POLÍTICA:
APROXIMAÇÕES CRÍTICAS ENTRE CORRENTES DA TEOLOGIA
CONTEMPORÂNEA E O PENSAMENTO POLÍTICO DE JÜRGEN HABERMAS.**

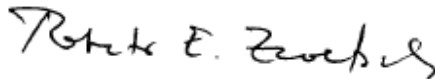
Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutora em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Teologia e História

Data de Aprovação: 02 de março de 2015

Prof. Dr. Rudolf von Sinner (Presidente)



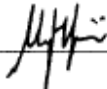
Prof. Dr. Roberto E. Zwetsch (EST)



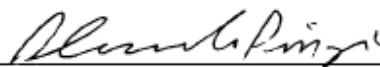
Prof. Dr. Oneide Bobsin (EST)



Prof. Dr. Nythamar H. Fernandes de Oliveira Junior (PUCRS)



Prof. Dr. Alessandro Pinzani (UFSC)



E que é o diálogo?
É uma relação horizontal de A com B.
Nasce de uma matriz crítica e gera criticidade.
Nutre-se do amor, da humildade, da esperança, da fé, da confiança.
Por isso, só o diálogo comunica.
E quando os dois pólos do diálogo se ligam assim,
com amor, com esperança, com fé um no outro,
se fazem críticos na busca de algo.
Instala-se então, uma relação de simpatia entre ambos.
Só aí há comunicação.

Paulo Freire,
Educação como Prática da Liberdade

RESUMO

Com base em um diálogo entre a teoria política de Jürgen Habermas e correntes da teologia contemporânea, nomeadamente, a teologia da libertação e a teologia pública, afirma-se o potencial político-democrático de uma teologia ancorada no mundo da vida para o processo comunicativo conduzido na esfera pública. O primeiro capítulo oferece uma introdução aos principais conceitos da obra de Habermas e sua recepção na teologia, destacando-se a centralidade de temas como emancipação, libertação, política e religião no diálogo entre Habermas e a teologia. O segundo capítulo é dedicado à exposição do conceito habermasiano de mundo da vida e à noção de uma teologia desenvolvida a partir da dimensão do mundo da vida. Como pano de fundo de todo entendimento possível, o mundo da vida constitui um horizonte de sentido reproduzido através da prática comunicativa cotidiana. Análises de mundo da vida levam em consideração a perspectiva intersubjetiva dos próprios atores inseridos em situações concretas de vida. Visões intersubjetivas de mundo encontram-se expressas em narrações, interpretações de experiências cotidianas, símbolos culturais e religiosos, esperanças partilhadas e mobilizações conjuntas. A teologia da libertação pode ser entendida como um esforço sistematizado de realização do pensamento teológico a partir da dimensão do mundo da vida. Uma teologia a partir do mundo da vida toma como material para sua reflexão aspectos da formação da subjetividade, expressões da cultura e da organização em sociedade e ajuda, em um segundo momento, a canalizar esforços comunicativos do mundo da vida para a esfera pública. O terceiro capítulo é dedicado ao conceito habermasiano de esfera pública e aponta para tarefas da teologia nesse espaço. A esfera pública é descrita como uma rede comunicativa que conecta o mundo da vida ao sistema político na medida em que nela se tematizam e problematizam questões identificadas pelas pessoas em seu cotidiano. Uma teologia ancorada no mundo da vida ajuda no processo de tematização de demandas do mundo da vida na esfera pública, e contribui para a tarefa de tradução de conteúdos religiosos em uma linguagem acessível tanto para pessoas religiosas quanto para pessoas não religiosas. A teologia pública, ao defender o encontro da teologia com diferentes parceiros de diálogo, mostra-se como uma perspectiva frutífera para o desenvolvimento da tarefa tradutora da teologia. Em seu vínculo com o mundo da vida e em sua atuação na esfera pública, uma teologia cristã é desafiada e motivada por três princípios fundamentais característicos da tradição judaico-cristã: rememoração, profecia e libertação. A memória de sofrimento e libertação alimenta a prática profética do discernimento orientada para o anúncio e busca de libertação nos mais diversos âmbitos da vida humana. Finalmente, no quarto capítulo, o modelo de uma teologia ancorada no mundo da vida e atuante na esfera pública é vislumbrado em relação a diferentes questões teóricas que perpassam o diálogo entre Habermas e a teologia, formulando-se as seguintes teses: a fé não anula a importância da razão; a prática argumentativa na esfera pública pode ser meio para a inclusão de grupos excluídos; a teologia na esfera pública pode ser construtiva para um processo político-democrático; teologias da libertação são importantes em uma democracia; e a materialidade da ética não é possível sem sua intersubjetividade, ao mesmo tempo em que a ética não é possível sem a preservação da materialidade da vida. Em termos gerais, desde a perspectiva da teoria política de Habermas, a presente tese de doutorado afirma o valor político de uma teologia ancorada no mundo da vida e atuante na esfera pública; e, desde a perspectiva da teologia, afirma o valor teológico da palavra criadora da vida cotidiana para um processo político inclusivo, orientado para a promoção de vida em abundância para todas as pessoas.

Palavras-chave: Mundo da vida. Esfera pública. Jürgen Habermas. Teologia da libertação. Teologia pública. Política.

ABSTRACT

Based on a dialog between the political theory of Jürgen Habermas and currents of contemporary theology, namely, liberation theology and public theology, this dissertation affirms the political-democratic potential of a theology anchored in the lifeworld for the communicative process conducted in the public sphere. The first chapter offers an introduction to the main concepts of Habermas' work and its reception in theology, highlighting the centrality of themes such as emancipation, liberation, politics and religion in the dialog between Habermas and theology. The second chapter is dedicated to the presentation of the Habermasian concept of lifeworld and of the notion of a theology developed from the lifeworld dimension. As background of all possible understanding, lifeworld constitutes a horizon of meaning reproduced through daily communicative practice. Lifeworld analyses take into consideration the intersubjective perspective of the actors themselves placed in concrete life situations. Their intersubjective worldviews are found expressed in narratives, interpretations of daily experiences, cultural and religious symbols, shared hopes and joint mobilizations. Liberation theology can be understood as a systematized effort of carrying out theological thought based on the lifeworld dimension. A theology anchored in the lifeworld uses as material for its reflection aspects of the formation of subjectivity as well as cultural and organizational expressions in society and helps, in a second moment, to channel communicative efforts of the lifeworld to the public sphere. The third chapter is dedicated to the Habermasian concept of public sphere and points out tasks for theology in this space. The public sphere is described as a communicative network which connects the lifeworld to the political system to the extent in which issues identified by people in their daily lives are thematized and problematized within it. A theology anchored in the lifeworld helps in thematizing the demands of the lifeworld into the public sphere and contributes to the task of translating religious contents into an accessible language both for religious as well as for non-religious people. Public theology, in defending the encounter of theology with different dialog partners, shows itself as a fruitful perspective for the development of theology's translating task. In its tie to the lifeworld and in its work in the public sphere, Christian theology is challenged and motivated by three main fundamental characteristics of the Judeo-Christian tradition: remembering, prophecy and liberation. The memory of suffering and liberation feeds the prophetic practice of discernment oriented to the announcement and quest of liberation in the various ambiances of human life. Finally, in the fourth chapter, the model of a theology anchored in the lifeworld and active in the public sphere is visualized with regard to different theoretical issues which permeate the dialog between Habermas and theology, with the formulation of the following theses: faith does not annul the importance of reason; the argumentative practice in the public sphere can be a means of inclusion of excluded groups; theology in the public sphere can be constructive for a political-democratic process; theologies of liberation are important in a democracy; and the materiality of ethics is not possible without its intersubjectivity while at the same time ethics is not possible without preserving the materiality of life. In general terms, from the perspective of the political theory of Habermas, the present doctoral dissertation affirms the political value of a theology anchored in the lifeworld and active in the public sphere; and from the perspective of theology it affirms the theological value of the creative word of daily life for an inclusive political process orientated toward the promotion of life in abundance for all.

Keywords: Lifeworld. Public sphere. Jürgen Habermas. Liberation theology. Public theology. Politics.

SIGLAS

- BF Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, 2008.
- DM Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, 1985.
- DS Dialektik der Säkularisierung, 2005.
- EA Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, 1996.
- EI Erkenntnis und Interesse, 1968b.
- FG Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, 1994.
- GW Glauben und Wissen, 2001.
- IA Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? 1994.
- LS Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 1973.
- MKH Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 1983.
- ND Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, 1988.
- NR Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2005.
- PK Die postnationale Konstellation. Politische Essays, 1998.
- RHM Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, 1976.
- SÖ Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, 1961/1990.
- TK Texte und Kontexte, 1991.
- TKH I Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band 1, 1981.
- TKH II Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2, 1981.
- TP Theorie und Praxis: sozialphilosophische Studien, 1963.

TW Transcendence from Within, Transcendence in This World, 1992.

TWI Technik und Wissenschaft als Ideologie, 1968.

VTKH Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, 1984.

ZLS Zur Logik der Sozialwissenschaften: Materialien, 1970.

ZÜ Zeit der Übergänge, 2001.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
Teologia, religião e política: algumas definições conceituais	17
Jürgen Habermas.....	23
Desenvolvimento da tese.....	27
Especificações metodológicas e de estilo.....	31
1 CONTEXTO TEÓRICO: HABERMAS E A TEOLOGIA	35
1.1 Raízes teóricas do pensamento de Habermas	37
1.2 Conhecimento e interesse: ideologia vs. emancipação	46
1.3 Teologia e teoria da ação comunicativa	57
1.4 Política e religião em sociedades pós-seculares.....	69
1.5 Religião e teologia na esfera pública.....	80
1.6 Emancipação e libertação	90
1.7 Conclusões: Habermas, teologia e política.....	100
2 MUNDO DA VIDA E AÇÃO COMUNICATIVA.....	103
2.1 Mundo da vida como pano de fundo da ação comunicativa.....	107
2.2 Sociedade, cultura e personalidade	119
2.3 Ação comunicativa e a experiência latino-americana de libertação	127
2.4 Análises sistêmica e de mundo da vida	136
2.5 A teologia a partir do mundo da vida.....	148
2.5.1 <i>Biografias e experiências pessoais: Sujeito</i>	151
2.5.2 <i>Estudos etnográficos e de expressões artísticas: Cultura</i>	159
2.5.3 <i>Teorias sociais, pesquisa de campo e dados estatísticos: Sociedade</i>	167
2.5.4 <i>Esboço de uma teologia ancorada no mundo da vida</i>	173
2.6 Conclusões: Teologia e mundo da vida.....	178
3 ESFERA PÚBLICA E TEOLOGIA	181
3.1 Do mundo da vida à esfera público-política	183
3.2 Mundo da vida e sistema: A colonização do mundo da vida	192
3.3 Vozes religiosas na esfera pública	199
3.3.1 <i>Fontes de sentido</i>	203
3.3.2 <i>Vínculo com a dinamicidade do mundo da vida</i>	207

3.3.3 <i>Teologia e o trabalho de tradução</i>	212
3.4 A teologia na esfera pública.....	216
3.4.1 <i>Rememorar</i>	217
3.4.2 <i>Profetizar</i>	222
3.4.3 <i>Libertar</i>	226
3.5 Da esfera pública ao sistema político	228
3.6 Conclusões: Mundo da vida, esfera pública e teologia	235
4 QUESTÕES DO DIÁLOGO HABERMAS, TEOLOGIA E POLÍTICA	237
4.1 A fé não anula a importância da razão. A razão não anula a possibilidade da fé.....	238
4.2 A argumentação na esfera pública pode ser caminho para a inclusão	244
4.3 Teologia na esfera pública nem sempre é destrutiva.....	255
4.4 Teologias da libertação são importantes em uma democracia.....	266
4.5 Nem só de pão vive o ser humano, mas sem pão o ser humano não vive	274
4.6 Conclusões: Teologia e teoria política	279
CONCLUSÃO	283
REFERÊNCIAS	293

INTRODUÇÃO

A presente tese de doutorado é resultado de uma proposta de diálogo entre a teoria política de Habermas e correntes da teologia contemporânea, nomeadamente, a teologia da libertação e a teologia pública. Utilizamos o termo teoria política - e não filosofia política, que possui uma conotação mais geral - sempre que nos referimos ao recorte conceitual proposto neste trabalho, no âmbito das reflexões de Habermas sobre política, economia e sociedade, em torno dos conceitos de mundo da vida e esfera pública. A partir do quadro conceitual habermasiano sobre o processo político-democrático como oriundo do mundo da vida e comunicativamente articulado na esfera pública, e em diálogo com contribuições da teologia da libertação e da teologia pública, refletimos sobre o papel da religião e da teologia cristã para a vida política em sociedades contemporâneas. Embora não de forma exclusiva - uma vez que muitos desafios referentes à democracia e à presença da religião na esfera pública podem ser identificados em uma formação similar em várias partes do mundo - temos o contexto brasileiro como principal horizonte histórico para essa reflexão. A presença de vozes religiosas na esfera pública se tornou, desde a virada do século, alvo de um interesse acadêmico crescente. Acreditamos que a teologia, em seu encontro com abordagens teórico-políticas como a de Habermas, pode contribuir de maneira significativa no avanço do debate sobre o papel político de vozes religiosas na esfera pública.

Junto com Habermas e com importantes representantes da teologia da libertação e da teologia pública, como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Enrique Dussel, David Tracy e Rudolf von Sinner, argumentamos em favor do potencial democrático-político de vozes religiosas na esfera pública. Certamente, essa afirmação necessita de qualificações em um contexto em que a presença conservadora de grupos cristãos evangélicos parece se tornar, em comparação com outros grupos religiosos, prevalescente na política. De maneira geral, a pergunta a que nos propomos a responder é de que modo grupos religiosos variados - e, desde um ponto de vista específico, a teologia cristã enquanto reflexão acadêmica sobre e a partir de conteúdos religiosos da tradição cristã - podem contribuir para o processo político democrático em um contexto político idealmente neutro frente às visões religiosas desses grupos. Nossa resposta pode ser sintetizada em três afirmações principais que sustentam o argumento em favor do potencial democrático da teologia e das religiões na esfera pública:

1) No processo político, o vínculo com a dimensão cotidiana do mundo da vida assegura uma forma de integração social baseada na ação orientada ao entendimento comunicativo contra uma integração sistêmica imposta pela economia e pelo poder administrativo e, enquanto tal, anti-democrática.

2) A religião possui um claro vínculo com o mundo da vida através de valores, imagens de mundo e interpretações aos quais as pessoas recorrem em seu dia a dia.

3) A teologia reflete sobre esses conteúdos e interpreta sua relevância para a vida em sociedade, dessa forma concorrendo para a legitimidade da política desde o ponto de vista do vínculo desta com a dimensão do mundo da vida.

Grande parte do trabalho é dedicada à explicitação desse terceiro momento argumentativo. Recorremos à teologia da libertação e à teologia pública enquanto modelos para o desenvolvimento de uma teologia ancorada no mundo da vida e atuante na esfera pública. A teologia da libertação e a teologia pública representam tal proposta de teologia à medida que - e sempre que - assumem em seu labor teológico o imperativo de um vínculo com a dimensão societária do mundo da vida e realizam esforços de canalização de demandas da vida cotidiana para a esfera pública. A contribuição propriamente política dessa forma de teologia consiste, assim o argumento, em ajudar a dar voz a experiências de sofrimento de grupos específicos da sociedade para que sejam assumidas como questões de interesse geral, assim como oferecer interpretações e, eventualmente, propostas de solução para problemas comuns de uma maneira acessível também para grupos não-religiosos. Temas teológicos como memória, profecia e libertação fornecem a fundamentação propriamente teológica dessa forma de teologia política. Recorrendo a diversos estudos de teologia na linha da teologia da libertação e da teologia pública, mostramos que, em termos metodológicos, essa proposta se pauta no diálogo a) com diferentes expressões do mundo da vida, como experiências de resistência e libertação, expressões religiosas cotidianas, expressões artísticas e literárias; b) com diferentes tradições religiosas, bem como com a herança de conceitos da própria disciplina teológica conforme ela se desenvolveu ao longo da história; c) com diferentes áreas do conhecimento humano, especialmente, as ciências sociais e as ciências humanas; e d) com diferentes perspectivas representadas em debates públicos sobre questões de interesse comum como justiça social, direitos humanos e mudança climática.

Teologia, religião e política: algumas definições conceituais

A teologia é tradicionalmente definida como o estudo que se ocupa com Deus, sua natureza, atributos e relações com os seres humanos e o universo.¹ O acesso da teologia a seu tema principal de estudo é mediado por afirmações, reflexões e testemunhos de fé registrados ao longo da história acerca dos atributos de Deus e sua atuação no mundo. Nesse sentido, é possível entender a teologia mais exatamente como o estudo da *fala* sobre Deus, e não sobre Deus mesmo. Essa fala encontra-se registrada em textos sagrados, em canções, em práticas religiosas, na interpretação de eventos históricos e em estudos da teologia, e também se desenvolve hoje na teologia e na vida cotidiana de pessoas crentes. Falar de Deus, como insiste Rudolf Bultmann, é sempre um falar de nós mesmos.² E se a teologia é fala sobre o humano em sua relação com Deus, então ela deve também estar disposta a uma leitura constante da situação humana, realizando-se, nos termos de Gustavo Gutiérrez, como reflexão crítica sobre a práxis histórica à luz, neste caso, da fé libertadora da tradição judaico-cristã.³ A afirmação da contextualidade da teologia enquanto imperativo (há que se fazer teologia *a partir e em direção a* um lugar social) está associada à compreensão epistemológica consolidada especialmente a partir da segunda metade do século XX a respeito da contextualidade como dimensão de todo ato do pensamento. Todo pensar humano encontra-se situado em uma rede de vivências, identidades, lugares, histórias e tradições - em um mundo da vida determinado -, não sendo diferente para a teologia.⁴

Ao investigar a coesão interna de um sistema de crenças a respeito do divino conforme apresentada por uma religião, tradição religiosa ou refletida em experiências de vida e ao longo da história, a teologia pergunta pelo sentido dessa fala sobre Deus em sua relação com os mais diversos âmbitos da vida humana, como a ética, a política, o conhecimento, a espiritualidade e a educação. À medida que pergunta pelas implicações de crenças religiosas para a vida pessoal e para a vida em sociedade, a teologia cristã tem

¹ Para uma exposição das principais definições de teologia na tradição cristã e seu desenvolvimento ao longo da história, ver: STOCK, Konrad et al. *Theologie, Christliche*. In: MÜLLER, Gerhard (Ed.). *Theologische Realenzyklopädie*. Vol. 33: Technik - Transzendenz. Berlin: De Gruyter, 2002. p. 263-343.

² "Will man von Gott reden, so muss man offenbar *von sich selbst reden*". BULTMANN, Rudolf. Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? [1925] In: BULTMANN, Rudolf. *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr, 1993. p. 26-37. à p. 28. Bultmann destaca a impossibilidade de tomar Deus como um objeto do pensar. Toda afirmação *sobre* Deus perde o sentido de uma realidade divina que está para além de tudo e que, ao mesmo tempo, a tudo determina. A fala *a partir* de Deus, em contraposição, é um falar do ser humano sobre sua existência em sua relação com Deus, como existência que crê.

³ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1971.

⁴ Conforme desenvolvido em: JACOBSEN, Eneida. Entre o universal e o meu quintal: O conceito deslocamento e sua aplicação à teologia. In: GMAINER-PRANZL, Franz; JACOBSEN, Eneida (Orgs.). *Deslocamentos na teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal, 2015 [no prelo].

cultivado, já desde o seu início com os apóstolos e os pais apostólicos, uma vocação tradutora. Afirmarções de fé e a reflexão sobre ela são projetadas em seu sentido ético, social e político, ultrapassando os limites da vida individual da pessoa crente. Não assumir conscientemente essa dimensão contextual do pensamento pode levar a que as elaborações teológicas de outros períodos históricos sejam repetidas acriticamente. Para citar novamente Gutiérrez, se a teologia não se deixa afetar, simplesmente repetindo a fala surgida em outros tempos e lugares, não ganha "densidade": a teologia, linguagem sobre o mistério que chamamos Deus, é sempre afetada pela complexidade das vivências humanas, mas é somente quando nascida de situações extremas que ela é capaz de lidar apropriadamente com as questões essenciais de vida, morte, angústia e esperança que a caracterizam.⁵

Ao longo da história da disciplina, variados temas e problemas foram integrados ao rol das questões trabalhadas pela teologia.⁶ O período patrístico é caracterizado pela elaboração dos dogmas fundamentais do cristianismo a respeito da natureza de Cristo e sua relação com Deus. A teologia na Idade Média foi responsável por elaborar várias questões de caráter epistemológico, definindo-se a natureza da atividade teológica e sua relação com a filosofia e o uso natural da razão. Na Modernidade, a teologia cristã se viu desafiada a lidar com questões ligadas à cosmologia, à autonomia do sujeito, à autoridade do Estado e à diversidade de confissões religiosas. A partir dos séculos XVIII e XIX, somaram-se a esses temas discussões a respeito da dimensão histórica do cristianismo e do papel da pesquisa histórica, o que abriu caminho, no decorrer do século XX, para reflexões sobre a função política do cristianismo na sociedade, sobre a secularização, sobre a desigualdade econômica e a diversidade racial, cultural e de gênero. Neste trabalho, utilizamos o termo "teologia contemporânea" em referência ao pensamento teológico desenvolvido especialmente a partir da segunda metade do século XX até o presente em resposta a diversas questões teóricas e sociais características desse período, como o existencialismo, a política, o feminismo, a justiça social e o diálogo inter-religioso e intercultural.⁷ Temos especialmente em mente correntes

⁵ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: 1987 [1986]; GUTIÉRREZ, Gustavo. *A densidade do presente*. São Paulo: Loyola, 2008 [1996].

⁶ Para o que segue: TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 3. ed. São Paulo: Aste, 2004 [1968]; HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. 5. ed. Porto Alegre: Concórdia, 1995 [1973]; McGRATH, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. Oxford: Blackwell, 1994.

⁷ Rosino Gibellini categoriza a teologia do século XX em três vertentes principais: as *teologias da identidade* iniciadas com a teologia da Palavra de Karl Barth; as *teologias da correlação* desenvolvidas por teólogos como por Rudolf Bultmann, Paul Tillich e Karl Rahner; e as *teologias políticas* iniciadas por Johann B. Metz, Jürgen Moltmann e Gustavo Gutiérrez. Cf. GIBELLINI, Rosino. Trajetórias e perspectivas. In: SUSIN, Luis Carlos (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 159-165; GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002 [1992].

teológicas de orientação político-social como a teologia política, a teologia da libertação, a teologia negra, a teologia feminista, a teologia indígena, a teologia gay, a teologia pública e a teologia intercultural. Na América Latina, essas teologias fazem parte do que se costuma identificar com uma tradição latino-americana de libertação, a qual inclui desenvolvimentos teóricos ocorridos em disciplinas como a sociologia, a pedagogia e a filosofia, igualmente orientados para a problemática da libertação. O foco encontra-se no tema da libertação de relações opressoras seja em um sentido político, econômico, racial, cultural ou de gênero.

A teologia mantém uma relação muito próxima com a religião, à medida que reflete sobre os conteúdos que lhe são centrais, ainda que essa relação não seja isenta de tensões. Utilizamos o conceito de religião não em um sentido amplo como a soma de ritos e crenças que perpassam a vida em sociedade, mas em *stricto sensu* como referente a religiões constituídas historicamente a partir de um conjunto determinado de crenças e práticas, como o hinduísmo, budismo, judaísmo, cristianismo e islamismo. Em sentido mais amplo, essas crenças e práticas podem permear diferentes âmbitos da sociedade e da cultura e ser, na outra direção, constantemente remodeladas junto às dinâmicas sócio-culturais de determinado lugar. Em um contexto em que a maioria da população se afirma católica ou evangélica,⁸ interessa-nos especialmente a religião cristã em suas diferentes variações. Falamos, a partir de Habermas, em vozes religiosas na esfera pública quando temas característicos de uma ou mais religiões ou, ainda, interpretações inspiradas em conteúdos religiosos adentram discussões políticas que englobam um número amplo de pessoas através de meios de comunicação como rádio, televisão e internet. Incluímos a teologia entre essas vozes, dessa forma ressaltando a relação que ela, através de seu objeto de estudo, em geral mantém com uma ou mais tradições religiosas.⁹ Dentre a diversidade de vozes teológicas que compõem o pensamento teológico

⁸ Os resultados do Censo Demográfico de 2010 mostram o crescimento da população evangélica de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Entre os católicos ocorreu uma diminuição de 73,6% em 2000 para 64,6% em 2010. Dos que se declararam evangélicos, 60,0% afirmam-se de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8%, evangélicos não determinados. O total de pessoas que se identificam como cristãs representa quase 87% da população. Cf. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponível em: <<http://cod.ibge.gov.br/234JG>>. Acesso em: 15 dez. 2014.

⁹ A teologia cristã é frequentemente definida como uma função da Igreja, direcionada tanto para aqueles que se encontram dentro da Igreja quanto para os de fora. A teologia dogmática, especificamente, que tem como função esclarecer os conteúdos da fé cristã frente àqueles que já creem, existe, de acordo com Carl E. Braaten, "por causa da identidade e da missão da Igreja" a fim de orientar a Igreja em sua atuação no mundo. O serviço da teologia à Igreja é realizado por meio da "interpretação crítica das doutrinas recebidas à luz de nosso conhecimento bíblico e de nosso atual envolvimento com o mundo moderno". A teologia é realizada não para defender a Igreja tal como ela se apresenta hoje, mas mais para criticá-la: "essa crítica é feita para diferenciar entre pregação verdadeira e falsa, bem como entre o ativismo centrado na Igreja, realizado para seu próprio bem, e a práxis orientada para o reino, realizada para o bem do mundo". BRAATEN, Carl E.

contemporâneo, ocupamo-nos especialmente com a teologia da libertação e a teologia pública. A primeira, desenvolvida especialmente a partir da década de 1960 com autores como Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves, Jon Sobrino e Leonardo Boff, é conhecida pelo seu comprometimento teórico e social com a causa das pessoas pobres tendo em vista a superação de relações econômicas, políticas e culturais de opressão. A segunda, desenvolvida a partir de início da década de 1970 com Martin Marty e David Tracy, é determinada pelo interesse em dialogar com diferentes áreas do conhecimento e grupos da sociedade com vistas à solução de problemas comuns tematizados na esfera pública. Ambas possuem importantes pontos de encontro entre si e, como veremos ao longo deste trabalho, fornecem inúmeras pontes de diálogo com a teoria de Habermas e, de maneira geral, com a reflexão sobre o papel político de vozes religiosas na esfera pública.

Após décadas de previsões acerca da morte da religião, das quais também Habermas se mostrou inicialmente adepto, religiões ainda "vão muito bem, obrigada". Se elas algum dia estiveram realmente em declínio é questão em debate. Sua presença pública na mídia, no cenário político e na vida cultural em muitos países certamente ganhou novo fôlego nas últimas décadas.¹⁰ Com os novos desenvolvimentos, o estudo da religião retorna à academia. Nesse contexto, a teoria política de Habermas tem se mostrado como um referencial importante, entre outros, pela sua perspectiva democrático-participativa de política a partir da qual se torna possível avaliar distorções no processo político-deliberativo de uma sociedade. O conceito de política é entendido aqui em seu sentido amplo como relativo à organização conjunta da vida em sociedade. O governo instituído de uma cidade, Estado ou país é parte de um processo social pelo qual a autoridade desse governo é instituída, legitimada, questionada, justificada. Esse processo ocorre através da eleição de representantes, discussões sobre as ações do governo, manifestações, atuação de movimentos sociais, organização em sindicatos e outros grupos sociais. De maneira geral, no entanto, toda atuação de indivíduos e grupos orientada para questões de interesse comum - questões que atingem um número significativo da população ou que são tornadas políticas através da conscientização de sua relevância social

Prolegômenos à dogmática cristã. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Eds.). *Dogmática cristã*. 2. ed. v. 1. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2002 [1984]. p. 25-94. à p. 30.

¹⁰ Cf. CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994; BUTLER, Judith; MENDIETA, Eduardo; VAN ANTWERPEN, Jonathan (Eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011; TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto; MENEZES, Renata de Castro (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006; MONTERO, Paula. *Religião e esfera pública: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011 (*Teologia pública*, v. 1). p. 145-157.

- pode ser vista como política à medida que dá expressão ao caráter relacional e compartilhado da vida entre cidadãos.

Etimologicamente, o termo política designa aquilo que é referente aos cidadãos, πολίτες, os habitantes da cidade, πόλις. Na compreensão de Aristóteles, a política diz respeito às questões de organização da cidade-estado com vistas ao bem-estar de seus habitantes. A meta da política consiste em descobrir as maneiras de viver que levam à felicidade e, então, organizar formas de governo e instituições sociais que as assegurem.¹¹ Hannah Arendt explica que, com o surgimento da antiga cidade-estado grega, os homens livres recebiam, 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 podia ser decidido mediante palavras e persuasão. Se na esfera privada o chefe da casa imperava com poderes despóticos, na *polis* todos eram considerados iguais, não havendo comandantes nem comandados, de maneira a reinar a força do melhor argumento.¹² Independente da exatidão histórica de tal leitura, trata-se de uma concepção de política - fundamental também para Habermas - de autogoverno pautado na ação conjunta e no discurso. A vida política é gestada à medida que os seres humanos se relacionam em meio a sua pluralidade, articulando sua convivência. É justamente devido a esse caráter relacional da política que todo governo totalitário imediatamente se ocupa em manter as pessoas isoladas.¹³ A política é criação humana: "a Cidade somos nós e nós somos a Cidade", para lembrar de uma afirmação de Paulo Freire. "Perfilamos a Cidade e por ela somos perfilados".¹⁴

Em conformidade com a concepção clássica de política enquanto referente ao autogoverno dos cidadãos, Habermas localiza a legitimidade política no poder comunicativo oriundo de uma ampla e inclusiva interação conduzida discursivamente. Não obstante o reconhecimento da existência de uma política administrativa, determinada por um agir estratégico que apenas visa alcançar determinados fins como a obtenção e a manutenção do poder, Habermas concentra seus esforços na elaboração de uma concepção de política baseada

¹¹ Aristóteles concebe a política, em termos gerais, como a ciência da felicidade humana. Esta, por sua vez, encontra-se subdividida em duas partes: a ética, com que Aristóteles se ocupa especialmente em sua *Ética a Nicômaco*, e a política propriamente dita, caracterizada pelo estudo da melhor forma de organização da cidade-estado, ao que o filósofo se dedica em *Política*. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3. ed. Brasília: UnB, 1999 [350 a.C.]; ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: UnB, 1997 [350 a.C.]. Ver também: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. 2. ed. v. 1: Filosofia pagã antiga. São Paulo: Paulus, 2004 [1980]. p. 186-216.

¹² ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005 [1958]. p. 33-36.

¹³ Cf. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 [1951]. p. 526-527.

¹⁴ FREIRE, Paulo. *Política e educação: ensaios*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2005 [1993]. p. 13-14.

na interação discursiva dos cidadãos. Cidadãos, nesse contexto, são os legisladores democráticos de um governo, em contraposição a meros destinatários de resoluções operadas pelo sistema político de maneira desvinculada das reais necessidades e reivindicações das pessoas. Na esfera pública, os ecos dos problemas sociais captados no nível do mundo da vida e canalizados pela sociedade civil são tematizados, de maneira que diferentes opiniões podem ser confrontadas rumo à formação de ideias comuns às quais o sistema político idealmente se conecta. O confronto de opiniões, a articulação de interesses comuns e a resolução de conflitos constituem, então, atividades políticas fundamentais.

Mundo da vida e esfera pública formam o binômio conceitual da teoria política de Habermas com que mais extensivamente nos ocupamos neste trabalho. Ambos os conceitos dão expressão ao caráter profundamente relacional e comunicativo da existência humana. Como horizonte de todo entendimento possível, pano de fundo intuitivamente conhecido, o mundo da vida é constituído por sistemas de interpretação e por imagens de mundo transmitidos cultural e linguisticamente. A partir desse saber de fundo partilhado, a ação humana se orienta no mundo. Em termos políticos, o mundo da vida constitui uma fonte de sentidos para a resolução de conflitos e a busca de consensos na esfera pública. A estrutura comunicativa orientada ao entendimento que caracteriza o mundo da vida é ampliada na esfera pública, incluindo grupos sociais diversos, o que aumenta o risco do dissenso. Para que o diálogo público seja o mais democrático possível, é esperado que os participantes mostrem abertura para perspectivas diferentes. Em relação ao tema da religião, isso significa, para Habermas, a disposição para traduzir conteúdos religiosos para uma linguagem acessível também para cidadãos não religiosos. A teologia, que desde as suas origens cultiva uma aptidão tradutora, mostra-se como aliada nesse processo. A partir da teologia da libertação e da teologia pública, especificamente, exploramos a noção de uma teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública.¹⁵

¹⁵ Essa noção foi inicialmente desenvolvida a partir de discussões no campo da teologia pública em minha pesquisa de Mestrado: JACOBSEN, Eneida. *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2011; e em apresentações de trabalhos como 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; 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; 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.

Jürgen Habermas

Friedrich Ernst Jürgen Habermas nasceu em 18 de junho de 1929, na cidade de Düsseldorf, na Alemanha.¹⁶ Ele herda seu segundo nome do pai, o funcionário público Ernst Habermas, e o primeiro, do avô, o pastor protestante Friedrich Habermas. Durante grande parte de sua infância, a Alemanha esteve submetida ao regime nazista liderado por Adolf Hitler. Habermas conta que os eventos relacionados ao fim da guerra, a descoberta dos horrores cometidos durante o regime nazista e o processo de julgamento de líderes nazistas foram determinantes para o desenvolvimento de uma teoria política comprometida com a democracia e a liberdade da comunicação.¹⁷ Habermas estudou Filosofia, Psicologia, Literatura Alemã, História e Economia em Göttingen e em Bonn. Em 1954, doutorou-se em Bonn com uma tese sobre a filosofia da história de Friedrich Schelling. De 1956 a 1959, trabalhou como assistente de Theodor W. Adorno no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, fundado em 1923. O Instituto é considerado núcleo da "Escola de Frankfurt", a qual conta com representantes como Max Horkheimer, Herbert Marcuse e Theodor Adorno. Em 1964, após defender sua tese de livre docência sobre a *Mudança estrutural da esfera pública* (1961) e ter trabalhado como professor extraordinário em Heidelberg, Habermas é nomeado professor de Sociologia e Filosofia na Universidade de Frankfurt. Considerado um representante da segunda geração da Escola de Frankfurt, juntamente com Karl-Otto Apel, Habermas toma a linguagem como importante tema de reflexão, apontando para alternativas de emancipação em resposta ao diagnóstico da primeira geração de que a modernidade teria transformado a razão em simples instrumento para a dominação.

A recepção de seu pensamento na teologia vem ocorrendo especialmente desde a publicação da *Teoria da ação comunicativa*, em 1981. Antes desse marco, temas como teoria, práxis e comunicação já haviam recebido atenção através de autores como Helmut Peukert e Norbert Mette.¹⁸ Ao longo da década de 1980, teologia e ação comunicativa tornaram-se

¹⁶ MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008. p. 11-64; DUPOUEY, Patrick. Habermas. In: HUISMAN, Denis (Ed.). *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 453-461; HABERMAS, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. p. 15-26.

¹⁷ "Unsere eigene Geschichte wurde plötzlich in ein Licht getaucht, das alle wesentlichen Aspekte schlagartig anders erscheinen ließ. Man sah plötzlich, daß das ein politisch kriminelles System war, in dem man gelebt hatte". HABERMAS, Jürgen. *Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 (Entrevista com Detlef Horster e Willem van Reijen), p. 512.

¹⁸ PEUKERT, Helmut. *Science, Action and Fundamental Theology: Toward a Theology of Communicative Action*. Cambridge: MIT Press, 1984 [1976]; METTE, Norbert. *Theorie der Praxis:*

termos-chave de diversas publicações, a exemplo do estudo de Edmund Arens sobre as parábolas de Jesus como ações comunicativas, e da obra *Igreja e ação comunicativa*, de Hans-Joachim Höhn.¹⁹ Em 1989, em uma coletânea de ensaios publicados sob o título *Habermas e a teologia*, fazia-se um balanço sobre a recepção, a discussão e a crítica da teoria da ação comunicativa habermasiana pela teologia.²⁰ Nessa obra, Edmund Arens sistematiza as principais posições teológicas assumidas frente ao pensamento habermasiano como sendo de 1) críticas, entre outras, à falta de centralidade de noções como história, boa vida ou de um futuro definido; 2) tentativas de identificar perspectivas e temas teológicos na obra de Habermas; 3) iniciativas de, com base na teoria habermasiana, oferecer um fundamento teórico-científico para a teologia sistemática; e 4) utilizações do instrumentário habermasiano em análises diversas da teologia em áreas como a teologia sistemática e a teologia prática.²¹ Dada a atual relevância do pensamento de Habermas no que tange a temas como a constituição do sujeito, a ação comunicativa e a formação das sociedades modernas, Arens considera que o estudo e a discussão da obra de Habermas seja indispensável a toda teologia que assuma com seriedade a tarefa da interdisciplinaridade.²²

Na América Latina da década de 1980, Enrique Dussel afirma que a teoria da ação comunicativa de Habermas pôde ser recebida com grande simpatia. Isso porque se conhecia

wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der Theologie. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1978. p. 345-355.

¹⁹ ARENS, Edmund. *Kommunikative Handlungen: die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*. Düsseldorf: Patmos, 1982; HÖHN, Hans-Joachim. *Kirche und kommunikatives Handeln: Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M.: Knecht, 1985.

²⁰ ARENS, Edmund (Hrsg.). *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: Patmos, 1989.

²¹ ARENS, Edmund. *Theologie nach Habermas: eine Einführung*. In: ARENS, Edmund (Hrsg.). *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: Patmos, 1989. p. 9-38: 1) Sobre as críticas dirigidas a Habermas, Füssel, por exemplo, critica a falta de importância atribuída à história e à ideia de boa vida. Pannenberg sustenta que uma teoria orientada para a ação apenas pode ser viabilizada através do conceito religioso de um futuro definido, pois é ele que permite explorar o sentido da práxis da vida em sua dimensão histórico-universal. 2) Quanto à identificação de aspectos teológicos na obra de Habermas, Siebert, afirma a presença de um ateísmo místico pelo qual concepções metafísico-religiosas assumem uma forma secularizada. Glebe-Möller identifica na referência implícita à transcendência, a qual perpassa a teoria comunicativa de Habermas, uma forma de teologia sem alusão a poderes divinos. 3) Peukert foi quem mais sistematicamente se ateu à tarefa de oferecer à teologia uma fundamentação prático-teológica a partir de uma teoria da ação comunicativa. Ele ressalta a importância da teologia para a formulação de uma teoria da ação comunicativa verdadeiramente universal, capaz de lidar, por exemplo, com a questão da morte. 4) Em referência às diferentes áreas da teologia, Arens cita vários teólogos que têm feito uso do instrumentário habermasiano em suas abordagens. São especialmente numerosos os trabalhos provenientes do campo da dogmática, da ética social, da teologia prática e da pedagogia da religião.

²² Nas palavras de Arens, "eine Theologie, die interdisziplinär ernst genommen werden will, kommt um die Auseinandersetzung mit Habermas nicht herum. Die Theologie wird von seiner Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung und der darin implizierten Religionskritik ebenso herausgefordert, wie ihr sein Verständnis von Identität und Rationalität, von System und Lebenswelt, der Moderne und des in ihr erreichten Niveaus der gesellschaftlichen Organisation zu denken zu geben hat". ARENS, 1989, p. 10.

de perto a experiência de organização de grupos sociais diversos da sociedade através do diálogo com vistas à transformação social.²³ Autores como Sérgio Costa e Leonardo Avritzer também apontam, a partir do quadro conceitual habermasiano, para o papel de interações comunicativas a partir de contextos primários do mundo da vida para a consolidação de uma esfera pública democrática nos países latino-americanos ao longo das últimas décadas.²⁴ O tema do caráter emancipador inscrito na interação comunicativa, de modo geral, é parte da tradição do que denominamos aqui de um pensamento latino-americano da libertação, para o que são significativos trabalhos no campo da pedagogia, da teologia e da sociologia sobre o papel democrático-político de experiências de organização popular.²⁵ Outros temas centrais da teoria política de Habermas, como esfera pública, comunicação e sociedade civil, têm sido, também, amplamente trabalhados no Brasil.²⁶ Esses temas estão intrinsecamente ligados à questão da democracia em sociedades contemporâneas e, como tais, não se restringem ao contexto alemão a partir do qual Habermas escreve, ainda que com problemáticas distintas, fruto de desenvolvimentos históricos variados.

Para Francis Schüssler Fiorenza, importante referência no diálogo entre Habermas e a teologia política, três desenvolvimentos da Modernidade identificados por Habermas mostram-se especialmente relevantes para a reflexão da teologia política: a) a separação entre os âmbitos cognitivo, normativo e estético, a qual conduz a uma diferenciação entre sistema e mundo da vida; b) a dissolução de visões de mundo míticas cuja antiga função legitimadora é substituída pela busca de um acordo racional; c) e a primazia do justo em relação ao bem, princípio que busca lidar com a pluralidade de maneira neutra frente às concepções de bem dos diferentes grupos da sociedade.²⁷ Em relação ao contexto brasileiro, deve-se perguntar em que medida essa concepção de Modernidade, particularmente com relação ao diagnóstico da

²³ Cf. DUSSEL, Enrique. *Materiales para una política de la liberación*. Madrid; México: Plaza y Valdés. 2007. p. 341.

²⁴ AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: UFMG, 1996; COSTA, Sérgio. *As cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: UFMG, 2002; 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.

²⁵ Por exemplo: BOFF, Leonardo. *Teologia à escuta do povo*. Petrópolis: Vozes, 1984; TEIXEIRA, Faustino. *A fé na vida: um estudo teológico-pastoral sobre a experiência das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1987; DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995; KRISCHKE, Paulo J. *Aprendendo a democracia na América Latina: atores sociais e mudança cultural*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

²⁶ O material disponível sobre esses assuntos é deveras extenso. Algumas referências podem ser encontradas nas seções 2.3, 3.1 e 3.5 deste trabalho.

²⁷ Cf. FIORENZA, Francis Schüssler. 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. 122.

dissolução de visões míticas de mundo, é correspondente com as visões de mundo das pessoas em seu cotidiano. A mesma pergunta, certamente, com base no diagnóstico de um ressurgimento da força política das religiões, pode ser dirigida a outros contextos. Não obstante, o que parece acertado afirmar é que, com a pluralização das atuais sociedades, a imposição de uma visão mítica particular - a não ser que feita por meio de mecanismos de manipulação cultural ou de uma imposição política autoritária - é pouco provável que tenha sucesso. A preservação e valorização da diversidade cultural e religiosa demanda formas de resolução de conflitos e de articulação da convivência política que não privilegiem a visão de mundo de um grupo específico. O caminho para tal é dado pelo diálogo. Ainda que se faça uso de fontes culturais e religiosas específicas - sem as quais o diálogo sequer seria possível - o diálogo aberto é capaz de transcender concepções particulares acerca do bem, criando bases partilhadas para o cultivo respeitoso da diversidade.

Em Habermas, a diferenciação entre os âmbitos cognitivo, normativo e estético-expressivo não apenas proporcionou um aprofundamento do processo de racionalização da Modernidade e, por extensão, a possibilidade de primazia do justo sobre concepções particulares do bem; ela também teve consequências extremamente negativas, com as quais, recorrendo novamente a Schüssler Fiorenza, uma teologia política precisa se ocupar: a) a predominância da razão estratégica (que Habermas contrapõe à razão comunicativa); b) a independência do sistema em relação ao mundo da vida (que leva a que a ação comunicativa do mundo da vida seja ineficiente em relação à razão estratégica); c) e a colonização do mundo da vida (pela qual estruturas normativas e simbólicas são deformadas pela razão estratégica).²⁸ A noção de uma teologia ancorada no mundo da vida alinha-se com a tentativa de recuperação do poder comunicativo inscrito nessa rede de significados reproduzidos através da linguagem. O próprio Habermas tem apontado para o potencial de fontes religiosas, como noções de comunidade e solidariedade, para a vida em sociedade. Inibir o livre acesso da multiplicidade de vozes da sociedade à esfera público-política representa, para o autor, a

²⁸ Cf. FIORENZA, 1989, p. 118-123. Em relação a um estudo do autor sobre cristologia e teoria crítica da Escola de Frankfurt, Fiorenza justifica sua escolha pela teoria crítica da seguinte maneira: "I have selected 'critical social theory' over existentialism because in my opinion it comprehends more adequately the conflictual nature of reality and society; it grasps the fact that we live in a world of domination, and it underscores the radical need for emancipation on a personal as well as a societal level. Critical social theory does not merely understand individual self-identity in terms of orientation toward death, but sees it in relation to social interaction within the norms, values, and dominating powers of social and political reality". FIORENZA, Francis Schüssler. *Critical Social Theory and Christology: Toward an Understanding of Atonement and Redemption as Emancipatory Solidarity*. *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, ano 30, p. 63-110, 1975, à p. 107-108.

privação da sociedade de possíveis reservas de sentido com relevância político-social.²⁹ Contra abordagens como de Bruce Ackerman e Richard Rorty, que insistem na necessidade da exclusão de conteúdos religiosos da esfera pública, a perspectiva de Habermas é interessante ao apontar para possibilidades de aprendizado frente ao fato empírico - e condizente com uma concepção inclusiva de democracia - da presença de vozes religiosas na esfera pública.

Em resumo, a relevância da teoria política é dada, entre outras, pela concepção democrático-participativa de política da qual Habermas é representante, pela detalhada análise do processo de formação comunicativa da vontade política e sua manipulação em sociedades democráticas, e pela reflexão sobre a importância da diversidade de vozes, incluindo religiosas, para a constituição de uma esfera pública democrática. No que tange ao projeto de pesquisa que dá origem a esta tese de doutorado, a relevância da proposta de um diálogo teórico entre a teoria política de Habermas e a teologia contemporânea não ocorre certamente pela ausência de investigações a respeito, mas muito mais pela possibilidade de sistematizar diálogos já existentes, fazendo isso desde a perspectiva de correntes teológicas específicas, recorrendo a autores que não necessariamente se ocuparam com o pensamento de Habermas, como é especialmente o caso dos teólogos e teólogas da libertação latino-americanos, que privilegiaram o diálogo com a sociologia marxista. Ao longo do percurso investigativo proposto, possibilidades ainda inexploradas de aproximação crítica entre Habermas e a teologia foram reveladas, contribuindo-se na continuidade de uma discussão teórica que já atravessa décadas.

Desenvolvimento da tese

A tese a respeito do potencial democrático de uma teologia ancorada no mundo da vida e atuante na esfera pública é desenvolvida em quatro capítulos: 1. Contexto teórico; 2. Mundo da vida e ação comunicativa; 3. Esfera pública e teologia; e 4. Questões do diálogo entre Habermas e a teologia. O capítulo introdutório é dedicado à exposição do contexto teórico do diálogo entre a teoria política de Habermas e a teologia contemporânea. Após identificar importantes influências teóricas que marcam o pensamento de Habermas, são introduzidos conceitos centrais com os quais Habermas se ocupou ao longo de sua carreira acadêmica, desde seus primeiros escritos sobre conhecimento e interesse, até sua teoria da

²⁹ Ver, especialmente, as seções 1.4 e 3.3.

ação comunicativa e, em anos mais recentes, seus estudos sobre religião e esfera pública. Esses três eixos temáticos do percurso teórico de Habermas encontram paralelos na teologia do mesmo período, o que procuramos mostrar recorrendo a exemplos da teologia da libertação, da teologia pública e, ainda, de trabalhos de teólogos e teólogas diretamente ocupados com o estudo da obra de Habermas. Tomando como foco o tema da presença de vozes religiosas na esfera pública, oferecemos na sequência uma caracterização geral da teologia pública, a qual tem se ocupado amplamente com essa questão. Por fim, em relação à teologia da libertação, discorreremos sobre uma orientação teórica fundamental partilhada com o projeto filosófico habermasiano, a saber, a ênfase na possibilidade da transformação política a partir das próprias pessoas afetadas e seus esforços comunicativos de interpretação da realidade. De maneira geral, esse primeiro capítulo nos permite assentar, tanto do ponto de vista da teologia quanto da teoria política de Habermas, a relevância política de um vínculo da esfera pública com o mundo da vida, bem como a possibilidade de contribuições de fontes religiosas desde o mundo da vida em meio à diversidade de vozes na esfera pública.

Os conceitos de mundo da vida e de esfera pública em sua relação com a teologia são considerados em maior detalhe nos capítulos subsequentes. No segundo capítulo, dedicado ao conceito de mundo da vida e à noção de uma teologia realizada a partir da dimensão societária do mundo da vida, argumenta-se em favor do potencial emancipativo inscrito em contextos comunicativos cotidianos. Para Habermas, o mundo da vida representa o pano de fundo de toda ação comunicativa, pois é por meio de um horizonte de sentido partilhado que falante e ouvinte podem se colocar de acordo sobre algo. Horizonte de sentido de todo entendimento possível, o mundo da vida é reproduzido através da linguagem, pela qual ocorre a continuação e a renovação cultural de saberes, a integração social de grupos com base em normas e valores e a formação subjetiva de competências necessárias para processos de entendimento. Com a teologia da libertação, o resgate de experiências, discursos e mobilizações da vida cotidiana para a reflexão teológica bem como para a vida política em geral é tornado imperativo e critério para a relevância da teologia. Assim como Habermas, representantes da teologia da libertação têm não apenas reconhecido o potencial político de contextos comunicativos do mundo da vida, mas também alertado contra a ameaça representada por ordens políticas e econômicas que se impõem sem o consentimento derivado de processos públicos de debate. Imperativos de expansão da economia e de manutenção do poder político ameaçam os contextos linguísticos da ação orientada ao entendimento que marca o mundo da vida. Toda análise do mundo da vida precisa, por isso, também levar em consideração

processos de sua colonização sistêmica, além daqueles processos de construção de significado que, não obstante próprios do mundo da vida, impõem-se de forma hierárquica e excludente, a exemplo de concepções de mundo sexistas, racistas e elitistas.³⁰ Seguindo essa tradição profético-libertadora que se move entre denúncia e anúncio, tomamos como um recorte bibliográfico trabalhos desenvolvidos na última década por teólogos e teólogas da instituição onde esta tese de doutorado é apresentada, a Faculdades EST. Tendo em vista as dimensões da cultura, sociedade e personalidade enquanto componentes estruturais do mundo da vida, delineiam-se a partir desse material linhas metodológicas para o desenvolvimento da teologia em seu vínculo com a dimensão do mundo da vida.

³⁰ Agradeço ao Prof. Dr. Alessandro Pinzani pela referência, em minha defesa de doutorado, à existência de fortes tendências antidemocráticas oriundas do próprio mundo da vida, as quais, com o consenso de uma grande parcela da população, operam a discriminação, exclusão e exploração econômica e sexual de gays, mulheres, negros e ateus. Em resposta à sua constatação de que eu teria realizado uma "leitura muito positiva do mundo da vida, a ponto de identificá-lo às vezes com a esfera da democracia", gostaria de destacar, no entanto, que o desenvolvimento metodológico de uma teologia ancorada no mundo da vida, marcada pelo binômio profético de denúncia e anúncio, de modo algum se mostra alheio à existência de tais tendências antidemocráticas. Temas como racismo, sexismo, intolerância religiosa e cultural - além de temas da dimensão propriamente sistêmica da sociedade, como interesses econômicos e manutenção do poder político - são todos evidenciados como característicos de uma forma de reflexão teológica desenvolvida a partir da dimensão do mundo da vida. Quanto a isso, ver, especialmente, a seção 2.4 sobre "A teologia a partir do mundo da vida". Mantenho, não obstante, que o referencial crítico fornecido pela teoria política de Habermas situa-se, fundamentalmente, na diferenciação entre as dimensões sistêmica e de mundo da vida. A capacidade de geração de fluxos comunicativos legitimadores do processo democrático está localizada, para Habermas, no mundo da vida, horizonte de sentido reproduzido através da prática comunicativa cotidiana, e não no nível sistêmico, o qual pode operar sem a anuência de uma comunidade de comunicação. Embora o mundo da vida se apresente como um reservatório de sentido intuitivamente conhecido e do qual os agentes comunicativos nunca podem se desprender totalmente, a prática comunicativa pela qual ele se reproduz traz sempre consigo a possibilidade da inovação e da revisão crítica de valores, normas e saberes através do questionamento e do encontro de diferentes argumentos e concepções de mundo. Vale lembrar que é a partir da distinção conceitual entre mundo da vida e sistema, apresentada em detalhes em sua *Teoria da ação comunicativa*, que Habermas pôde revisar a tese de *Mudança estrutural da esfera pública* de acordo com a qual, em uma sociedade de massas, as pessoas teriam se transformado em meras privatistas e consumidoras de entretenimento. Em seu novo prefácio à obra, de 1990, Habermas chama a atenção para o potencial político-democrático intrínseco às práticas comunicativas diárias. Para o autor, o potencial solidário e sociointegrativo oriundo da interação comunicativa é o que possibilita uma alternativa ao processo de colonização do mundo da vida pelo sistema, este orientado ao lucro e ao poder administrativo. Nas palavras de Habermas, "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". HABERMAS, Jürgen. Vorwort zur Neuauflage 1990. In: *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. p. 11-50. à p. 36. (A citação no original em alemão pode ser encontrada na página 192, nota 512). Certo otimismo do próprio Habermas em relação ao potencial democrático inscrito no mundo da vida talvez seja um dos motivos pelos quais o tema da desigualdade racial e de gênero receba tão pouca atenção em sua obra (ver seção 4.2). Independentemente dessa lacuna, o que Habermas, sim, destaca, em meu ver de forma acertada, é que movimentos que reclamam a resolução de problemas urgentes, movimentos em favor, por exemplo, da igualdade de gênero e da justiça econômica, têm sido, via de regra, iniciados na periferia do sistema político. Os problemas são inicialmente experienciados no nível do mundo da vida e, só então, tematizados na esfera pública para, eventualmente, serem assimilados pelo sistema político. A este respeito, remeto o leitor e a leitora especialmente às seções 1.4, 1.6 e 3.1

A relevância de uma teologia ancorada no mundo da vida para o processo político na esfera pública é tema do terceiro capítulo. Na teoria política de Habermas, a esfera pública é apresentada como uma rede comunicativa intermediária entre o mundo da vida e o sistema político. Ainda que o processo comunicativo na esfera pública esteja sob a constante ameaça de imperativos sistêmicos propagados através dos meios de comunicação de massa, a função da esfera pública consiste em captar e tematizar os problemas percebidos pelas pessoas em seu mundo de vida, de maneira que suas demandas sejam canalizadas para a esfera da política institucionalizada. No movimento do mundo da vida para a esfera pública, vozes religiosas podem desempenhar uma função importante de leitura e interpretação dos problemas vivenciados pelas pessoas em seu cotidiano. Enquanto reflexão sobre crenças, práticas e interpretações de mundo de caráter religioso, a teologia auxilia no processo de tradução de conteúdos religiosos para uma linguagem acessível para pessoas não religiosas ou de tradições religiosas diversas. Essa forma de teologia pública alimenta-se, na tradição judaico-cristã, dos princípios fundamentais da memória, da profecia e da libertação, que apresentamos como base para a atuação de uma teologia cristã na esfera pública desde o seu vínculo com o mundo da vida. Para a descrição desses princípios norteadores da teologia, recorreremos ao exemplo do Documento *Kairós Palestina*, de 2009, cuja importância pública alcança proporções mundiais. Conclui-se o capítulo, no entanto, com um alerta: as reivindicações tematizadas na esfera pública, ainda que resultado de uma ampla discussão pública, nem sempre são capazes de influenciar o sistema político. Evocando o exemplo do Orçamento Participativo no Brasil, apontamos para a importância da atribuição e institucionalização de funções deliberativas à esfera pública.

O modelo de uma teologia ancorada no mundo da vida e atuante na esfera pública encontra-se, a partir desses materiais, delineado em suas atribuições mais características de interpretação e canalização de demandas do mundo da vida para a esfera pública, e de interpretação e tradução de conteúdos religiosos em sua relevância para a vida política na esfera pública. No quarto capítulo, essa perspectiva de teologia é colocada a teste frente a questões teóricas que, embora derivadas neste trabalho do encontro entre Habermas e a teologia, não se limitam a esse encontro, sendo formuladas por diversos autores e autoras desde perspectivas diversas. Em resposta à dúvida a respeito da possibilidade de justificar o uso da razão desde o ponto de vista da fé, recorreremos à teologia de Lutero em sua defesa da importância da razão em questões relacionadas à vida política. Desde a perspectiva da inclusão de gênero, rejeitamos a tese de que o uso da razão e da argumentação na esfera

pública represente um obstáculo à inclusão de mulheres por estas, supostamente, preferirem outras formas de participação política. Em resposta à afirmação do perigo representado pela presença de vozes religiosas e da teologia na esfera pública para a vida política, chamamos a atenção para desenvolvimentos da teologia comprometidos com ideais democráticos de governo. Contra a afirmação de uma inaptidão democrática de teologias da libertação, resgatamos a importância política da resistência, da oposição e do diálogo conforme representados nessas teologias. Finalmente, reafirmamos a opção da teologia cristã pelas pessoas pobres e vulneráveis cujas vidas se encontram ameaçadas, para que esta opção se torne uma prioridade em discussões conduzidas na esfera pública.

Especificações metodológicas e de estilo

Pressuponho como leitor deste trabalho um público em alguma medida familiarizado com a tradição latino-americana de teologias da libertação. Tendo em vista uma audiência em sua maioria teológica, dedico uma parte considerável do trabalho à apresentação da teoria de Habermas, de maneira que, mesmo o leitor e leitora que nunca tenham lido algo do ou sobre o autor, possam tirar proveito das reflexões desenvolvidas neste trabalho e, ao final, inclusive ter uma noção geral da obra de Habermas, especialmente de sua teoria política conforme desenvolvida a partir dos conceitos centrais de mundo da vida e esfera pública. Ainda que não se possa evitar o uso de uma linguagem especializada que é característica da obra do autor, todos os conceitos são introduzidos com maior ou menor detalhe, dependendo de sua relevância para o desenvolvimento da tese.

As teologias da libertação e a teologia pública são apresentadas em diálogo com a teoria política de Habermas, dando-se destaque àqueles temas que, em nossa leitura, melhor permitem delinear uma concepção de teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública. Na redação do trabalho, buscou-se evitar um modelo de apresentação que exponha as duas partes do diálogo separadamente, de modo a apenas ao final explicitar similaridades, diferenças e possibilidades de aprendizado. Quis-se, ao longo de todo o texto, ainda que com ênfases diferentes a cada seção e capítulo, tornar manifesto um efetivo diálogo entre a teoria política de Habermas e a teologia contemporânea. O foco está em descobrir o que pode ser aprendido do diálogo, e não tanto em realizar uma extensiva revisão crítica de qualquer das partes. O fruto principal desse diálogo consiste na afirmação da relevância política de uma teologia na esfera pública a partir de seu vínculo com o mundo da vida. A redação do trabalho está voltada para a explicitação de tal concepção de teologia.

Mantemos uma perspectiva crítica, não obstante, no sentido de apontar para o que o mútuo aprendizado evidencia como lacuna ou possibilidade de enriquecimento em relação a cada perspectiva. Por se tratar de um diálogo que envolve produções teóricas de diferentes contextos, as aproximações críticas - conforme formulado no título desta tese - entre o pensamento político de Habermas, a teologia da libertação e a teologia pública ajudam a evidenciar pressupostos teóricos característicos de seus contextos de origem. O termo crítico assume, então, a conotação de uma teoria crítica como proposta pela Escola de Frankfurt enquanto consciente de seus próprios pressupostos de pesquisa.³¹

Em relação aos pressupostos da presente pesquisa, entendo que ela reflete o tipo de trabalho amplamente desenvolvido na Faculdades EST em sua orientação para questões da sociedade contemporânea, em sua disposição para o diálogo interdisciplinar e ecumênico e, ainda, em suas raízes na tradição cristã luterana e na tradição latino-americana de teologias da libertação. Essa relação com a produção teológica da EST é tornada explícita nos referenciais teóricos utilizados para o delineamento metodológico de uma teologia ancorada no mundo da vida, modelo este que vejo como característico de uma grande parcela das pesquisas realizadas na instituição. Meus próprios trabalhos sobre teologia pública, teologia da libertação e esfera pública foram iniciados ainda durante o período de estudos na Graduação. Ao longo dos seis anos de pesquisa que se seguiram, tive a oportunidade de discutir as principais ideias que dão origem a este estudo doutoral em aulas, seminários, grupos de pesquisa, congressos, reuniões de orientação e projetos de publicação.

Em termos de formato e estilo, algumas breves observações: Na medida do possível, consultaram-se as obras citadas em sua língua original, este sendo especialmente o caso em relação às obras de Habermas. Citações diretas em língua estrangeira são traduzidas no corpo do texto e apresentadas em sua língua original em nota de rodapé. A única exceção é de citações do espanhol devido à similaridade com o português. Os títulos de autoria de

³¹ Em um texto programático sobre a teoria crítica publicado em 1937, Max Horkheimer delinea as principais diferenças entre teorias tradicionais e teorias críticas. De acordo com o autor, a teoria tradicional demanda que todo pensamento seja conformado a dados empíricos: ele deve ser aplicável ao maior número possível de casos. Isso é feito sem preocupação com a sociedade da qual a teoria é parte e para a qual ela está a serviço, portanto, de uma maneira supostamente neutra. Teoria crítica, em contraste, analisa o impacto da atividade humana sobre circunstâncias particulares que a teoria tradicional ingenuamente considera externas a ela. Teoria crítica, dessa forma, é capaz de investigar os propósitos que a ciência é levada a servir e de revelar os aspectos sociais dos dados estudados pelas ciências. Seu potencial crítico é dado pelo interesse em criar condições razoáveis de vida para todas as pessoas. O autor escreve: "tanto quanto a influência do material sobre a teoria, a aplicação da teoria ao material não é apenas um processo intracientífico, mas também um processo social". HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica [1937]. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos* (Coleção Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 [1937]. p. 117-154. à p. 122.

Habermas são seguidos por siglas, a fim de facilitar sua identificação. Quando são referenciadas traduções ou edições que não a primeira, indica-se o ano original da publicação em colchetes, permitindo que os títulos sejam vistos em seu momento histórico específico. O tema da ideologia, por exemplo, tanto para Habermas quanto para a teologia da libertação, foi especialmente desenvolvido ao longo das décadas de 1960 e 1970. O tema da presença de vozes religiosas na esfera pública torna-se preponderante a partir da década de 1990. Devido ao uso de linguagem inclusiva, em citações diretas, sempre que o conteúdo o permite, substituiu-se o termo "homem" por "ser humano". O conceito freireano e da teologia da libertação de "homem novo", por exemplo, aparece no trabalho como "novo ser humano".

Agradecimentos

A intersubjetividade que caracteriza toda experiência de existir no mundo é-nos revelada quando seres humanos se dispõem a falar sobre aquilo que os cerca. O processo de pesquisa e redação de uma tese doutoral é direta e indiretamente marcado por muitos diálogos, encontros com diferentes ideias e pessoas do passado e do presente, possibilitados por livros, congressos, grupos de pesquisa e discussões. É a experiência da incompletude - do saber-se inacabado - que, Paulo Freire insiste, nos impulsiona para a abertura ao mundo e a outras pessoas em uma busca por explicações para nossas perguntas. Seria uma contradição se, tendo consciência acerca de sua incompletude, o ser humano não se dirigisse para fora de si por meio de uma "razão ética da abertura" em inquietação e curiosidade, buscando novas formas de pronunciar o mundo no encontro com outros, e assim confirmando sua "inconclusão em permanente movimento na História".³² Não obstante o reconhecimento da intersubjetividade de todo pensamento, espera-se que um trabalho de doutorado seja uma contribuição original dentro de um campo específico. O desafio, para usar a figura do cavaleiro da fé de Kierkegaard, consiste em "saber quanto é belo ter nascido como Indivíduo que tem no geral a sua pátria".³³ E isso sem cair no outro lado, o do "gênio vagabundo", o herói trágico que pensa, em sua roda privada de amigos, ser capaz de exprimir o geral.

Dentre as muitas pessoas e instituições que tornaram esta pesquisa possível, agradeço de maneira muito especial a meu orientador, Prof. Dr. Rudolf von Sinner, que orientou meus estudos já desde o período de Graduação. Ao Conselho Nacional de Pesquisa e

³² FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 15. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000 [1996]. p. 153.

³³ KIERKEGAARD, Soren. *Temor e tremor*. Guimarães Editores, 1990 [1843]. p. 98-103.

Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq-Brasil) devo o auxílio financeiro recebido através da bolsa de doutorado. Pelo período de pesquisa no Seminário Teológico de Princeton, em Nova Jersey, nos Estados Unidos, sou grata pelo acompanhamento do professor Dr. Mark Taylor, e pelo apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) através do Programa Institucional de Bolsas de Doutorado no Exterior (PDSE). Pelas valiosas contribuições em minha Banca de Qualificação e em outras oportunidades, dirijo meus agradecimentos aos professores Dr. Roberto Zwetsch e Dr. Vítor Westhelle. Agradeço também a Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho e Dr. Ezequiel de Souza pela leitura e trabalho de revisão deste trabalho. A Walmor Kanitz, meu reconhecimento pela contínua assistência nos assuntos relacionados a relatórios de pesquisa, participação em eventos e projetos de publicação através, especialmente, do Programa de Excelência Acadêmica (PROEX) da CAPES. Sou profundamente grata pelas inúmeras interações com estudantes, docentes e funcionários da instituição no dia a dia da pesquisa, pelas estimulantes discussões de artigos e projetos de pesquisa com integrantes do Grupo de Pesquisa *Teologia Pública em Perspectiva Latino-Americana* e, de modo geral, pelo ambiente crítico-constructivo de pesquisa que pude encontrar ao longo dos meus estudos em teologia na EST.

1 CONTEXTO TEÓRICO: HABERMAS E A TEOLOGIA

Com a emergência da consciência histórica na teologia³⁴ e a consequente afirmação de que toda produção do pensamento é historicamente relativa, abriu-se caminho para uma ampla variedade de estudos históricos sobre o contexto de redação e interpretação teológica da Bíblia e dos eventos nela relatados.³⁵ Concomitantemente, estimulou-se uma crescente recepção teológica de estudos realizados em campos como a antropologia, a economia, a história, a sociologia, a psicologia e tradições diversas da filosofia.³⁶ A vasta recepção de Habermas na teologia é reflexo dessa iniciativa de diálogo com tradições de pensamento que ajudam a tornar inteligível a relação entre realidades históricas e sociais, de um lado, e a formação e aplicação do conhecimento, de outro. Como afirma Francis Schüssler Fiorenza em referência à teologia política, por não ser possível a essa disciplina correlacionar sua tradição religiosa e moral de maneira imediata à práxis social e política, ela precisa se ocupar com teorias a respeito da sociedade, da ética social e da política.³⁷ Habermas oferece uma teoria

³⁴ Sobre a "emergência da consciência histórica" como mudança de paradigma iniciado pela teologia cristã no início da era moderna, e não imposta externamente a ela através do Iluminismo, ver a coletânea de artigos, especialmente a introdução, publicada em PARKER, Kenneth L.; MOSER, Erick H. (Eds.). *The Rise of Historical Consciousness Among the Christian Churches*. Lanham: University Press of America, 2012.

³⁵ Apesar da ampla crítica dirigida contra o intento da teologia liberal, desenvolvida por teólogos como Adolf von Harnack, Albrecht Ritschl e Ernst Troeltsch, de harmonizar a religião cristã com a consciência cultural da época - o que os levou a oferecer uma interpretação predominantemente ética da fé cristã - é inegável a herança de seus esforços em torno de um diálogo entre fé cristã e consciência moderna em toda a teologia subsequente. O uso do método histórico-crítico tornou-se, de fato, uma característica fundamental da teologia contemporânea. São comuns procedimentos como a análise do panorama histórico do texto, de suas fontes redacionais (crítica das fontes), das unidades narrativas (crítica das formas) e da perspectiva teológica do autor (crítica da redação) no trabalho de interpretação da Bíblia e de reflexão teológica a partir dos resultados possibilitados pelo método histórico. Essa tendência pode ser percebida em correntes teológicas diversas como a existencial (BULTMANN, Rudolf. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 10 ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995 [1921]), a feminista (FIORENZA, Elizabeth. *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ecclesiology of Liberation*. London: SCM Press, 1993); e da libertação (SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae, 1982). Importantes escritos da teologia liberal são: HARNACK, Adolf von. *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart: Ehrenfried Klotz, 1950 [1902]; TROELTSCH, Ernst. *Die Absolutheit Des Christentums Und Die Religionsgeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1902; RITSCHL, Albrecht. *Unterricht in der christlichen Religion*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1966. Sobre o método histórico-crítico, ver: TROELTSCH, Ernst. *Sobre o método histórico e dogmático da teologia*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 1984 [1900]; WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

³⁶ Destaca-se a importância da filosofia existencialista (Rudolf Bultmann; Paul Tillich), da hermenêutica (Ernst Fuchs; Gerhard Ebeling), de teorias da secularização (Friedrich Gogarten), das ciências naturais (Pierre Teilhard de Chardin), de teorias políticas (Johann Baptist Metz; Jürgen Moltmann) do materialismo histórico e da teoria da dependência (Gustavo Gutiérrez; Leonardo Boff; Juan Luis Segundo), de teorias feministas (Rosemary Ruether; Dorothee Sölle; Ivone Gebara), da ecologia (Rosemary Ruether; Ivone Gebara; Leonardo Boff), da antropologia cultural (Graciela Chamorro; Paulo Suess), da teoria queer (Marcella Althaus-Reid; André Musskopf) e da filosofia intercultural (Raúl Fornet-Betancourt). Para um panorama da teologia ao longo do século XX até o presente: GIBELLINI, 2002 [1992]; GRENZ, Stanley; OLSON, Roger. *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

³⁷ Cf. FIORENZA, 1989, p. 115-144.

abrangente acerca da realidade social desde o ponto de vista da linguagem e da comunicação - temas de grande interesse para a teo-logia, "linguagem sobre Deus", especialmente à medida que trata de um Deus que se revela historicamente em palavra e ação, interagindo com sua criação que, à sua semelhança, é também capaz de palavra e de ação.

Neste primeiro capítulo, por meio da apresentação da trajetória intelectual de Habermas, suas principais obras, importantes influências teóricas, bem como reações e discussões similares no campo da teologia, delinea-se o quadro teórico para o diálogo proposto neste trabalho entre a teoria política de Habermas e a teologia contemporânea, com especial referência à teologia da libertação e à teologia pública. O pensamento de Habermas é interdisciplinar em sua essência, movendo-se entre filosofia, sociologia, psicologia, economia e, mais recentemente, também teologia. Importantes tradições de pensamento a partir das quais Habermas desenvolve sua teoria da ação comunicativa, sobre a qual está assentada sua teoria política, são nomeadas em uma primeira seção deste capítulo (1.1). As três seções seguintes estão organizadas de acordo com os principais eixos temáticos do percurso teórico de Habermas, cujas preocupações também ocuparam a teologia nas últimas décadas: o primeiro tem como ênfase a epistemologia, âmbito em que, contra o positivismo científico, é sustentada a afirmação de que todo conhecimento é determinado por interesses (1.2); o segundo eixo temático é dado pela teoria da ação comunicativa, abrangendo-se conceitos como atos de fala, pretensões de validade e tipos de ação (1.3); a teoria da ação comunicativa fornece a base para a teoria política habermasiana, terceiro eixo temático, que abrange questões como a relação entre mundo da vida e esfera pública, entre esfera pública e Estado, e entre democracia e religião (1.4). Esses distintos, porém inter-relacionados, eixos temáticos da obra de Habermas são elucidados com referências a discussões similares no âmbito da teologia, privilegiando-se três grupos de fontes bibliográficas: obras da teologia da libertação, escritos vinculados à teologia pública e trabalhos de teólogos e teólogas que explicitamente fazem referência a Habermas. Devido à importância da teologia da libertação e da teologia pública para o desenvolvimento deste trabalho, as duas seções seguintes (1.5 e 1.6) fornecem uma caracterização dessas correntes de pensamento e dos principais temas para um diálogo entre a teologia e a teoria política de Habermas.

1.1 Raízes teóricas do pensamento de Habermas

Comunicação, ação e política: com essa tríade conceitual é possível sistematizar as principais contribuições de Habermas em seu percurso teórico desde os primeiros escritos sobre política e a transformação da esfera pública europeia, sua crítica à razão instrumental nas ciências, sua obra magna em que apresenta uma teoria da ação comunicativa, suas contribuições para uma ética do discurso, até discussões mais recentes sobre esfera pública, direito, naturalismo e religião. A ação - diferente do simples comportamento por ser intencional - é comunicativa quando orientada ao entendimento que cria e mantém relações sociais; e instrumental ou estratégica quando determinada pela necessidade de eficiência de acordo com determinados fins.³⁸ As pessoas usam habilidades comunicativas em seu cotidiano para resolver conflitos e problematizar situações e afirmações. Essa forma de interação possibilitada pela linguagem tem sido crescentemente ameaçada com o avanço da razão instrumental: a interação social é submetida à fórmula da eficácia, inibindo-se a problematização das regras que orientam tal interação. Existem, no entanto, práticas comunicativas de resistência em que uma ordem social não-repressiva é utopicamente antecipada. Essas experiências permitem delinear um modelo de ação comunicativa pura em que tanto coações internas quanto externas são eliminadas. Da ação comunicativa provém a possibilidade de efetivação de uma ordem genuinamente democrática de governo. O conceito de esfera pública, enquanto rede de comunicação entre diferentes vozes e perspectivas com vistas à solução de problemas comuns, apresenta-se, então, como um critério normativo para a avaliação das atuais ordens políticas amplamente submetidas a uma lógica estratégica do mercado e do Estado.

Uma característica essencial do pensamento de Habermas é a apropriação de diversas tradições de pensamento em uma teoria abrangente. Da Escola de Frankfurt (representada por autores como Adorno, Marcuse e Horkheimer), Habermas herda uma leitura materialista da história, o diálogo filosófico com a sociologia e a psicanálise, assim como a crítica social a

³⁸ A ação é instrumental quando seu êxito é estabelecido pelo grau de efetividade de uma intervenção do ponto de vista da observância de regras técnicas. O êxito de uma ação estratégica, por sua vez, pressupõe a avaliação da efetividade da influência exercida sobre as decisões de um oponente racional. Enquanto ações instrumentais podem encontrar-se associadas a interações sociais, ações estratégicas e comunicativas sempre representam ações sociais. A ação estratégica pode ser tida como bem-sucedida quando os atores atingem seus planos individuais. A ação comunicativa, por seu turno, é exitosa quando os atores livremente concordam a respeito dos objetivos em questão como sendo razoáveis e dignos de apreço. Cf. HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 383-387.

sistemas de dominação. Habermas ocupa-se com clássicos da filosofia (Aristóteles, Rousseau, Kant, Hegel), da sociologia (Marx, Durkheim, Weber, Parsons) e da psicologia (Freud, Piaget, Kohlberg). Foi profundamente influenciado pela Filosofia da Linguagem de autores como Wittgenstein, Austin e Apel. No campo da Filosofia Política, ocupa-se com pensadores como Hannah Arendt, John Rawls e Charles Taylor. Em virtude do escopo deste trabalho, apresentamos, nesta primeira seção, especialmente o contexto teórico de elaboração do paradigma da ação comunicativa de Habermas, que serve como fundamento para sua teoria política. Ele mesmo nomeia as tradições de pensamento que o ajudaram a formular sua teoria: "o interacionismo simbólico de Mead, o conceito de jogos de linguagem de Wittgenstein, a teoria dos atos de fala de Austin e a hermenêutica de Gadamer".³⁹ Essas tradições determinam a compreensão habermasiana de ser humano enquanto constituído intersubjetivamente através da linguagem. Vejamos, brevemente, de que maneira cada um desses autores contribui para o desenvolvimento de uma teoria da ação comunicativa.

O pensamento de George Herbert Mead é determinante para a obra de Habermas em sua tese de que a subjetividade é um produto social e, não obstante, capaz de criatividade e intencionalidade. O ser humano interpreta e simboliza fatos e coisas a partir de expectativas e sentidos compartilhados. Todo ato social está assentado na tríade sociedade-indivíduo-mente. A capacidade humana de aprender e de usar símbolos, atribuindo significado, por exemplo, a simples gestos, é o que possibilita a comunicação. A comunicação faz uso de significados convencionados na linguagem, e esses moldam o próprio pensamento. A mente, nesse sentido, já é um produto social, originária do processo social de comunicação.⁴⁰ A expressão "interacionismo simbólico" foi cunhado pelo estudioso de Mead, Herbert Blumer, que identifica três pressupostos básicos dessa perspectiva teórica: 1) a maneira como o ser humano interpreta fatos e coisas está baseada nos significados a eles atribuídos; 2) esses significados são derivados da interação social com outras pessoas e com a sociedade; e 3) esses significados podem ser modificados através dos processos interpretativos dos seres humanos.⁴¹ Pesquisas nessa área privilegiam os significados atribuídos pelos próprios sujeitos envolvidos nos processos sociais estudados, em contraposição a perspectivas sociológicas

³⁹ HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981a. p. 143: "Meads symbolischen Interaktionismus, Wittgensteins Konzept der Sprachspiele, Austins Sprechakttheorie und Gadamers Hermeneutik".

⁴⁰ MEAD, George H. *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago, 1934.

⁴¹ BLUMER, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs: Prentice-Halls, 1969. p. 1-60.

totalizantes que interpretam o fenômeno social a partir da função que ele desempenha dentro de um sistema maior. A teoria da ação comunicativa de Habermas quer oferecer, nessa mesma linha, uma "crítica à razão funcionalista",⁴² à razão estratégica cujo modelo sociológico, a exemplo daquele oferecido por Talcott Parsons, é incapaz de explicar a ação de atores orientados por valores, ou seja, por normas intersubjetivamente reconhecidas, e não apenas por fins que não necessitam de um pano de fundo consensual.⁴³ A obra de Mead tem justamente o mérito de explicitar a importância da comunicação linguístico-simbólica para a integração social. Porém, Habermas ressalta que ele falha ao não considerar aspectos relacionados à estrutura interna da linguagem. Quanto a isso, Habermas pensa ser necessária uma complementação a partir de estudos da semântica e da teoria dos atos de fala.⁴⁴

O conceito habermasiano de agir comunicativo está fundado em uma compreensão complexa de ações de fala que expressam, simultaneamente, "um conteúdo proposicional, a oferta de uma relação interpessoal e uma intenção daquele que fala",⁴⁵ compreensão que, segundo Habermas, deve muito à filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein. Em sua obra *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein rompe com a teoria referencial do significado - em que a linguagem é vista em uma função primordialmente designativa - advogando a centralidade das relações entre as palavras e as coisas no mundo no uso da linguagem. As palavras apenas indiretamente denominam objetos. O que une, por exemplo, uma maçã da cor vermelha à palavra "vermelho" é o modo como a palavra é usada.⁴⁶ O conceito de "jogos de linguagem" denota a compreensão de que, assim como em um jogo de xadrez, em que os lances possíveis dependem da posição do tabuleiro, o significado das palavras depende da situação e do propósito de seu uso. Mais do que simplesmente intentar descrever a realidade, a linguagem realiza ações como saudação, agradecimento, ordem e pedido. "O termo '*jogo de linguagem*' deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de

⁴² Conforme o título do segundo volume de sua *Teoria da Ação Comunicativa*: HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981b.

⁴³ Cf. HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 295-444.

⁴⁴ Cf. HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 14.

⁴⁵ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 143: "einen propositionalen Gehalt, das Angebot einer interpersonalen Beziehung und eine Sprecherintention".

⁴⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1989 [1953]. p. 28: "Pense agora no seguinte emprego da linguagem: mando alguém fazer compras. Dou-lhe um pedaço de papel, no qual estão os signos: 'cinco maçãs vermelhas'. Ele leva o papel ao negociante; este abre o caixote sobre o qual encontra-se o signo 'maçãs'; depois, procura numa tabela a palavra 'vermelho' e encontra na frente desta um modelo da cor; a seguir, enuncia a série dos numerais - suponho que a saiba de cor - até a palavra 'cinco' e a cada numeral tira do caixote uma maçã da cor do modelo. - Assim, e de modo semelhante, se opera com palavras. - Mas como ele sabe onde e como procurar a palavra 'vermelho', e o que vai fazer com a palavra 'cinco'? [...] Qual é a significação da palavra 'cinco'? De tal significação nada foi falado aqui; apenas, de como a palavra 'cinco' é usada".

uma forma de vida".⁴⁷ A determinação do significado de uma palavra ou de uma sentença depende da interpretação que falante e ouvinte a ela atribuem a partir do contexto de sua interação, ou seja, a partir do "jogo de linguagem" (*Sprachspiel*) no qual determinada palavra e sentença estão sendo utilizadas.

A compreensão de que a linguagem não se limita a enunciados descritivos levou John Austin a desenvolver uma "teoria dos atos de fala". O autor classifica os atos de fala (*speech acts*) em três categorias: o ato de pronunciar, locucionar um enunciado, corresponde a um *ato locutório* (*locutionary act*). O que o locutor realiza quando pronuncia esse enunciado (ordem, pedido, promessa, pergunta, convite, ameaça) corresponde, por sua vez, ao que Austin denomina *ato ilocutório* (*illocutionary act*). O efeito exercido por um ato ilocutório sobre o alocutário (persuasão, amedrontamento, admiração) diz respeito, finalmente, ao *ato perlocutório* (*perlocutionary act*).⁴⁸ A compreensão de uma ilocução, o resultado da realização de um ato locutório pelo locutor, depende da intenção comunicativa de execução do locutor. A compreensão do ato perlocutório, por sua vez, está relacionada ao efeito que o locutor pretende produzir sobre o alocutário. Os atos de fala estão, segundo Habermas, a serviço da representação de estados e eventos (mundo das coisas), da produção e manutenção de relações interpessoais (mundo das ordenações legítimas) e da manifestação de vivências, isto é, da autorrepresentação do falante (mundo da subjetividade). A essas realizações correspondem, de acordo com Habermas, os seguintes atos ilocutórios: ações de fala constatativas, em que são empregadas sentenças enunciativas; ações de fala regulativas, em que são utilizadas sentenças exortativas, como em ordens, ou intencionais, como em promessas; e ações de fala expressivas, em que são empregadas sentenças vivenciais (da primeira pessoa do singular).⁴⁹

Fundamental para Habermas é também a tese desenvolvida por Hans-Georg Gadamer de que a mediação histórica pertence essencialmente à estrutura da compreensão. O intento de alcançar uma forma de pensamento ou interpretação neutras, i. é, livres de motivações e pressuposições interpretativas, é cego à irredutível historicidade de toda

⁴⁷ WITTGENSTEIN, 1989 [1953], p. 35.

⁴⁸ Cf. AUSTIN, John. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

⁴⁹ Assim a descrição dos "atos puros de fala" por Habermas: "- konstative Sprechhandlungen, in denen *elementare Aussagesätze* verwendet werden; - expressive Sprechhandlungen, in denen *elementare Erlebnissätze* (der I. Person Präsens) auftreten; und [...] - regulative Sprechhandlungen, in denen entweder (wie in Befehlen) *elementare Aufforderungssätze* oder (wie in Versprechen) *elementare Absichtssätze* auftreten". HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 414. Habermas engloba a classificação similar oferecida por John Searle entre atos de fala assertivos, diretivos, comissivos, expressivos e declarativos. Cf. SEARLE, John. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

interpretação. A compreensão, assim como toda forma de pensamento, apenas é possível enquanto parte de e a partir de uma vivência histórica na qual se funda nosso "horizonte de compreensão", nosso conjunto de conceitos, crenças e entendimentos sobre o mundo. A fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*) é tornada possível no diálogo. Através do diálogo, é possível vislumbrar coisas que ainda não havíamos descoberto em nossa própria experiência de mundo. O diálogo autêntico é, assim, uma abertura para o desconhecido. Levar a cabo um diálogo significa fundir horizontes. No diálogo, os interlocutores objetivam, afinal, acordar sobre algum tema. O mesmo ocorre entre o filólogo e seu texto, entre o historiador e sua investigação. A essa comunicação Gadamer dá o nome de "diálogo hermenêutico", que coincide com o diálogo entre pessoas na relação entre compreender e 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".⁵⁰

O paradigma da ação comunicativa que Habermas desenvolve a partir desses autores marca, como ele diversas vezes ressalta, uma ruptura com a filosofia da consciência desenvolvida desde Descartes e ainda determinante entre os primeiros pensadores da Escola de Frankfurt.⁵¹ Somente ao situar o ser humano intersubjetivamente, enquanto capaz de comunicação, é possível vislumbrar sua emancipação, Habermas escreve, e este foi o objetivo que a teoria crítica da Escola de Frankfurt sempre teve em vista.⁵² Aqui pode ser visto como o paradigma da ação comunicativa tem implicações para uma teoria política. Como afirmam Bárbara Freitag e Sérgio Rouanet, diferentemente de autores como Adorno, para quem o

⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1997 [1960]. p. 565.

⁵¹ Tarefa central assumida pelo grupo de pesquisadores reunidos sob o Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, fundado em 1923, foi a análise crítica dos problemas e da estrutura ideológica do capitalismo moderno em uma perspectiva marxista. Em vista desse propósito, a Escola de Frankfurt, como ficaria conhecida, ocupou-se em realizar uma crítica à razão iluminista e à ciência, em discutir o tema da cultura e da indústria cultural, e em investigar a questão do Estado e suas formas de legitimação nas sociedades de consumo. Apesar de abordagens teóricas variadas, esses autores tinham em comum um profundo ceticismo frente ao aparente benefício das transformações de seu tempo. Viam como fundamental, por isso, a elaboração de uma teoria crítica, oposta ao que identificavam como "teoria tradicional", incapaz de reconhecer o processo social que permeia a articulação do pensamento. Ver: FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986; WIGGERSHAUS, Rolf. *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*. Cambridge: MIT Press, 1995; BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

⁵² Ver HORKHEIMER, 1983, p. 117-154. A teoria tem em vista não apenas a descrição do mundo, mas também sua transformação. Herbert Marcuse diferencia entre a lógica formal e uma lógica dialética, esta característica de uma teoria crítica: "[...] A lógica formal aceita a forma-do-mundo como ela é, e dita algumas regras gerais para a orientação teórica dentro dela. A lógica dialética, ao contrário, rejeita qualquer pretensão de sacralidade do que está dado, e não tem condescendência para com aqueles que vivem sob sua égide". MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. p. 129.

presente sucumbe ao que é idêntico por meio de uma fusão repressiva entre sujeito e objeto, Habermas percebe no presente ricas possibilidades de transformação, convencido de que a intersubjetividade linguística é capaz de preservar o não-idêntico.⁵³ Quando sujeitos discorrem *sobre* fatos, o uso de conceitos que reduzem a riqueza do real à indiferenciação de categorias universais é evidente. Todavia, quando conversam *entre si*, pressupõem a possibilidade da não-identidade. Quem participa de um ato de comunicação não quer subsumir em categorias abstratas, mas, isto sim, ser reconhecido como indivíduo insubstituível. Para Habermas, "esse reconhecimento impõe a necessidade paradoxal de captar, com o auxílio de determinações obrigatoriamente universais e, por assim dizer, através delas, a plena concreção daquilo que precisamente não é idêntico a tais categorias universais".⁵⁴ Por causa desse potencial inerente à linguagem, Habermas afirma a possibilidade de concretização de ordens efetivamente democráticas de governo e reconhece, contra a primeira geração da Escola de Frankfurt, o papel não apenas instrumental, mas também emancipador da razão. Em suas palavras:

O foco da investigação desloca-se com isso da racionalidade *cognitivo-instrumental* para a *racionalidade comunicativa*. Para esta não é paradigmática a relação do sujeito solitário com algo no mundo objetivo que pode ser representado e manipulado, mas a relação intersubjetiva que sujeitos capazes de linguagem e de ação empreendem quando se põem de acordo sobre algo.⁵⁵

A filosofia da consciência, conforme desenvolvida desde Descartes, pressupõe um sujeito capaz de apropriar-se prática e teoricamente de tudo aquilo que existe ou, mais especificamente, de "tudo que pode ser representado como existente".⁵⁶ Na *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer⁵⁷ é descrito o processo pelo qual essa racionalidade é levada até as últimas consequências. O objetivo iluminista de livrar o ser humano do medo, instituindo-o como senhor da natureza, concretiza-se na modernidade na dominação total do

⁵³ Cf. FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio P. Introdução. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio P. (Orgs.). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1990. p. 42.

⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. Theodor W. Adorno: pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio P. (Orgs.). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1990. p. 45.

⁵⁵ HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 525: "Der Fokus der Untersuchung verschiebt sich damit von der kognitiv-instrumentellen zur kommunikativen Rationalität. Für diese ist nicht die Beziehung des einsamen Subjekts zu etwas in der objektiven Welt, das vorgestellt und manipuliert werden kann, paradigmatisch, sondern die intersubjektive Beziehung, die sprach- und handlungsfähige Subjekte aufnehmen, wenn sie sich miteinander über etwas verständigen".

⁵⁶ HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 519. Assim toda a frase: "Unter 'Objekt' versteht die Subjektphilosophie alles, was als seiend vorgestellt werden kann; unter Subjekt zunächst die Fähigkeiten, sich in objektivierender Einstellung auf solche Entitäten in der Welt zu beziehen und sich die Gegenstände, sei es theoretisch oder praktisch, zu bemächtigen".

⁵⁷ Cf. HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. 19. ed. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2010 [1947].

humano e da natureza. A essência de todo saber deve ser o da técnica, visando-se o máximo de proveito das coisas. Nas palavras dos autores, "a técnica é a essência desse saber. Ele não almeja conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, o uso do trabalho de outros, o capital". O uso dos instrumentos fornecidos pelo saber visa o domínio total: "o que as pessoas querem aprender da natureza é a utilizá-la para dominar totalmente tanto ela quanto os seres humanos".⁵⁸ Daí que a razão esclarecida e o terror do presente não sejam excludentes. Pelo contrário, o próprio esclarecimento traz insculpido em si o terror da barbárie, a indiferença da moral e a massificação cultural. Sua racionalidade é instrumental, ou seja, determinada por uma relação de meios e fins: importa identificar e desenvolver as estratégias necessárias para a obtenção daqueles fins apropriados para o capitalismo. A hierarquização das diferenças no interior de uma unidade sistemática que visa capacitar o ser humano a melhor dominar a natureza nada mais é do que reflexo das desigualdades existentes no mundo real.

A noção de esclarecimento como a busca por hierarquizar diferenças, inserindo-as em um sistema homogêneo (expressão de uma sociedade de massas), conduz à identificação de uma aporia na crítica dos autores da *Dialética do Esclarecimento*: por meio da descrição, da argumentação e da comparação – elementos típicos do esclarecimento – Adorno e Horkheimer criticam o esclarecimento. Ou seja, movem-se dentro de um sistema para apontar suas falhas e contradições.⁵⁹ Além disso, reúnem autores e acontecimentos históricos distintos dentro de um grande sistema que nada parece deixar de fora para agrado dos mais iluministas: tanto a racionalidade quanto a irracionalidade podem ser incluídas na avassaladora e destrutiva marcha da razão, para lembrar aqui de Hegel. Essa marcha perpassa toda a história, podendo ser lida tanto na obra do antigo Homero quanto na dos modernos Kant ou Nietzsche. No modo como constroem sua crítica, os autores evidenciam – ainda que esta talvez não tenha sido sua intenção – uma ironia que caracteriza o processo esclarecedor, a saber, a possibilidade da autocrítica e, por extensão, de uma autodestruição, mesmo que sempre parcial, a ser sempre de novo efetivada. Há uma referência a esse potencial autodestrutivo do esclarecimento ainda no primeiro capítulo de sua *Dialética do Esclarecimento*, quando os

⁵⁸ ADORNO; HORKHEIMER, 2010 [1947], p. 10: "Technik ist das Wesen dieses Wissens. Es zielt nicht auf Begriffe und Bilder, nicht auf das Glück der Einsicht, sondern auf Methode, Ausnutzung der Arbeit anderer, Kapital. [...] Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen".

⁵⁹ Em referência a Adorno, Habermas escreve que ele estava perfeitamente consciente dessa contradição: "Adornos *Negative Dialektik* liest sich wie die fortgesetzte Erklärung dafür, warum wir in diesem performativen Widerspruch kreisen müssen, ja verharren sollen". HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. p. 145.

autores afirmam que a ruína da mitologia representa o processo constante do esclarecimento: toda concepção teórica inevitavelmente se depara com o momento em que é submetida à crítica, ao reconhecimento de ser somente uma crença. Assim como a magia dos antigos foi denunciada, todo fruto do esclarecimento tende a ser identificado como mero mito. Os próprios autores, afinal, identificam o esclarecimento como mito.⁶⁰

Com Habermas é possível compreender a possibilidade dessa aparente aporia presente na obra de Horkheimer e Adorno enquanto faces distintas da racionalidade humana: ela nem sempre é destrutiva; ela também pode ser emancipadora. Nem tudo subsume em uma razão totalizadora instrumental – nesse caso, a própria crítica da razão estaria a serviço da técnica e da barbárie. A linguagem constitui o *medium* pelo qual os seres humanos podem alcançar acordos genuínos, que não sejam a reprodução de alguma superestrutura de poder. Habermas compreende que Horkheimer e Adorno não são capazes de ver o esclarecimento de outra maneira a não ser como domínio porque continuam atrelados ao paradigma da consciência. O conceito de racionalidade cognitivo-instrumental com o qual os autores trabalham não lhes permite perceber a existência de relações intersubjetivas orientadas para o entendimento, e não apenas para a dominação. O paradigma comunicativo, ao rejeitar o solipsismo da razão, reconhecendo o ser humano em sua intersubjetividade, possibilita explicitar o potencial político-democrático presente em estruturas modernas da consciência. A teoria da ação comunicativa se propõe, afinal, a investigar a 'razão' inscrita na prática comunicativa cotidiana a fim de reconstruir um conceito não reduzido de razão. Ao mesmo tempo, no entanto, não ignora a abrangência da razão instrumental nas atuais sociedades - fato que requer uma abordagem de tipo sistêmico, embora não reducionista do ponto de vista do papel sócio-integrador da comunicação.⁶¹

Se a análise sistêmica falha ao reduzir a sociedade a uma estrutura em que o intercâmbio linguístico é desprovido de um papel significativo para a integração social, dessa maneira ignorando o potencial de resistência e transformação possibilitado pela comunicação; uma análise social linguístico-compreensiva corre o risco de idealizar a dimensão linguística, confundindo toda a ordem social com uma tradição cultural reproduzida através de processos

⁶⁰ ADORNO; HORKHEIMER, 2010 [1947], p. 6: "schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück". Essa tese, que perpassa toda a obra, é ilustrada e aprofundada sob diferentes aspectos. A partir da *Odisseia* de Homero, por exemplo, os autores mostram como conceitos como sacrifício e renúncia revelam uma unidade entre a natureza mítica e sua dominação esclarecida. Em relação à indústria cultural, o esclarecimento é vislumbrado em sua dimensão de mistificação das massas. Apontando para o retorno da civilização esclarecida para a barbárie, defendem que o irracionalismo do antisemitismo é derivado da própria essência da razão dominante.

⁶¹ Cf. HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 455-460.

intersubjetivos de aprendizado e interpretação. Contra este extremo, Habermas assinala que o contexto social "*constitui-se ao mesmo tempo a partir de linguagem, trabalho e domínio*".⁶² Essas dimensões entrelaçam-se à medida que técnicas de trabalho, por exemplo, são aprendidas mediante a comunicação ou que a coerção das relações sociais de trabalho e domínio é legitimada através da linguagem. A linguagem, ela própria, "*também é um meio de domínio e poder social*",⁶³ servindo à legitimação da violência organizada. O domínio técnico (economia) e as relações sociais de força (poder) são identificadas por Habermas como as duas categorias principais de coerção que atuam sobre o modo como interpretamos o mundo, inclusive sobre as regras gramaticais da linguagem.⁶⁴ Por isso a importância de integrar uma teoria da comunicação com a análise de tipo sistêmico.

Importante pensador a quem Habermas recorre para o estudo da atividade orientada por fins - efetuadas as devidas correções quanto à dimensão comunicativa da integração social - é Max Weber, o autor mais citado na *Teoria da ação comunicativa*, seguido por Mead. Habermas faz uso da tese weberiana sobre a racionalização ocidental que, no plano social, efetiva-se em uma crescente burocratização da economia capitalista e do aparelho estatal moderno. A burocratização é caracterizada por uma complexa divisão e distribuição de funções, pela seleção de funcionários especializados e por regulamentos que estabelecem códigos disciplinares e relações de autoridade. O aparelho burocrático está orientado, em se tratando de relações de mercado, para a concretização de fins econômicos e, no caso da política, para o funcionamento eficiente da administração estatal. Habermas ressalta como característico do processo de burocratização o desenvolvimento de uma dinâmica sistêmica própria na forma de uma grande máquina administrativa direcionada a fins e desvinculada de valores morais. A dimensão religiosa separa-se das estruturas legais e mesmo morais da ordenação da vida social, resultando em que as esferas científica, estética e moral constituam lógicas próprias e independentes.⁶⁵ Embora a burocratização apresente aspectos positivos do

⁶² HABERMAS, Jürgen. *A lógica das ciências sociais*. Petrópolis: Vozes, 2009 [1970]. p. 267.

⁶³ HABERMAS, 2009 [1970] (ZLS), p. 265.

⁶⁴ Cf. HABERMAS, 2009 [1970] (ZLS), p. 266-267.

⁶⁵ De acordo com Weber, no plano cultural, a racionalização mostra-se como "desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*). O mundo não é mais percebido pelas pessoas como uma instância regida por forças misteriosas e sobrenaturais, mas como algo que pode ser submetido ao cálculo e à análise científica. Ainda que as condições em que se vive não sejam totalmente conhecidas e dominadas, acredita-se que podem em qualquer tempo vir a ser conhecidas, e que não há princípios mágicos e incalculáveis aos quais a razão não possa ter acesso. Consequentemente, para controlar o mundo, já não faz mais sentido recorrer a poderes mágicos, mas apenas a meios técnicos e recursos de cálculo e do intelecto. "Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche". WEBER, Max. *Politik als Beruf* [1919]. In: WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988. p. 505-560. à p. 536. Habermas, que inicialmente

ponto de vista de sua eficiência, Habermas entende como problemática a predominância da razão estratégica que tende a deformar estruturas normativas e simbólico-linguísticas, e a tornar ineficiente a ação comunicativa frente ao sistema.⁶⁶

As ações estratégica e comunicativa equivalem, respectivamente, às dimensões sistêmica e de mundo da vida. Como veremos, essa distinção é central na teoria da ação comunicativa de Habermas bem como em sua teoria política. Do mundo da vida provêm os impulsos críticos e solidários para a integração social. Embora a distinção entre ação estratégica e ação comunicativa apenas tenha sido sistematicamente desenvolvida em sua *Teoria da ação comunicativa*, ela já aparece em análises prévias do autor sobre o avanço científico-tecnológico em sociedades capitalistas e sua influência sobre a produção de conhecimento, de um lado, e sobre a importância de se alimentar uma intersubjetividade crítico-emancipativa, de outro. A análise epistemológica, a teoria da ação comunicativa e a teoria política de Habermas são apresentadas na sequência. Quem está familiarizado com a obra de pensadores latino-americanos como Paulo Freire, Enrique Dussel e Gustavo Gutiérrez poderá perceber uma enorme convergência nos temas abordados e na orientação política assumida. A familiaridade entre as obras de Habermas e Freire têm sido alvo de interesse em vários trabalhos.⁶⁷ Devido ao escopo e à limitação de páginas para um capítulo introdutório sobre o contexto teórico desta tese, limito-me a algumas alusões contingentes a pensadores latino-americanos, especialmente teólogos, as quais permitem visualizar o amplo terreno compartilhado entre esses autores e Habermas, apesar de seus contextos históricos distintos. Certamente, também há importantes diferenças, mas se é verdade que o diálogo pressupõe um horizonte de sentido compartilhado, como pensa Habermas, este capítulo deixa claro que o diálogo entre Habermas e a teologia está assentado sobre um amplo pano de fundo consensual a partir do qual o dissenso pode ser criativamente explorado.

1.2 Conhecimento e interesse: ideologia vs. emancipação

Em sua tese de habilitação à docência defendida em 1961, intitulada *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas oferece um estudo histórico sobre a gênese e a

concordou com essa tese, tem agora sustentado sua insuficiência diante do diagnóstico da presença e influência política de visões religiosas de mundo, como veremos em outro momento.

⁶⁶ HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 205-366.

⁶⁷ Cf. POLLI, José Renato. *Freire, Habermas e o horizonte da emancipação*. Jundiaí: In House, 2012; MORROW, Raymond Allen; TORRES, Carlos Alberto. *Reading Freire and Habermas: Critical Pedagogy and Transformative Social Change*. New York: Teachers College Press, 2002; ZITKOSKI, Jaime. *Horizontes da (re)fundamentação em Educação Popular: um diálogo entre Freire e Habermas*. Frederico Westphalen: URI, 2000.

decadência da esfera pública burguesa.⁶⁸ Com o desenvolvimento do comércio, a ascendente classe burguesa passa a reivindicar influência sobre as decisões do Estado acerca das leis de intercâmbio de mercadorias e do trabalho social. Essa esfera de discussão pública que opera entre a sociedade e o Estado assume uma crescente função política ao longo do século XVIII. No século subsequente, no entanto, devido à expansão do capitalismo e à submissão da imprensa a interesses de mercado, a esfera pública perde progressivamente o seu caráter crítico: opiniões são manipuladas de acordo com interesses dominantes. Desde a distinção posteriormente desenvolvida por Habermas entre a ação de tipo estratégico e a ação de tipo comunicativo, o problema descrito pelo autor em *Mudança estrutural* diz respeito à ação estratégica e seu avanço sobre estruturas de comunicação oriundas do mundo da vida. O esforço comunicativo é submetido à coerção externa segundo fins que promovam o progresso técnico-científico. Ao longo das décadas de 1960 e 1970, Habermas dedicou vários estudos à configuração do capitalismo tardio, assinalando o domínio da técnica e sua relação com a formação do conhecimento. O autor retornaria de forma explícita ao tema da esfera pública apenas na década de 1990, mas a problemática em torno de um processo comunicativo manipulado ou livre de dominação continuou central em suas reflexões. Pertencem a esse período obras como *Teoria e práxis* (1963), *Técnica e ciência como ideologia* (1968), *Conhecimento e Interesse* (1968), *A lógica das ciências sociais* (1970), *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* (1973), e *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976).⁶⁹

O tema da técnica e da ciência perpassa todos esses escritos. Neles, Habermas descreve como as tradições clássicas da filosofia, que situavam a relação entre teoria e práxis no nível do bom e do justo, foram progressivamente substituídas, especialmente a partir do século XVIII, por uma concepção cientificista do conhecimento. O progresso técnico-científico tornou-se a base para a expansão do sistema capitalista. A práxis reflexiva e emancipadora são substituídas pela aplicação técnica do conhecimento, que deve estar a serviço do desenvolvimento econômico: o conhecimento deve ser útil, não necessariamente

⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961.

⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis: sozialphilosophische Studien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978 [1963]; HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968a; HABERMAS, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968b; HABERMAS, Jürgen. *Zur Logik der Sozialwissenschaften: Materialien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970 (Utilizou-se a versão em português: HABERMAS, 2009 [1970]); HABERMAS, Jürgen. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973; HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976 (Consultou-se a versão em português: HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983).

emancipador.⁷⁰ Ao investigar como o conhecimento científico é formado e utilizado, Habermas segue as intuições do marxismo e da primeira geração da Escola de Frankfurt, apresentando a tese de que todo conhecimento é determinado por interesses. Constitutivos do próprio conhecimento, esses interesses epistemológicos (*erkenntnisleitende Interessen*) são pré-condições que motivam a investigação científica. Habermas identifica três tipos principais de conhecimento desenvolvidos a partir de diferentes interesses: o interesse por controle sobre o mundo físico leva ao desenvolvimento de ciências naturais e de tecnologias (ciências empírico-analíticas); o interesse por comunicação, compreensão e manutenção da sociedade motiva estudos no campo das ciências humanas (ciências histórico-hermenêuticas); por fim, o interesse por uma vida livre de opressão política inspira o desenvolvimento de uma teoria crítica da sociedade com implicações para a política (ciências sociais críticas).⁷¹

O modelo epistemológico baseado no "interesse emancipatório" (*emanzipatorisches Interesse*) é o que, segundo Habermas, mais claramente corresponde à racionalidade crítica. Esta é capaz de explicitar os interesses que determinam a prática científica e assim denunciar a falsa compreensão positivista de uma suposta imparcialidade do método científico. Originalmente, as duas primeiras formas de interesse também estão a serviço da emancipação humana, pois o conhecimento instrumental pode libertar o ser humano de restrições naturais, garantindo sua sobrevivência e bem-estar; e o conhecimento das ciências histórico-hermenêuticas acerca das estruturas comunicativas que possibilitam a coesão social pode contribuir para a vida dos seres humanos em sociedade. Mas somente através da crítica, entendida por Habermas como um exercício de autoquestionamento e reflexão, os interesses ocultados e reprimidos ao longo da formação histórica do conhecimento podem ser trazidos à consciência, de maneira a permitir um redescobrimto do interesse fundamental da emancipação. O modelo é visto como similar ao da psicanálise, em que a pessoa é acompanhada em um processo de autorreflexão pelo qual ela própria se torna capaz de tomar consciência sobre seu estado prévio de falsa consciência e sobre as fontes de suas patologias. Ao final desse processo, o sujeito deve ser capaz de narrar o processo de formação de sua própria identidade, compreendendo as inibições que impediam sua autorreflexão. "O estado final de um processo de formação é precisamente apenas alcançado quando o sujeito se recorda de suas identificações e alienações, de suas objetivações impostas e de suas reflexões

⁷⁰ Cf. HABERMAS, 1978 [1963] (TP), p. 307.

⁷¹ "In den Ansatz der empirisch-analytischen Wissenschaften geht ein *technisches*, in den Ansatz der historisch-hermeneutischen Wissenschaften ein *praktisches* und in den Ansatz kritisch orientierter Wissenschaften jenes *emanzipatorische Erkenntnisinteresse* ein". HABERMAS, 1968a (TWI), p. 155.

conquistadas enquanto os caminhos pelos quais ele se constituiu".⁷² Habermas já anuncia aqui a tese que perpassa toda a sua obra: a emancipação social concretiza-se como ação comunicativa livre de dominação.

O reconhecimento de uma estreita relação entre conhecimento e interesse é um marco igualmente importante no desenvolvimento da teologia a partir da segunda metade do século XX, assim como nas ciências humanas de maneira geral. A crítica de Habermas ao positivismo nas ciências sociais e a justificação da legitimidade do interesse emancipativo encontra, na mesma época, seu correlato no âmbito da teologia na crítica a uma teologia supostamente neutra e predominantemente voltada para realidades meta-históricas, e na elaboração de uma proposta teológica comprometida com a libertação histórica das pessoas pobres (teologia da libertação), da população negra (teologia negra) e das mulheres (teologia feminista). Vejamos alguns exemplos da teologia brasileira do mesmo período em que Habermas escreve contra o positivismo.

Rubem Alves, em um dos primeiros escritos que marcam a fase de formulação da teologia da libertação, *Teologia da Esperança Humana*, tese defendida em 1968, escreve como o surgimento de comunidades de pessoas cientes de uma situação de opressão e comprometidas com a libertação ajuda a teologia a desenvolver uma linguagem histórica em que seres humanos são vistos como criadores de seu próprio futuro. Para o autor, o conceito bíblico de Deus não é nem ontológico nem metafísico, mas se refere à sua atuação na história, àquilo que aconteceu e pode acontecer. Sobre o que pode viabilizar mudanças significativas no presente, Alves, assim como Habermas e a primeira geração da Escola de Frankfurt, vê o totalitarismo tecnológico não como possibilidade de humanização, mas como mecanismo de aprisionamento. A criação do futuro é restringida às elites tecnocráticas, de maneira que mesmo "tempo livre será então o tempo de impotência, tempo de jogo, mas não tempo de criação".⁷³ Alves mostra que a teologia pode apresentar uma alternativa a esse totalitarismo. A teologia bíblica é caracterizada por uma "vocação para a liberdade" pela qual as pessoas se recusam a se adaptar ao mundo tal como está e se dispõem a criar um novo futuro. A distinção que Alves faz entre "messianismo humanista" e "humanismo messiânico" ajuda a situar os tipos de abordagem da teoria crítica de Habermas e da teologia da libertação em referência à possibilidade de emancipação: enquanto o messianismo humanista "é nascido de

⁷² HABERMAS, 1961b (EI), p. 317: "Der Endzustand eines Bildungsprozesses ist nämlich erst erreicht, wenn sich das Subjekt seiner Identifikationen und Entfremdungen, seiner erzwungenen Objektivationen und seiner errungenen Reflexionen als der Wege erinnert, auf denen es sich konstituiert hat".

⁷³ ALVES, Rubem. *A Theology of Human Hope*. Washington D.C.: Corpus Books, 1969. p. 26: "free time will be then the time of impotence, time of play, but not the time of creation".

uma experiência histórica em que apenas os recursos estatística e quantitativamente tangíveis da liberdade e determinação humanas estão disponíveis", o humanismo messiânico "foi criado pela realidade histórica da libertação a despeito do colapso de todo recurso humano".⁷⁴

Clodovis Boff, em seus estudos de doutorado, reflete sobre a relação entre conhecimento e interesse, conclamando a teologia a uma "*vigilância ideo-política* permanente"⁷⁵ quanto às determinações e significações histórico-políticas de sua prática. Todo conhecimento é parte de uma exterioridade sócio-histórica complexa e serve a funções múltiplas: técnicas, estratégicas, políticas, éticas. Consequentemente, a objetividade cientificista há que ser denunciada como ilusória: não existe uma leitura da realidade social que seja totalmente imediata. Boff assinala que toda afirmação teológica já implica algum tipo de leitura do mundo, seja consciente ou inconscientemente, e isso reflete o modo como o conhecimento humano é constituído.⁷⁶ Por isso, "a única alternativa real versa entre uma teologia que se faz mediar por uma leitura *crítica* e uma leitura *a-crítica* a respeito do seu objeto próprio".⁷⁷ Crítica é caracterizada em termos de uma análise da realidade social efetuada a partir do encontro com disciplinas que estudam essa realidade. Ciente de que o conhecimento é determinado por interesses, a teologia pode situar-se de maneira "estrategicamente justa frente ao movimento histórico" - o que equivale ao "interesse emancipatório" de Habermas -, mas isso, alerta C. Boff, não deveria ser feito ao ponto de subjugar o "rigor acadêmico" a "objetivos imediatos".⁷⁸ O que deve ser ressaltado para a coerência do argumento é que tanto o "rigor acadêmico" quanto o "vandalismo teórico" que Boff contrapõe estão igualmente determinados por interesses, sejam eles emancipatórios ou não. Daí que "o verdadeiro problema para um teólogo não é o de saber se uma teologia está 'engajada' ou 'alienada' (situação social), mas de determinar *que* engajamento assumir, *que* posição política adotar e isso no elemento da Teoria".⁷⁹

Clodovis Boff retoma a pergunta acerca de qual teoria adotar em uma obra escrita junto com seu irmão Leonardo Boff a respeito do sentido teológico das libertações sócio-

⁷⁴ ALVES, 1969, p. 98: "The difference between them is that humanistic messianism is born out of a historical experience in which only the statistically and quantitatively tangible resources of man's freedom and determination are available, whereas messianic humanism was created by the historical reality of liberation in spite of the collapse of all human resources".

⁷⁵ BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 63.

⁷⁶ "Desse ponto de vista, toda leitura teológica de um fenômeno sócio-histórico qualquer inclui ou implica uma teoria, consciente ou inconsciente, que permite e define a mesma leitura. Isso não cai sob o campo de escolha, mas está vinculado à estrutura do conhecimento como tal, a saber, ao modo pelo qual o pensar se acosta ao mundo". BOFF, 1978, p. 68.

⁷⁷ BOFF, 1978, p. 69.

⁷⁸ BOFF, 1978, p. 66.

⁷⁹ BOFF, 1978, p. 385.

históricas. Os autores afirmam que, para a escolha de uma teoria social como instrumento de leitura da realidade, existem duas ordens principais de critérios: os científicos, que privilegiam as teorias mais explicativas, e os éticos, que privilegiam teorias mais adequadas a determinado projeto histórico-político. A teologia da libertação explicitamente busca privilegiar "um instrumental adequado a mostrar principalmente os mecanismos geradores da pobreza e os caminhos que levam a uma libertação".⁸⁰ Seu interesse é emancipatório e oriundo de uma autorreflexão sobre as implicações políticas de suas opções e juízos. Sem essa reflexão crítica e comprometimento por libertação, não só quem se ocupa com a teologia, mas todo intelectual acaba por submeter-se aos interesses de grupos privilegiados na ordem política. "O intelectual é essencialmente um crítico. Sem a crítica, o intelectual é um pseudo-servidor do *intellectus* em função de uma ideologia faraônica, um cortesão dos poderosos que não precisam da razão porque detêm as *raisons d'Etat*".⁸¹ A teoria marxista, contra as alternativas do empirismo e do funcionalismo, é identificada pelos autores como uma referência teórica profícua tanto do ponto de vista explicativo quanto ético, o que também pode explicar porque a Escola de Frankfurt, especialmente em sua primeira geração, tenha privilegiado essa perspectiva teórica. Também Habermas afirma a proficuidade da obra de Marx ao ser capaz de integrar em sua análise, embora sem aprofundar sua interdependência, as categorias de trabalho e de interação, que Habermas relaciona com as noções de ação instrumental e ação comunicativa.⁸²

Entre os teólogos que, especialmente ao longo da década de 1970, dialogam explicitamente com a teoria epistemológica de Habermas nesta primeira fase de sua obra podem ser citados Edward Schillebeeckx, Wolfhart Pannenberg, Johann B. Metz e Francis Schüssler Fiorenza. Schillebeeckx caracteriza a "intenção crítico-emancipativa da

⁸⁰ BOFF Clodovis; BOFF, Leonardo. *Da Libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980 [1979]. p. 50-51.

⁸¹ BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese: a igreja que nasce da fé do povo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986 [1985], p. 184.

⁸² "Während das instrumentale Handeln dem Zwang der äußeren Natur korrespondiert und der Stand der Produktivkräfte das Maß der technischen Verfügung über Gewalten der Natur bestimmt, steht das kommunikative Handeln in Korrespondenz zur Unterdrückung der eigenen Natur: der institutionelle Rahmen bestimmt das Maß einer Repression durch die naturwüchsige Gewalt sozialer Abhängigkeit und politischer Herrschaft. Die Emanzipation von äußerer Naturgewalt verdankt eine Gesellschaft den Arbeitsprozessen, nämlich der Erzeugung technisch verwertbaren Wissens [...]; die Emanzipation vom Zwang der internen Natur gelingt im Maße der Ablösung gewalthabender Institutionen durch eine Organisation des gesellschaftlichen Verkehrs, die einzig an herrschaftsfreie Kommunikation gebunden ist. Das geschieht nicht unmittelbar durch produktive Tätigkeit, sondern durch die revolutionäre Tätigkeit kämpfender Klassen." HABERMAS, 1968b (EI), p. 71-72.

hermenêutica teológica"⁸³ como teoria crítica da práxis cristã, a qual alerta para a exigência do engajamento político das comunidades cristãs. Pannenberg, em sua *Teoria da Ciência e Teologia*, questiona, a partir da exposição de Habermas sobre o interesse emancipatório fundado no intercâmbio comunicativo, o que torna possível diferenciar a emancipação da repressão. Pannenberg propõe como critério para essa diferenciação a concepção religiosa de um futuro definitivo, cujo sentido integra o pano de fundo cultural dos valores que podem orientar a ação.⁸⁴ A noção de futuro também é ressaltada por Metz, que escreve sobre a solidariedade – baseada na memória e na narrativa – com os mortos e as vítimas da história que caracteriza a fé cristã e que impulsiona uma atuação crítico-libertadora rumo a uma realidade ainda por ser concretizada.⁸⁵ Francis Schüssler Fiorenza tematiza a importância da teoria crítica para a Cristologia e descreve a atuação de Jesus em termos de uma práxis comunicativa voltada para a solidariedade e para a emancipação.⁸⁶

Para Fiorenza, Pannenberg não teoriza adequadamente a interdependência entre conhecimento e interesse, tendendo a pressupor que possam ser separados. No livro *Revelação como história*, Pannenberg defende a objetividade fática da revelação histórica sobre a qual a fé está fundamentada contra, por exemplo, uma teologia da proclamação como apresentada por Rudolf Bultmann.⁸⁷ Na leitura de Fiorenza, Pannenberg mostra mais abertura em *Teoria da Ciência e Teologia* à ideia da natureza transcendental do conhecimento, concebendo uma dimensão apriorística consensual que não pode ser reduzida ao meramente empírico, mas rejeições ainda ficam evidentes em sua tentativa de inter-relacionar uma teoria do consenso com uma teoria da correspondência, esta afirmando que toda verdade possui um correspondente empírico. Devido a este medo ele "[...] erroneamente pressupõe que a objetividade da Cristologia poderia ser garantida primariamente se sua objetividade fosse estabelecida prévia e independentemente de interesse e desejo humanos".⁸⁸ Pannenberg, para defender a objetividade do evento na cruz, afirma que ela própria tem uma função de serviço, é

⁸³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Glaubensinterpretation: Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1971. p. 157.

⁸⁴ PANNENBERG, Wolfart. *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. p. 90-104; 185-206.

⁸⁵ METZ, Johann B. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz: Matthias Grünwald, 1977. p. 169-180.

⁸⁶ FIORENZA, 1975, p. 63-110; FIORENZA, Francis Schüssler. *Political Theology as Foundational Theology. Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, ano 32, p. 142-177, 1977; FIORENZA, Francis Schüssler. *Foundational Theology: Jesus and the Church*. New York: Crossroad, 1984.

⁸⁷ PANNENBERG, Wolfhart et al. (Ed.). *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

⁸⁸ FIORENZA, 1975, p. 80: "[...] falsely presupposes that the objectivity of Christology could be guaranteed primarily if its objectivity were established prior and independent of human interest and desire".

um evento salvífico enquanto tal conforme atestado pela ressurreição, e não é mera consequência das ações de Jesus. Em concordância com Habermas e baseando-se especialmente em sua obra *Conhecimento e Interesse*, Fiorenza expressa sua rejeição a uma compreensão objetivista do conhecimento que o separa de suas origens e aplicação, e busca ressituar o tema teológico da redenção na complexidade histórica de interesse, conhecimento e práxis - intento que também caracteriza cristologias da libertação desenvolvida por teólogos como Leonardo Boff e Jon Sobrino.⁸⁹

Para Fiorenza, uma vez que teoria e práxis estão intrinsecamente relacionadas, tradições teológicas devem ser estudadas com referência ao contexto e interesses a partir dos quais foram elaboradas, analisando-se criticamente os padrões de autoridade por elas expressos. O autor propõe a noção de "solidariedade emancipativa" como chave interpretativa do tema teológico da redenção. Embora termos como "emancipação" (Metz) e "libertação" (Kessler, Gutiérrez) tenham essa mesma intenção, Fiorenza acredita que não acentuam devidamente seu caráter intersubjetivo, "a solidariedade que está por trás da base da libertação e da emancipação".⁹⁰ Tanto solidariedade quanto emancipação são termos centrais para Habermas: ambos estão relacionados à capacidade das pessoas assumirem solidariamente as perspectivas umas das outras, movendo-se criticamente contra relações de dominação. Opondo-se a abordagens teológicas que identificam a morte de Jesus como o início do evento salvífico, assim desconsiderando o vínculo entre sua crucificação e sua atuação em vida, Fiorenza defende a tese de que foi a vida e a prática de Jesus como um todo, sua radical solidariedade com Deus e com pessoas marginalizadas, expressa em palavras e ações comunicativas, que levou à sua morte.

Nessa perspectiva crítico-histórica, a morte de Jesus foi decorrência da radicalidade de sua fidelidade à missão de levar as pessoas a Deus. Sua vida expressa uma práxis comunicativa de abertura e solidariedade. Como ocorre em toda interação social, sua práxis solidária expressa em atos e palavras não se deu em uma espécie de vácuo livre de estruturas de dominação: "como Habermas observou, a interação social não acontece apenas através do *medium* da linguagem e trabalho, mas também no *medium* de estruturas de dominação e poder. Os evangelhos relatam que precisamente por causa de sua vida-práxis, sua dupla

⁸⁹ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972; SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México: Centro de Reflexión Teológica, 1976.

⁹⁰ FIORENZA, 1975, p. 109: "the solidarity that lies at the basis of liberation and emancipation"

solidariedade, Jesus foi condenado e executado".⁹¹ A ressurreição, então, não é o que dá sentido à atuação em vida de Jesus, mas, isto sim, confirma sua validade em face da rejeição da crucificação. Fiorenza explica que a atuação de Jesus pode ser caracterizada como emancipatória à medida que ela antecipava o Reino proclamado: Jesus curou doentes, expulsou demônios, perdoou pecadores e deu de comer aos pobres. À medida que a ressurreição confirma a validade dessa práxis, a fé cristã na ressurreição necessariamente também implica a fé na solidariedade emancipativa de Deus expressa na pregação e feitos de Jesus. Como Jesus, a comunidade cristã é chamada a dedicar-se à emancipação frente à injustiça e à opressão. Tal interpretação histórica do evento salvífico na cruz oferece um critério para colocar em cheque simbolizações ideológicas de Cristo e uma fonte inspiradora de resistência para a emancipação.⁹² Nessa mesma linha, Sobrino afirma que a perspectiva histórica e a orientação ao Jesus histórico, fundamentais na teologia latino-americana, revelam a intenção de salvaguardar o conteúdo crítico e libertador da fé testemunhada por Jesus. Essa atitude é descrita por Sobrino como resultado da percepção de que "uma cristologia que passe por cima do Jesus histórico se converte em abstrata e, por isso, em princípio, manipulável e historicamente alienante".⁹³

A discussão a respeito do uso ideológico de símbolos cristãos está relacionada à compreensão da relacionalidade entre conhecimento e interesse. Tanto na Escola de Frankfurt quanto no pensamento latino-americano de libertação, o uso do termo "ideologia" é de inspiração marxista. Inicialmente, ideologia referia-se a uma "ciência das ideias", conforme proposta por ideólogos franceses como Destutt de Tracy. Objetivava-se estudar a relação do meio ambiente com a produção da consciência humana. A noção de ideologia como falseamento do real tem sua origem em Napoleão Bonaparte, que se desentendeu

⁹¹ FIORENZA, 1975, p. 104: "As Habermas has noted, social interaction does not take place only through the medium of language and work, but also occurs in the medium of domination and power structures. The gospels relate that precisely because of his life-praxis, his double solidarity, Jesus was condemned and executed".

⁹² Segundo FIORENZA: "A major problem, leading to colonial and ideological use of Christian symbols, is precisely their dislocation from the historical concreteness of the life and praxis of Jesus. The symbolization of Christ has been diverse throughout the history of Christianity: Christ as King, Christ as Lord, Christ as Ruler, Christ as Sovereign. These symbols stand in contrast with the historical life of Jesus, even allowing for awareness of the limitations and interpretative character of all historical research. Consequently, one should attempt historical reconstruction of Jesus' life and practice not simply as moral example but also as an individual historical communicative and critical praxis. The tension between such tentative historical reconstructions and symbolizations cut off from such historical reconstruction is healthy; even though the historical Jesus does not ground the symbol Christ, it provides a check upon the christological symbols and provides historical resources for further symbolic interpretations". FIORENZA, Francis Schüssler. *Christian Redemption between Colonialism and Pluralism*. In: CHOPP, Rebecca S.; TAYLOR, Mark. *Reconstructing Christian Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 269-302. à p. 294-295.

⁹³ SOBRINO, 1976, p. 303: "una cristología que pase por alto al Jesús histórico se convierte en abstrata y, por ello en principio, manipulable e históricamente alienante".

politicamente com os ideólogos de seu país. De materialistas e antimetafísicos, os ideólogos franceses passam a ser vistos como "temerosos metafísicos", ignorantes da realidade política.⁹⁴ No marxismo, a ideologia representa o conjunto de ideias presentes nas esferas teórica, cultural e institucional da sociedade. De acordo com Karl Marx e Friedrich Engels, em *A ideologia alemã*, todo pensamento é "linguagem da vida real", uma "emanação direta de seu comportamento material"⁹⁵ de produção econômica, de maneira que "não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência".⁹⁶ Devido à sua origem materialista, dada pelas necessidades e interesses inerentes às relações econômicas de produção, a ideologia dominante tende a beneficiar a classe social que detém o poder econômico e político, mais especificamente, aqueles que, dentro da infraestrutura econômica, ocupam a função de proprietários dos meios de produção. "Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder *material* dominante numa determinada sociedade é também o poder *espiritual* dominante".⁹⁷ Os pensamentos dominantes são a expressão ideal das relações materiais dominantes. Essa origem materialista, no entanto, é ocultada, de maneira a serem também ocultados os reais interesses que a ideologia está a serviço.

A ciência de aplicação técnica tornou-se uma das principais forças de produção em nosso tempo. Enquanto tal, Habermas afirma que ela influencia esquemas linguísticos e concepções de mundo da mesma maneira que outras formas de reprodução da vida material o fizeram em outros períodos históricos.⁹⁸ Em um primeiro momento, a técnica pode se apresentar como crítica da ideologia, pois ela não permite nenhuma visão de mundo totalizadora. No entanto, isso tem levado a que ela própria seja apresentada como a única forma legítima de estruturação da ciência e da vida política, portanto, como ideologia. No que se refere à política, tal substituição leva à supressão da discussão pública em referência ao uso da técnica.⁹⁹ A primeira geração da Escola de Frankfurt já havia insistido nessa relação entre o controle técnico-científico e a produção da ideologia que caracteriza as sociedades modernas determinadas pelo cálculo da eficácia. "[...] Em conformidade com seu próprio conteúdo, a ideologia se esgota na idolatria do-que-está-aí e do poder que controla a técnica",

⁹⁴ Cf. CHAÚÍ, Marilena. *O que é ideologia*. 10. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 22-31.

⁹⁵ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2001 [1926]. p. 18.

⁹⁶ MARX; ENGELS, 2001 [1926], p. 20.

⁹⁷ MARX; ENGELS, 2001 [1926], p. 40.

⁹⁸ HABERMAS, 2009 [1970] (ZLS), p. 265-266.

⁹⁹ HABERMAS, "Die heute herrschende Ersatzprogrammatik bezieht sich nur noch auf das Funktionieren eines gesteuerten Systems. Sie schaltet praktische Fragen aus, und damit die Diskussion über die Annahme von Standards, die allein der demokratischen Willensbildung zugänglich wären. Die Lösung technischer Fragen ist auf öffentliche Diskussion nicht angewiesen". HABERMAS, 1968b (TWI), p. 78.

escrevem Horkheimer e Adorno.¹⁰⁰ A denúncia do domínio ideológico da técnica ocorre por meio da crítica. Esta é inspirada pelo objetivo da "organização da sociedade baseada exclusivamente sobre uma discussão livre de dominação (*herrschaftsfreier Diskussion*)".¹⁰¹

Na América Latina, ao longo das décadas de 1960 e 1970, em meio a manipulações da representação coletiva acerca do real que encobriam conflitos armados genocidas, também viu-se a urgência de recorrer à "criticidade" enquanto "via de acesso a uma conscientização menos falseada".¹⁰² Segundo João de Moraes, a criticidade foi em grande parte estimulada pela conceituação nítida da ideologia. Pensadores como Freire, Politzer e Gutiérrez clamavam pela necessidade do exercício crítico frente a situações político-sociais que ocultavam relações de dependência, opressão e tortura.¹⁰³ "Toda educação é ideológica", escreve Freire, mas a diferença da ideologia libertadora está em pretender superar a condição de "ideologizado" daquele que assimilou a ideologia de outros sem interrogar a si próprio a respeito do que poderia pensar. Ela busca alternativas frente à "ideologia fatalista" que quer convencer os prejudicados pelo sistema econômico de que esta é a ordem natural a ser seguida, afirmando a compreensão de seres humanos enquanto fazedores de história, "seres da decisão, da ruptura, da opção", capazes, portanto, de ação comunicativa. Assim como Habermas, Freire percebe no ser humano a possibilidade de uma "resistência crítica" alimentada por uma "atitude sempre aberta aos demais".¹⁰⁴

Dentro e fora da teologia foi amplamente denunciada a função legitimadora da ideologia dominante desempenhada por igrejas e pela teologia ao longo de sua história. Na América colonial, por exemplo, isso ocorreu na forma de uma "teologia da escravidão" que,

¹⁰⁰ ADORNO; HORKHEIMER, 2010 [1947], p. 6: "[...] ihrem eigentlichen Gehalt nach erschöpft sich die Ideologie in der Vergötzung des Daseienden und der Macht, von der die Technik kontrolliert wird".

¹⁰¹ HABERMAS, 1968b (EI), p. 76: "die Organisation der Gesellschaft auf der ausschließlichen Grundlage herrschaftsfreier Diskussion". Habermas continua: "Der Anreicherung technisch verwertbaren Wissens, das in der Sphäre der gesellschaftlich notwendigen Arbeit zur vollständigen Substituierung des Menschen durch Maschinerie führt, entspricht hier die Selbstreflexion des erscheinenden Bewußtseins bis zu dem Punkt, an dem ein zur Kritik gewordenes Selbstbewußtsein der Gattung von ideologischer Verblendung überhaupt sich befreit hat. Beider Entwicklungen konvergieren nicht; gleichwohl besteht eine Interdependenz, die Marx in der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen vergeblich zu fassen suchte". HABERMAS, 1968b (EI), p. 76-77.

¹⁰² 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. à p. 52.

¹⁰³ Enquanto faculdade de discernir através do uso de critérios, a criticidade não significa mera oposição, configurando-se, muitas vezes, na "serenidade das argumentações maduras" que possibilitam a convivência entre diferentes. MORAIS, 2000, p. 56.

¹⁰⁴ É isso que torna possível não se render aos artifícios da ideologia e do dogmatismo: "[...] o melhor caminho para guardar viva e desperta a minha capacidade de pensar certo, de ver com acuidade, de ouvir com respeito, por isso de forma exigente, é me deixar exposto às diferenças, é recusar posições dogmáticas, em que me admita como proprietário da verdade". FREIRE, 2010 [1996], p. 134. Ver também: FREIRE, Paulo. *Ideologia e educação: reflexões sobre a não neutralidade da educação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

ao afirmar uma profunda divisão entre corpo e alma, bem como entre presente e futuro, pôde justificar o sofrimento do corpo e sua sujeição no presente com vistas à salvação da alma na eternidade.¹⁰⁵ A teologia da libertação, contra essa herança teológica de legitimação do poder instituído, reafirmou o vínculo entre corpo e alma, bem como entre libertação história e espiritual. Buscou apresentar-se como contra-ideologia enquanto crítica à "lógica da exclusão", à "racionalidade econômica" e à "ideologia dominante" do neoliberalismo; e como articulação do "clamor dos pobres" e da possibilidade de "novos caminhos" através de uma "práxis de libertação".¹⁰⁶ Voltaremos a esses temas em diversos momentos ao longo do texto. Como veremos, eles refletem uma combinação de análises sistêmicas e de mundo da vida, conforme distinção proposta por Habermas. A distinção entre imposição ideológica e resistência crítica, vista nesta seção, encontra seu correlativo na teoria da ação comunicativa nos conceitos de ação estratégica e ação comunicativa, conforme apresentado a seguir.

1.3 Teologia e teoria da ação comunicativa

"Falta comunicação". Essa é uma constatação que se ouve com frequência em análises de conflitos que ocorrem em contextos como a escola, o trabalho e a família. Ela reflete a compreensão de que, através da linguagem, da transmissão de informações e opiniões, bem como da recepção das mensagens transmitidas, é possível estabelecer relações sociais baseadas em acordos entre as pessoas envolvidas, tese que, em relação a Habermas, pode ser identificada como o *Leitmotiv* de sua teoria da ação comunicativa. Ainda na década de 1970, Habermas desenvolveu vários estudos preparatórios à sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), os quais foram posteriormente reunidos em *Estudos preliminares e complementações à Teoria da Ação Comunicativa* (1984). Entre os principais temas que caracterizam esses trabalhos - aprofundados a partir de diferentes perspectivas em obras ulteriores como *Consciência Moral e Ação Comunicativa* (1983), *O Discurso Filosófico da*

¹⁰⁵ Cf. 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; DREHER, Martin. *A Igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 83-91.

¹⁰⁶ ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994; ASSMANN, Hugo. *Clamor dos pobres e "racionalidade" econômica*. São Paulo: Paulinas, 1990; COMBLIN, José. *O neoliberalismo: ideologia dominante na virada do século*. Petrópolis: Vozes, 2000; GUTIÉRREZ, Gustavo. *Praxis de liberación y fe cristiana*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1973. Ver também: KOCHUTHARA, Thomas. *Ideology critique and theology: praxis of liberation according to Gustavo Gutiérrez in the light of the critical theory of the Frankfurt School*. Tese (Doutorado em Teologia) - Katholieke Universiteit te Leuven, 1983.

Modernidade (1985) e *Pensamento pós-metafísico* (1988)¹⁰⁷ - devem ser citados: ação, ação comunicativa, patologias da comunicação, pragmática universal, condições ideais do discurso, pretensões de validade, interações mediadas pela linguagem, discurso prático e discurso teórico, sistema e mundo da vida, Modernidade e razão comunicativa, colonização do mundo da vida e ética discursiva. Nesta seção, expomos brevemente estes importantes conceitos da teoria comunicativa de Habermas e sua recepção na teologia.

Para Habermas, a comunicação constitui uma ação porque estabelece ou mantém relações sociais entre indivíduos. Ela pode compreender atos simples como dizer algo para alguém, escrever uma carta ou fazer um gesto que possua um significado compartilhado. Ela também pode compreender atos complexos como a efetivação de coesão social e o exercício de influência política através da opinião pública. A ação é comunicativa quando conteúdos são transmitidos entre ao menos um falante e um ouvinte através das regras comuns da linguagem partilhada com vistas ao entendimento (*Verständigung*). A linguagem pode ser usada para transmitir informações; para estabelecer relações entre pessoas através, por exemplo, de uma promessa ou de um anúncio; bem como para expressar opiniões e sentimentos. A ação comunicativa é diferente da ação estratégica porque esta não exige que se alcance qualquer forma de compreensão comum: pode-se, por exemplo, manipular uma pessoa sem que esta compreenda verdadeiramente o que está ocorrendo ou consinta a ação sofrida. A ação comunicativa implica, ao contrário, uma recepção ativa da mensagem transmitida. Como Habermas sintetiza, "a expressão 'ação comunicativa' caracteriza aquelas interações sociais para as quais o uso da linguagem orientado pelo entendimento assume um papel de coordenação da ação".¹⁰⁸

A ação (*Handeln*) diferencia-se do simples comportamento (*Verhalten*) por ser um comportamento intencional, ou seja, "dirigido por normas ou orientado por regras",¹⁰⁹ as quais não existem em si mesmas, mas refletem um significado intersubjetivamente reconhecido.

¹⁰⁷ HABERMAS, 1981a (TKH I); HABERMAS, 1981b (TKH II); HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984; HABERMAS, Jürgen. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983; HABERMAS, 1985 (DM); HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken: philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988 (Utiliza-se a versão em português: HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002).

¹⁰⁸ HABERMAS, 2005b (NR), p. 58: "der Ausdruck 'kommunikatives Handeln' bezeichnet diejenigen sozialen Interaktionen für die der verständigungsorientierte Gebrauch der Sprache eine handlungskoordiniierende Rolle übernimmt". Para uma introdução à compreensão de ação comunicativa em Habermas: HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 126-151; HABERMAS, 1984 (VTKH), p. 571-606; HABERMAS, 1988 (ND), p. 63-104; ANDREW, Edgar. *Habermas: The Key Concepts*. London; New York: Routledge, 2006; LAFONT, Cristina. *Kommunikatives Handeln*. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Orgs.). *Habermas-Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2009. p. 332-336.

¹⁰⁹ HABERMAS, 1984 (VTKH), p. 13: "durch Normen geleitet oder an Regeln orientiert".

Toda norma possui um conteúdo semântico que orienta a intenção do sujeito de ação. Por isso, ações não podem ser meramente observadas como se fossem comportamentos: exige-se, justamente com a observação da ação, um trabalho interpretativo do sentido das regras que orientam a ação. Para usar um exemplo bíblico: quando Jesus afirma que as aves do céu não semeiam nem ceifam, e os lírios não tecem nem fiam, trata-se de uma observação a respeito de comportamentos; mas quando ele diz que "nem Salomão, em toda a sua glória, se vestiu como qualquer deles [os lírios]" (Lc 12.27), trata-se não apenas da observação de uma ação, mas também da interpretação daquilo que a motiva. Ora, diferentemente do tipo de ação em geral associado à figura de um rei, Salomão tem sua ação orientada pela regra que Jesus tematiza nesta passagem bíblica de não viver ansioso quanto a bens materiais, mas sim confiante na ação de Deus em sua vida. E Jesus conclui, de acordo com a tradição lucana, com a explicitação do sentido compreendido por essa regra: "onde está o vosso tesouro, aí estará também o vosso coração" (Lc 12.34).¹¹⁰

Para Habermas, cabe a uma pragmática universal da linguagem, também denominada pragmática formal, reconstruir o sistema de regras formais que orienta a ação e que torna possível o entendimento, mais especificamente, a coordenação da ação entre mais atores.¹¹¹ Habermas se inspira em trabalhos do linguista Noam Chomsky, que procura reconstruir as competências linguísticas necessárias para um uso competente da linguagem - qualquer que ela seja. Diferentemente de Chomsky, no entanto, Habermas não se ocupa com as condições de produção de sentenças com sentido, mas se volta para as condições de produção de enunciados dentro de um contexto intersubjetivo. É esse contexto, afinal, que permite que uma mesma sentença seja empregada e compreendida como promessa, afirmação, pedido, ordem. Os próprios sujeitos não necessitam estar cientes dessas regras, utilizando-as espontaneamente a partir de processos partilhados de aprendizado. Por isso, como afirma Apel, a quem Habermas cita, a fim de identificar essas condições universais de ações de fala consensuais, devemos abandonar a perspectiva de observação de comportamentos, focando naquilo "que nós necessariamente sempre temos que assumir em relação a nós mesmos ou a

¹¹⁰ Citações bíblicas, salvo em algumas revisões a partir das línguas originais, seguem a versão revista e atualizada da tradução de João Ferreira de Almeida: *BÍBLIA SAGRADA: Almeida Revista e Atualizada*. Sociedade Bíblica do Brasil, 1959.

¹¹¹ Segundo Habermas, "die Universalpragmatik hat die Aufgabe, universale Bedingungen möglicher Verständigung zu identifizieren und nachzukonstruieren". HABERMAS, 1984 (VTKH), p. 353.

outros como condições normativas da possibilidade do entendimento e, neste sentido, necessariamente sempre já aceitamos".¹¹²

Habermas desenvolve a tese de que, em toda situação de fala voltada para o entendimento, existem quatro expectativas ou pretensões de validade (*Geltungsansprüche*) entre as pessoas envolvidas: 1) a expectativa de que o conteúdo transmitido seja compreensível; 2) a expectativa de que o conteúdo transmitido seja verdadeiro; 3) a expectativa de que o ato linguístico em questão (afirmação, promessa, pedido) seja motivado por razões válidas, isto é, de acordo com normas que o falante reconhece como justificadas; 4) e a expectativa de que as intenções daquele que fala não estejam sendo ocultadas.¹¹³ Essas quatro pretensões de validade que caracterizam toda situação ideal de fala (*ideale Sprechsituation*) podem ser sintetizadas, em conexão com os diferentes atos de fala que Habermas identifica a partir de Austin, como expectativas de compreensibilidade (*Verständlichkeit*), verdade (*Wahrheit*), justeza (*Richtigkeit*) e veracidade (*Wahrhaftigkeit*). Habermas assinala que "essas pretensões convergem em uma única: a da racionalidade [ou razoabilidade, *Vernünftigkeit*]"¹¹⁴ Em um ato de fala bem-sucedido, ocorre o entendimento (*Verständigung*) ilocutivo quanto ao tipo de relação que o falante quis estabelecer (uma afirmação, uma pergunta, um pedido, etc.) e um entendimento predicativo quanto ao conteúdo proposicional de seu enunciado. Se o ouvinte puder aceitar as pretensões de validade desse ato de fala enquanto compreensível, verdadeiro, justo e veraz, o ato de fala terá criado as condições para o ato perlocucionário do ouvinte que poderá concordar ou não com a afirmação, responder ou não à pergunta, atender o pedido ou ignorá-lo - o que explicita como a comunicação está atrelada à ação e esta à comunicação. A aceitação da pretensão de validade do enunciado não significa, no entanto, uma aceitação factual - caso contrário, como observa Alessandro Pinzani, a abordagem de Habermas em pouco se distinguiria de uma análise ou mesmo defesa do uso manipulador e retórico da linguagem.¹¹⁵ A possibilidade do dissenso permanece mesmo quando as pretensões de validade são provisoriamente reconhecidas como racionais e razoáveis, pois se trata de um consenso fundado no reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis.

¹¹² APEL, Karl-Otto. Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. In: APEL, Karl-Otto (Hrsg.). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main, 1976. p. 10-173, *apud* HABERMAS, 1984 (VTKH), p. 353-354: "was wir notwendigerweise immer schon bei uns selbst und den anderen als normative Bedingungen der Möglichkeit der Verständigung voraussetzen müssen und in diesem Sinne auch immer schon notwendigerweise akzeptiert haben".

¹¹³ Cf. HABERMAS, 1984 (VTKH), p. 177-178.

¹¹⁴ HABERMAS, 1984 (VTKH), p. 104: "Diese Ansprüche konvergieren in einem einzigen: dem der Vernünftigkeit".

¹¹⁵ Cf. PINZANI, Alessandro. *Habermas: introdução*. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 88.

Eventuais dúvidas quanto à inteligibilidade dos conteúdos (compreensibilidade) e quanto à honestidade do interlocutor (veracidade) podem ser problematizadas e idealmente resolvidas no próprio contexto da interação. A problematização dos conteúdos proposicionais (verdade) e da norma subjacente ao ato de fala (justeza), no entanto, requer uma suspensão das pretensões de validade até que o conteúdo afirmado possa ser considerado confirmado ou refutado, e a norma em questão seja considerada legítima ou ilegítima. Essa forma de problematização em que as pretensões de validade encontram-se virtualizadas - valendo apenas a busca cooperativa da verdade com base nos melhores argumentos - é denominada por Habermas de discurso (*Diskurs*). Seguindo a filosofia kantiana, Habermas distingue entre o discurso teórico, em que se problematiza uma afirmação, investigando a verdade das proposições e a eficiência de ações teleológicas propostas; e prático, em que se problematiza uma norma com o objetivo de provar "que a norma proposta para aceitação expressa um interesse generalizável".¹¹⁶ O primeiro é caracterizado pela referência a experiências interpretadas por um *observador* (*Beobachter*); e o segundo, pela referência à interpretação das *pessoas atingidas* (*Betroffenen*). Ambos dependem do consenso entre os participantes para que uma afirmação possa ser considerada verdadeira e uma norma, legítima. Quando a compreensibilidade e a veracidade são problematizadas em um discurso, tem-se, respectivamente, um discurso linguístico ou explicativo, que se ocupa com a explicitação da forma da argumentação e dos usos da linguagem que possibilitam a compreensão, e um discurso terapêutico, voltado para o esclarecimento de autoenganos e simulações de exteriorizações expressivas que não refletem a veracidade de vivências do sujeito.¹¹⁷ Esses tipos de discurso expressam, segundo Habermas, formas diversas de argumentação presentes na prática comunicativa cotidiana, conforme o quadro a seguir. A racionalidade que a

¹¹⁶ HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 42: "[...] daß die zur Annahme empfohlene Norm ein verallgemeinerbares Interesse zum Ausdruck bringt".

¹¹⁷ Há, ainda, uma forma de crítica estética identificada por Habermas, a qual, em conexão com uma forma de discurso prático (sobre normas), procura evidenciar a autenticidade de uma obra de arte (uma pintura, música, obra literária, etc.) de acordo com padrões valorativos e expressões de nossa linguagem avaliativa que permitam visualizá-la como expressão autêntica ou não de uma experiência ou de uma pretensão de autenticidade. Diferentemente do discurso prático, no entanto, pelo qual se busca apresentar a norma proposta como um interesse generalizável, a crítica estética busca direcionar a percepção de maneira que a experiência de autenticidade de uma obra de arte torne-se, por si mesma, o motivo de aceitação de seu respectivo padrão de valor. Para Habermas, isso explica porque argumentos estéticos tendem a ser menos convincentes do que argumentos utilizados em discursos teóricos e mesmo em discursos práticos. Cf. HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 41-42.

caracteriza diz respeito a "como sujeitos capazes de ação e de linguagem adquirem e fazem uso do conhecimento".¹¹⁸

<i>Ato de fala</i>	<i>Pretensão de validade</i>	<i>Tipo de discurso</i>
explicativo	compreensibilidade	linguístico
constatativo	verdade	teórico
regulativo	justeza	prático
representativo	veracidade	terapêutico

A dificuldade a ser respondida por uma teoria consensual da verdade é como distinguir o consenso verdadeiro de um consenso ilusório. Para Habermas, apenas uma "situação de fala ideal" (*Ideale Sprechsituation*) pode garantir que a comunicação não seja perturbada nem por coações externas nem por coações internas ao próprio processo comunicativo. Habermas defende a não-arbitrariedade de tal situação linguística ideal com base no fato de ela sempre ser pressuposta pelos participantes de um discurso. Para que uma situação ideal de fala seja atingida, supõe-se 1) que todas as pessoas interessadas possam participar do discurso, tendo oportunidades idênticas de praticar atos de fala comunicativos como afirmações, perguntas, respostas e recomendações; 2) que todas as pessoas participantes do discurso tenham as mesmas chances de questionar, justificar ou refutar as pretensões de validade desses atos de fala, de maneira que nenhuma opinião seja eximida da possibilidade da crítica; 3) que apenas sejam admitidas ao discurso os falantes capazes de utilizar, sob chances iguais, atos de fala representativos, satisfazendo, ao expressarem suas atitudes, sentimentos e desejos, o pressuposto da veracidade, de maneira a não mentirem consciente nem inconscientemente, como no caso da neurose ou da falsa consciência; 4) que apenas sejam admitidos ao discurso os falantes igualmente capazes de empregar atos de fala regulativos, agindo de acordo com normas que lhes parecem justificáveis e não por coação, e dispondo das mesmas chances de expressar pedidos, promessas, proibições, de prestar e exigir

¹¹⁸ HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 25: "wie sprach- und handlungsfähige Subjekte *Wissen erwerben und verwenden*". Para Habermas, a racionalidade é tornada mais evidente no nível do discurso, como Habermas exemplifica: "rational nennen wir eine Person, die ihre Bedürfnisnatur im Lichte kulturell eingespielter Wertstandards deutet; aber erst recht dann, wenn sie eine reflexive Einstellung zu den bedürfnisinterpretierenden Wertstandards einnehmen kann". HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 41.

contas.¹¹⁹ Mesmo que tal situação ideal de fala possa ser, embora não tenha que ser, contrafactual, deve-se admitir que ela é "uma ficção operacionalmente eficaz no processo comunicativo".¹²⁰ Isso permite a Habermas falar da situação ideal de fala como uma antecipação (*Vorgriff*) de uma situação ideal de fala e uma medida crítica (*kritische Maßstab*) pela qual "[...] todo consenso factualmente alcançado pode ser colocado em questão e, a partir disso, examinado se ele é um indicador suficiente para um consenso justificado".¹²¹ Antecipações da situação ideal de fala autorizam a visualizar uma ordem social não-repressiva como possível. Dessa maneira, Habermas é capaz de recuperar, como observam Barbara Freitag e Sérgio Rouanet, a relação entre teoria e prática também no nível da utopia.¹²²

A compreensibilidade linguístico-gramatical é um pressuposto corriqueiro e incontestável de qualquer comunicação e, por isso, Habermas não a toma como elemento significativo na exposição de sua teoria da ação comunicativa. Sua análise concentra-se nas três pretensões de validade restantes: a da verdade proposicional, da correção normativa e da veracidade subjetiva. Habermas relaciona essas categorias ao par conceitual de "mundo", de inspiração popperiana, e "mundo da vida", influenciado por Schütz e Husserl. Segundo Habermas, quando sujeitos tomam parte em processos linguísticos cooperativos, o conceito de mundo é implicitamente empregado. Os atos de fala e suas respectivas pretensões de validade podem reportar-se a estes três mundos: o mundo objetivo dos fatos e estados físicos, o mundo social das normas e o mundo subjetivo dos sentimentos. O mundo da vida, por sua vez, corresponde à reserva intuitiva de saber sobre esses mundos. O *mundo objetivo* representa "o conjunto de todas as entidades sobre as quais é possível haver enunciados verdadeiros"¹²³ e é, portanto, expresso por meio de atos de fala constatativos. Apresentam-se percepções cognitivas acerca de fatos e coisas e, à medida que se busca desenvolver ações que levam à existência de determinados estados de coisas, escolhendo-se os meios que prometem o sucesso, tem-se o que Habermas denomina *ação teleológica*, conceito determinante, por exemplo, na análise neoclássica das escolhas econômicas. O *mundo social* diz respeito ao "conjunto de todas as relações interpessoais legitimamente reguladas",¹²⁴ sendo expresso por meio de atos de fala regulativos e de um modelo de *ação normativa*, caracterizado pelo

¹¹⁹ Cf. HABERMAS, 1984 (VTKH), p. 177-178; HABERMAS, 1981a (TKH), p. 47.

¹²⁰ HABERMAS, 1984 (VTKH), p. 180: "im Kommunikationsvorgang operativ wirksame Fiktion".

¹²¹ HABERMAS, 1984 (VTKH), p. 180: "jeder faktisch erzielte Konsensus auch in Frage gestellt und daraufhin überprüft werden kann, ob er ein hinreichender Indikator für einen begründeten Konsens ist".

¹²² Cf. FREITAG; ROUANET, 1990, p. 20.

¹²³ HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 149: "der Gesamtheit aller Entitäten, über die wahre Aussagen möglich sind."

¹²⁴ HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 149: "der Gesamtheit aller legitim geregelten interpersonalen Beziehungen".

cumprimento de expectativas partilhadas de comportamento. O caráter vinculante do mundo social é determinante em análises sociológicas como de Durkheim e Parsons. O *mundo subjetivo*, por fim, é dado pelo "conjunto de vivências do falante privilegiadamente acessíveis"¹²⁵ e é expresso através de atos de fala representativos pelos quais vivências e intenções são trazidas ao conhecimento de outros. Na sociologia, essa forma de *ação dramaturgica* é central nos estudos de Goffman sobre a autoencenação na vida cotidiana.

<i>Mundo</i>	<i>Ato de fala</i>	<i>Tema</i>	<i>Modo de comunicação</i>	<i>Tipo de ação</i>
objetivo	constatativo	verdade proposicional	cognitivo	teleológica
social	regulativo	relação interpessoal	interativo	regulada por normas
subjetivo	representativo	intenção do falante	expressivo	dramaturgica

A *ação comunicativa* integra uma tripla referência ao mundo e, portanto, abrange os três tipos de comunicação que caracterizam o acesso aos mundos objetivo, social e subjetivo: o entendimento sobre a realização de propósitos (ação teleológica), a atualização de concordâncias normativas existentes (ação normativa), e a autoencenação direcionada a espectadores (ação subjetiva). A estrutura teleológica é fundamental para todos os tipos de ação. O que difere é o modo de coordenação da ação entre os diversos participantes da ação com vistas aos fins perseguidos: no primeiro caso, a coordenação da ação ocorre através de cálculos para benefícios egocêntricos; no caso da ação social, o vínculo entre os participantes da interação é dado enquanto concordância sobre valores e normas transmitidos através de uma tradição cultural; em se tratando da ação dramaturgica, o consenso ocorre entre o público e o falante que expressa suas intenções; no caso da ação comunicativa, por fim, o entendimento é caracterizado por "processos cooperativos de interpretação" (*kooperative Deutungsprozesse*). A ação comunicativa é intermediada pela linguagem, mas não deve ser confundida com ela, afinal, a linguagem também pode ser utilizada sem a intenção de alcançar um acordo genuíno, como no caso das ações estratégica e instrumental. Enquanto na

¹²⁵ HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 149: " der Gesamtheit aller der privilegiert zugänglichen Erlebnisse des Sprechers".

ação comunicativa "os atores participantes tentam definir *cooperativamente* os seus planos de ação, levando em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da vida compartilhado e na base de interpretação comuns da situação";¹²⁶ na ação estratégica, a linguagem perde seu caráter comunicativo, sendo transformada em simples meio de informação para a obtenção de um sucesso intransigentemente estabelecido de acordo com a escolha de meios considerados apropriados.

Os componentes estruturais do mundo da vida - cultura, sociedade e personalidade - são reproduzidos intersubjetivamente por meio da ação orientada ao entendimento. Habermas apresenta a tese de que, com o processo histórico de crescente racionalização do mundo da vida, este perdeu, em grande medida, seu caráter de pano de fundo inquestionado. Afirmações e normas antes tidas como evidentes e incontestáveis passam a ser submetidas a um processo de argumentação discursiva. Seus componentes estruturais desenvolveram uma crescente autonomia tanto entre si quanto em relação ao processo de reprodução da vida material. A organização do trabalho assumiu formas complexas e criou subsistemas especializados de administração - Estado e economia - que não dependem de mecanismos de coordenação da ação com base em acordos intersubjetivos. Esses subsistemas, desacoplados dos processos comunicativos do mundo da vida, tendem então a impor sua lógica estratégica orientada ao poder e ao dinheiro sobre o mundo da vida. O desafio, a ser delineado por Habermas em sua teoria política, consiste então em afirmar a autonomia do mundo da vida frente à ação burocrático-econômica do sistema, de maneira que a ação comunicativa orientada ao entendimento sobreponha-se à ação orientada ao êxito.

A ampla recepção da teoria da ação comunicativa de Habermas na teologia pode, em alguma medida, ser explicada pela centralidade de uma ideia geral de comunicação orientada ao entendimento e pela sua crítica à manipulação política e econômica da prática comunicativa. A relação entre falar, ouvir e responder pertence à essência da tradição judaico-cristã. Por meio da palavra, Deus cria o universo (Gn 1). Sua palavra possui um poder criador e transformador: "assim será a palavra que sair da minha boca: não voltará para mim vazia, mas fará o que me apraz e prosperará naquilo para que a designei" (Is 55.11). O aspecto comunicativo mostra-se no fato de as pessoas serem convocadas a ouvir essa palavra: "ouve Israel" (Dt 6.4), "ouvi a minha voz" (Jr. 7. 23). A importância da escuta na tradição judaica pode ser também ilustrada por meio da história de Salomão, que não pede riqueza ou vida longa a Deus, mas "um coração que ouça" (לֵב שֹׁמֵעַ) para "julgar o teu povo, para que

¹²⁶ HABERMAS, 2002 [1988] (ND), p. 72.

prudentemente discirna entre o bem e o mal" (1 Reis 3.9). No Novo Testamento, Jesus, o Verbo encarnado (Jo 1), tem a missão de pregar a "boa nova do Reino de Deus", mensagem diante da qual as pessoas são chamadas a se arrepender, *μετανοεῖν*, a mudar o pensamento e de direção (Mc 1.15; Mt 4.17), ou seja, a mudar sua ação em resposta à ação de fala a elas dirigida. Jesus agiu comunicativamente através de parábolas, diálogos, exemplos, gestos. A resposta da fé apenas é possível por causa dessa palavra acolhida pelo ouvir. "A fé vem pelo ouvir (ἐξ ἀκοῆς), e o ouvir pela palavra (ῥήματος) de Cristo" (Rm 10.17), afirma o apóstolo. A Reforma protestante, do ponto de vista teológico, pode ser explicada como uma tentativa de reafirmação da centralidade da palavra de Deus, uma palavra *pro nobis*, como insiste Lutero. A palavra de Deus é tida como o agir de Deus na história em nosso favor. Como escreve Karl Barth, "a palavra de Deus é a palavra que Deus falou, fala e falará em meio aos seres humanos – a todos os seres humanos –, quer seja ouvido, quer não o seja. É a palavra de seu *agir* aos seres humanos, a favor dos seres humanos, com os seres humanos. Este seu agir não é mudo; é um agir que fala por sua própria natureza. [...] Deus age e, agindo, fala. Sua palavra acontece".¹²⁷ A palavra do agir de Deus ao seres humanos é-lhes anunciada através da pregação da comunidade de fé. "A fé só é real e vida numa comunhão de fé", escreve Paul Tillich, ou seja, "apenas quando ela cria uma linguagem comum da fé".¹²⁸

O caráter intersubjetivo da fé, da atuação de Jesus e da própria teologia é assinalado por vários teólogos que se ocupam com a teoria da ação comunicativa de Habermas. Helmut Peukert, quem pioneiramente propôs uma fundamentação prático-teórica da teologia em diálogo com a teoria da ação comunicativa de Habermas, desenvolve a tese de que, no cristianismo, a experiência de Deus é intersubjetivamente mediada. A relação com Deus ocorre na ação em favor de outros. Para o autor, "a fé é em si uma prática que, enquanto prática, afirma Deus por outros em ação comunicativa e tenta confirmar essa asserção em ação".¹²⁹ Edmund Arens, quem apresenta inúmeras contribuições para uma "teologia da ação comunicativa",¹³⁰ afirma que a própria prática religiosa, caracterizada por elementos como narração, celebração, proclamação e partilha, mostra-se como ação comunicativa à medida

¹²⁷ BARTH, Karl. *Introdução à teologia evangélica*. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2002 [1962]. p. 19.

¹²⁸ TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2002 [1970]. p. 76.

¹²⁹ PEUKERT, 1984 [1976], p. 226: "Faith is itself a practice that, as a practice asserts God for others in communicative action and attempts to confirm this assertion in action".

¹³⁰ Cf. ARENS, Edmund. *Christopraxis: Grundzüge theologischer Handlungstheorie*. Freiburg: Herder, 1992; ARENS, Edmund. *Gottesrede, Glaubenspraxis: Perspektiven theologischer Handlungstheorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994; ARENS, 1985, p. 67-85; ARENS, Edmund. Quellen und Kräfte konsumtiver, kommunikativer und kritischer Religion. *Bulletin ET*, vol. 17, p. 29-53, 2006; ARENS, Edmund. What is Religion, and What is Religion for? Thoughts in Light of Communicative Theology. *Bogoslavskaja smotra*, ano 78, n. 1, p. 9-23, 2008; ARENS, Edmund. Gleichnisse als kommunikative Handlungen Jesu. *Theologie und Philosophie*, v. 56, p. 47-69, 1981.

que as pessoas envolvidas não lidam umas com as outras de maneira estratégica. A respeito de uma compreensão comunicativo-teológica de Igreja, Ulrich Kuhnke afirma que, enquanto fundada na *koinonia*, no viver em comunhão, a Igreja integra a *martyria* (que o autor relaciona à "verdade proposicional" de Habermas), a *diakonia* (normas práticas) e a *leiturgia* (orientação subjetiva e estético-expressiva).¹³¹ Também no movimento ecumênico é possível identificar aspectos centrais da ação comunicativa conforme delineados por Habermas. Como exemplifica Erin Brigham a respeito de debates ecumênicos sobre eclesiologia, o Conselho Mundial de Igrejas tem trabalhado com uma concepção de unidade na diversidade que busca evitar tanto o relativismo quanto a imposição de uma eclesiologia particular. Busca-se o consenso em meio a visões diferentes por meio de um processo discursivo que pretende anular a imposição estratégica de uma perspectiva particular.¹³²

O caráter comunicativo da fé cristã encontra sua fonte, segundo Arens, na ação comunicativa de Jesus, a partir da qual distorções da práxis cristã podem ser julgadas. A ação comunicativa de Jesus engloba o que tradicionalmente se distinguiu como pregação e atos. Jesus agiu comunicativamente em relação a seus discípulos, em relação aos necessitados, em relação à população em geral e, finalmente, em relação a seus oponentes. Assim como Fiorenza, Arens defende que a mensagem da ressurreição deve ser vista em continuidade com a experiência dos discípulos em relação à ação comunicativa de Jesus, a qual anunciava Deus como a realidade de solidariedade ilimitada, e à ação de Deus em favor do Cristo crucificado.¹³³ Norbert Mette, em continuidade com os trabalhos de Arens, afirma que a ação de Deus em Jesus Cristo, ação pela qual Deus se revela como Deus da vida, abre novas possibilidades de ação que buscam afirmar a vida em solidariedade com os vencidos, transformando estruturas excludentes e opressoras que se mostram como barreiras da ação comunicativa; daí que a fé e sua comunicação devam ser entendidas como práxis.¹³⁴ No campo da homilética, ressalta-se que tal perspectiva deve conduzir a um modo de pregação capaz de se opor às amarras da ideologia e do agir estratégico enquanto discurso livre de dominação.¹³⁵

¹³¹ Cf. KUHNKE, Ulrich. *Koinonia: zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*. Düsseldorf: Patmos, 1992. p. 94-96.

¹³² Cf. BRIGHAM, Erin M. A Habermasian Approach to Ecumenical Ecclesiology. *Journal of Ecumenical Studies*, ano 44, n. 4, p. 587-598, 2009; BRIGHAM, Erin M. Communicative Actions As an Approach to Ecumenical Dialogue. *The Ecumenical Review*, ano 60, n. 5, p. 288-304, 2008.

¹³³ Cf. ARENS, 1985, p. 65-85.

¹³⁴ Cf. METTE, Norbert. Kommunikation des Evangeliums: zur handlungstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie. *International Journal of Practical Theology*, vol. 13, p. 183-198, 2009.

¹³⁵ Cf. ZERFASS, Rolf. Herrschaftsfreie Kommunikation: eine Forderung an die kirchliche Verkündigung? In: WEBER, Wilhelm (Hrsg.). *Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft*. Freiburg: Herder, 1974. p.

O tema da solidariedade é recorrente enquanto contribuição teológica para uma teoria da ação comunicativa. Para Peukert, apenas em solidariedade com os mortos é possível uma comunidade de comunicação genuinamente universal. A realidade que nos permite essa solidariedade deve ser entendida como "Deus". Comunidades orientadas para a ressurreição incluem os mortos em suas comunidades de comunicação em solidariedade com aquilo que já não pode mais ser alterado - a história, suas ruínas e vítimas. A noção de memória do sofrimento a que Peukert recorre é desenvolvida por Johann Baptist Metz. Metz utiliza o binômio "Israel e Atenas" para diferenciar uma razão narrativa de uma razão argumentativa. Ele defende que, na teologia, a memória de sofrimento e libertação é e deve ser anterior à tarefa de sistematização e argumentação. Memória oferece a base para a consciência crítica. O interesse humano por liberdade surge dessa forma de "razão anamnética".¹³⁶ Sem ela, a razão argumentativa perde seu horizonte emancipativo. Krieger também faz uso do conceito de solidariedade enquanto dimensão necessária da ação comunicativa, mas o emprega desde a perspectiva da interculturalidade. Solidariedade é definida como abertura para o transcendente, abertura que inibe qualquer tentativa de absolutizar uma perspectiva cultural particular como representante de uma razão universal. Essa solidariedade alimenta uma busca conjunta pela verdade através do encontro com visões de mundo diferentes. "Sem essa solidariedade nenhum discurso poderia reivindicar universalidade, exceto sobre a base da exclusão, banimento ou aniquilação do outro".¹³⁷ Assim como Metz e Peukert, Krieger também tem em vista a criação de condições pelas quais seja efetivamente possível a superação de limites ideológicos, administrativos e econômicos da vida em sociedade.

Entre outros elementos identificados como pré-condições da ação comunicativa estão o perdão, a confiança e a esperança. Embora não sejam invalidados pela teoria habermasiana, essas pré-condições tampouco são devidamente tematizadas em sua importância para uma ação comunicativa inclusiva. Aqui podem ser citados teólogos como Norbert Metz, que trabalha a noção de "identidade em interação" desde a perspectiva do amor gracioso de Deus

81-116; ZERFASS, Rolf. Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche: Liturgiewissenschaft als Praktische Theologie? *Liturgisches Jahrbuch*, vol. 38, p. 30-58, 1988.

¹³⁶ METZ, Johann B. Anamnética Vernunft. In: HONNETH, Axel et al. (Eds.). *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60 Geburtstag*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989; e a resposta de Habermas: HABERMAS, Jürgen. Israel oder Athen: Wem gehört die anamnética Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt. In: METZ, Johann B. et al (Eds.). *Diagnosen zur Zeit*. Düsseldorf: Patmos, 1994. p. 98-111.

¹³⁷ KRIEGER, David J. Conversion: On the Possibility of Global Thinking in an Age of Particularism. *Journal of the American Academy of Religion*, ano 58, n. 2, 1990, p. 239: "Without such solidarity no discourse could claim universality except on the basis of the exclusion, banishment, or annihilation of the other".

em sua importância para o processo de formação da identidade;¹³⁸ Markus Tomberg, que defende a importância de crianças serem introduzidas em visões religiosas de mundo, não para serem limitadas por elas, mas de uma maneira a serem ajudadas a explorar e formar sua própria compreensão de mundo e sua identidade;¹³⁹ Peter Eicher, que escreve sobre a mensagem bíblica do perdão desde a perspectiva de uma teologia da palavra de Deus em sua importância para uma teoria da ação comunicativa;¹⁴⁰ e Andreas Lob-Hüdepohl, que salienta a impossibilidade de se institucionalizar certas pré-condições da comunicação e cooperação morais, como o perdão e a confiança.¹⁴¹ Sobre discussões no campo da ética teológica, Junker-Kenny observa que "elas clarificam pressuposições antropológicas relativas às capacidades para reflexão ética e moral, assim como ao papel de tradições na formação da identidade e, indiretamente, da moralidade"¹⁴² e têm, conseqüentemente, importância para além da disciplina da teologia. Em trabalhos mais recentes, o próprio Habermas, em conexão com sua teoria política e sua compreensão de sociedade pós-secular, tem reconhecido o potencial democrático de vozes religiosas tanto na dimensão do mundo da vida quanto em discussões na esfera pública, conforme abordado na sequência.

1.4 Política e religião em sociedades pós-seculares

A partir da década de 1990, Habermas dedicou atenção às implicações políticas de sua teoria da ação comunicativa. Pertencem a esse período obras como *Facticidade e validade* (1992), *A inclusão do outro* (1996), *A constelação pós-nacional* (1998), *Era das transições* (2001), *O futuro da natureza humana* (2001), *O Ocidente dividido* (2004), *Entre naturalismo e religião* (2005), *Ah, Europa!* (2008).¹⁴³ A partir do quadro teórico delineado em sua *Teoria*

¹³⁸ Cf. METTE, 1978, p. 345-355; METTE, Norbert. Identität ohne Religion? In: ARENS, Edmund (Hrsg.). *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: Patmos, 1989. p. 160-178.

¹³⁹ Cf. TOMBERG, Markus. *Religionsunterricht als Praxis der Freiheit: Überlegungen zu einer religionsdidaktisch orientierten Theorie gläubigen Handelns*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010.

¹⁴⁰ Cf. EICHER, Peter. Die Botschaft von der Versöhnung und die Theorie des Kommunikativen Handelns. In: ARENS, Edmund (Hrsg.). *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: Patmos, 1989. p. 199-223.

¹⁴¹ Cf. LOB-HÜDEPOHL, Andreas. *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik*. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg, 1993. p. 264-266.

¹⁴² JUNKER-KENNY, Maureen. *Habermas and theology*. London; New York: T&T Clark International, 2011. p. 34: "they clarify anthropological presuppositions regarding capabilities for ethical and moral reflection, as well as the role of traditions in the formation of identity and indirectly of morality".

¹⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994 (Versão extendida. Primeira versão é de 1992); HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996; HABERMAS, Jürgen. *Die postnationale Konstellation: politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998; HABERMAS, Jürgen. *Zeit der Übergänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001;

da ação comunicativa, Habermas revisa a tese apresentada há várias décadas em *Mudança estrutural* a respeito da dominância dos meios de comunicação de massa na esfera pública. Em um novo prefácio à obra, de 1990, considerado um marco na revisão teórica do autor,¹⁴⁴ Habermas defende a tese de que, embora a influência dos meios de comunicação de massa sobre a comunicação pública não possa ser negada, tampouco se deveria ignorar o potencial emancipador intrínseco à prática comunicativa cotidiana, capaz de gerar fluxos comunicativos para um processo democrático de política.¹⁴⁵ Na esfera pública, as demandas inicialmente experienciadas e tematizadas em círculos de familiares, colegas de trabalho e amigos, alcançam um número amplo de pessoas, de maneira que diferentes perspectivas podem ser confrontadas com vistas à melhor resolução. Quanto maior a presença de vozes que reflitam os problemas diretamente vivenciados por pessoas em seu cotidiano, tanto maior a possibilidade de uma formação democrática da vontade política. Essa perspectiva de política, desenvolvida em detalhes por Habermas em *Facticidade e Validade* - obra conhecida em português pelo título *Direito e Democracia* e considerada "sua obra político-teórica principal"¹⁴⁶ - teve ampla repercussão na teologia. De grande interesse tornou-se a abordagem sobre o papel político da religião na esfera pública, tema com o qual Habermas se ocupou em escritos como *Fé e saber* (2001), *Dialética da secularização* (2005, com Joseph Ratzinger) e em diversas réplicas a teólogos e cientistas da religião publicadas, entre outros, em *Pensamento pós-metafísico II* (2012).¹⁴⁷

HABERMAS, Jürgen. *Der gespaltene Westen*. (Kleine Politische Schriften X). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004; HABERMAS, 2005 (NR); HABERMAS, Jürgen. *Ach, Europa*. (Kleine Politische Schriften XI). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

¹⁴⁴ 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.

¹⁴⁵ HABERMAS, 1990 (SÖ), p. 33-44.

¹⁴⁶ MÖLLERS, Christoph. Demokratie und Recht: Faktizität und Geltung. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Hrsg.). *Habermas-Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2009. p. 254-263. à p. 256: "seinem politiktheoretischen Hauptwerk".

¹⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. *Glauben und Wissen*: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001; HABERMAS, Jürgen. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialektik der Säkularisierung*: über Vernunft und Religion (Florian Schüller, Hrsg.). Freiburg im Breisgau: Herder, 2005a. p. 15-37. (O texto também se encontra publicado em HABERMAS, 2005b [NR], p. 106-118). HABERMAS, Jürgen. Transcendence from Within, Transcendence in This World. In: BROWNING, Don S.; FIORENZA, Francis Schüssler (Eds.). *Habermas, Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroad, 1992. p. 226-250 (O texto foi originalmente apresentado em uma conferência na Universidade de Chicago, em 1988, que deu origem à obra organizada por Don Browning e Francis Fiorenza, de 1992. Antes disso, o texto foi publicado em: HABERMAS, Jürgen. *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. p. 127-156. Consultou-se a versão em português: HABERMAS, Jürgen. *Textos e contextos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001); HABERMAS, 1994 (AV), p. 98-111; HABERMAS, Jürgen; REDER, Michael; SCHMIDT, Josef (Hsg.). *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*: eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008 (Utilizou-se a versão em inglês: HABERMAS, Jürgen; REDER, Michael; SCHMIDT, Josef (Ed.). *An*

A teoria política de Habermas, desenvolvida a partir de sua concepção dual de sociedade, distingue entre as dimensões sistêmica e de mundo da vida, e afirma a necessidade de ambas serem intermediadas por uma esfera pública democrática.¹⁴⁸ Apesar da complexidade das atuais sociedades, a participação política torna-se possível mediante processos comunicativos de formação da vontade política. O processo político democraticamente legítimo é, assim, caracterizado como oriundo do mundo da vida, comunicativamente articulado na esfera pública e democraticamente deliberado no nível do sistema político. Cabe à esfera pública articular os fluxos comunicativos oriundos do mundo da vida para que sejam elaborados pelo sistema político. O processo político ancorado no mundo da vida apresenta-se, para Habermas, como uma alternativa adequada frente à colonização operada pela integração sistêmica, determinada pelo dinheiro e pelo poder administrativo. Devidamente institucionalizado por meio de um Estado democrático de governo e fundado sobre o potencial sócio-integrativo solidário da interação cotidiana, ele torna possível submeter as tendências do sistema a uma forma de integração social pautada em consensos alcançados comunicativamente. Na década de 1970, Habermas já afirmava que, como o agir estratégico permanece indiferente a condições motivacionais do agir comunicativo, "as ações estratégicas devem ser institucionalizadas, ou seja, colocadas dentro de normas intersubjetivamente vinculantes, as quais garantem a realização das condições motivacionais".¹⁴⁹ A teoria política de Habermas pode ser entendida, nessa linha, como uma teorização de como a ação estratégica pode ser submetida à ação comunicativa e às suas resoluções.

O mundo da vida, por si só, no entanto, já não é mais capaz de assegurar a integração social como ainda lhe era possível em sociedades antigas fundadas em um sistema total de crenças e relações de autoridade em grande medida inabalável. Em sociedades pluralistas, onde convicções particulares não são compartilhadas por todas as pessoas, o risco do dissenso constitui uma ameaça constante a uma ordem política que se pretenda fundada na ação comunicativa. Diante desse problema, Habermas afirma a centralidade do direito moderno como instância capaz de arbitrar entre as diversas concepções particulares sem privilegiar uma delas em específico. Além de assegurar a integração social por meio da juridificação de

Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age. Cambridge/Malden: Polity, 2010 [2008]. p. 51-58); HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012.

¹⁴⁸ A concepção de sociedade de Habermas como quadro conceitual para o delineamento de sua teoria política é explicitada por RESTORFF, Matthias. *Die politische Theorie von Jürgen Habermas*. Marburg: Tectum, 1997.

¹⁴⁹ HABERMAS, 1983 [1976] (RHM), p. 33.

conflitos antes resolvidos com base no costume e valores comuns, o direito possibilita a intermediação entre, de um lado, a ação comunicativa e, de outro, a ação estratégica. Essa intermediação ocorre à medida que o sistema é submetido ao escrutínio da ação comunicativa concretizada em resoluções que institucionalizam juridicamente os mercados e as organizações burocráticas. A própria ação comunicativa, para que seja efetiva politicamente, necessita de garantias institucionalizadas pelo Estado. Com base no princípio do discurso (D), de acordo com o qual "apenas podem reivindicar validade as normas que, em discursos práticos, podem encontrar o assentimento de todas as pessoas afetadas",¹⁵⁰ Habermas identifica os seguintes "direitos fundamentais" (*Grundrechte*) requeridos em uma associação de membros jurídicos livres e iguais: 1) direito a liberdades iguais de ação; 2) direito ao status de co-participante do direito; 3) direito à proteção jurídica individual; 4) direito à participação nos processos de formação da vontade política; e 5) e direito às condições de vida (nos níveis social, técnico e ecológico) necessárias para o aproveitamento dos direitos anteriormente elencados.¹⁵¹ Ao assegurar constitucionalmente a livre formação da vontade democrática e sua incorporação ao sistema político, o direito pode ser descrito como uma forma de institucionalização do princípio do discurso e "um meio pelo qual o poder comunicativo é convertido em poder administrativo".¹⁵²

Um conceito discursivo de democracia não se restringe, no entanto, a arranjos institucionais.¹⁵³ O poder da ação comunicativa origina-se da livre interação entre os

¹⁵⁰ HABERMAS, 1996 (EA), p. 59: "Nur die Normen dürfen Gültigkeit beanspruchen, die in praktischen Diskursen die Zustimmung aller Betroffenen finden könnten". Comparar com: HABERMAS, 1983 (MKH), p. 103; HABERMAS, 1994 (FG), p. 138. Com assentimento (*Zustimmung*), Habermas afirma ter em mente uma concordância (*Einverständnis*) motivada por razões epistêmicas e alcançada sob condições discursivas em que a) participam todos os que possam oferecer contribuições relevantes; b) todas pessoas envolvidas têm as mesmas chances de dar suas contribuições; c) os participantes querem dizer (*meinen*) aquilo que efetivamente dizem; e d) a comunicação ocorre sem coações internas ou externas, sendo motivada pela força de convencimento (*Überzeugungskraft*) das melhores razões (*Gründe*). Cf. HABERMAS, 1996 (EA), p. 62. O princípio do discurso (D) pressupõe o princípio de universalização (U), o qual afirma que apenas as normas que todos possam almejar como uma regra geral (*allgemeines Gesetz*) e reconhecer, portanto, como norma universal (*universale Norm*) podem ser consideradas válidas. Cf. HABERMAS, 1983 (MKH), p. 77; 103. De acordo com Habermas, "er [der Universalisierungsgrundsatz] besagt, dass eine Norm genau dann gültig ist, wenn die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Interessenlagen und Wertorientierungen eines jeden voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen gemeinsam zwanglos akzeptiert werden könnten". HABERMAS, 1996 (EA), p. 60. O princípio da universalização não se aplica, segundo Habermas, a perguntas éticas a respeito da "boa vida", que recebem respostas diferentes a partir de tradições culturais diferentes. O princípio da universalização funciona, nas palavras de Habermas, como "ein Messer, das einen Schnitt legt zwischen 'das Gute' und 'das Gerechte'". HABERMAS, 1983 (MKH), p. 113.

¹⁵¹ Cf. HABERMAS, 1994 (FG), p. 156-157.

¹⁵² HABERMAS, 1994 (FG), p. 187: "ein Medium [...] über das sich kommunikative Macht in administrative umsetzt".

¹⁵³ A teoria política de Habermas mostra-se, de acordo com Christoph Möllers, como uma teoria da democracia em um duplo sentido: por um lado, por reconhecer a legitimação política unicamente pela via da democracia

membros da sociedade - não sendo possível e nem desejado que todos os canais de sua formação sejam assimilados pelo Estado. Além de garantias institucionais de um Estado constitucional, a esfera pública necessita do apoio de tradições culturais e de uma cultura política de uma população acostumada à liberdade, disposta a participar do processo político, bem como a se comprometer com interesses para além dos seus próprios. Essa solidariedade cidadã da qual o Estado democrático depende não pode ser obtida por coação e, embora o próprio Estado seja capaz de produzir pressupostos motivacionais por meio, por exemplo, de uma "política da memória" autocrítica, religiões podem contribuir com fontes de sentido que não tenham sido preservadas pelo saber secular. A generalização de uma visão de mundo secularizada é incompatível com a neutralidade ideológica do Estado, sendo imprescindível que se permita o livre acesso da multiplicidade de vozes da sociedade – inclusive religiosas – à esfera público-política. Para além do reconhecimento da funcionalidade social oferecida pelas religiões no que se refere a uma consciência normativa e à solidariedade entre os cidadãos, Habermas acredita que, assim como houve uma mútua permeação entre o cristianismo e a metafísica grega, tem se tornado cada vez mais plausível a ideia de um mútuo aprendizado entre mentalidades religiosas e seculares.

Essa atitude de abertura caracteriza o que Habermas denomina de "sociedade pós-secular" (*postsäkulare Gesellschaft*): ciente da inevitabilidade do convívio com as religiões, a secularização já não é mais vista, em uma sociedade pós-secular, como um processo de substituição racional de imagens religiosas de mundo, mas como uma dinâmica que, no nível do direito, concretiza-se em uma distância uniforme das diferentes visões de mundo, sejam elas seculares ou religiosas. A "razão pluralizada" (*pluralisierte Vernunft*) do "público de cidadãos" (*Staatsbürgerpublikum*) mantém-se "disposta a aprender" (*lernbereit*) tanto de fontes religiosas quanto seculares, sem que com isso tenha que sacrificar sua autonomia. Em termos práticos, para que os conteúdos religiosos possam influenciar a prática institucionalizada da deliberação política, faz-se necessário que eles passem por um trabalho de tradução – tarefa a ser cooperativamente assumida tanto por cidadãos religiosos quanto por

e, por outro, por apresentar uma teoria acerca do processo democrático de formação da vontade e da deliberação políticas, não reduzindo a legitimidade democrática à adição de contribuições individuais. Cf. MÖLLERS, 2009, p. 256. Ao conjugar a soberania popular assentada na discursividade com procedimentos institucionalizados de formação da vontade política, a teoria política de Habermas faz uso de elementos tanto da concepção liberal quanto da republicana de política. Como esclarece o autor, sua teoria política coincide com o modelo republicano à medida que concede um lugar central ao processo de formação de uma vontade comum. Com o modelo liberal, por sua vez, sua teoria política partilha uma distinção clara entre sociedade e Estado, mas isso sem reduzir aquela à questão econômica ou a direitos individuais. O vínculo entre moral e direito através da discursividade não pode ser alcançado de outra maneira a não ser que por processos coletivos de discussão pública. Cf. HABERMAS, 1996 (EA), p. 277-292.

cidadãos seculares. Esse posicionamento de Habermas acerca da relação entre religião e razão encontra-se sintetizado no discurso *Fé e Saber*, pronunciado algumas semanas após o 11 de setembro de 2001 por ocasião do recebimento do Prêmio da Paz do Comércio Livreiro Alemão, e em uma palestra intitulada com a pergunta *Bases pré-políticas do Estado de direito democrático?*, esta proferida em janeiro de 2004 na Academia Católica de Munique, na Alemanha, em um encontro com o então cardeal e posteriormente Papa da Igreja Católica Apostólica Romana, Joseph Ratzinger.¹⁵⁴

Sob o título *O que mantém o mundo unido: fundamentos morais pré-políticos de um estado liberal*, Ratzinger retoma várias das questões tematizadas por Habermas em sua palestra, e igualmente aponta para a importância de um mútuo aprendizado entre a fé e a razão.¹⁵⁵ Ratzinger concorda caber à política submeter o poder ao direito, de modo a garantir a ordem e a liberdade entre as pessoas. No entanto, chama atenção para o seguinte problema no que diz respeito à possibilidade de o direito estar fundado sobre processos de formação da vontade democrática: dada a impossibilidade de se alcançar unanimidade entre todas as pessoas, é inevitável que eventualmente se apele para decisões por maioria. O problema disso consiste no fato de a maioria poder ser injusta, oprimindo grupos minoritários de acordo com sua etnia ou religião. A Modernidade encarregou-se de contornar essa situação mediante a afirmação de direitos intrínsecos à natureza humana, mas esta não consiste uma ideia aceita por todas as culturas. Ratzinger enfatiza que as duas grandes expressões do mundo ocidental - a religião cristã e a racionalidade ocidental - não são compreensíveis ou operacionais para toda a humanidade. Ao menos no atual momento, não existe uma base racional ou religiosa capaz de sustentar um *ethos* mundial. Por isso o diálogo deve ocorrer não apenas entre fé cristã e razão ocidental, mas também há que incluir outras expressões culturais rumo a uma "correlação polifônica" pela qual se possa vislumbrar aquelas normas e valores de fato almejados por toda a humanidade.

Apesar das divergências quanto à possibilidade de um Estado democrático capaz de se manter sem fontes pré-políticas, a abordagem habermasiana acerca do papel da religião na esfera pública mostra-se como uma alternativa profícua para a teologia contra alternativas que afirmam a incompatibilidade entre um processo político secular e a admissão de vozes

¹⁵⁴ HABERMAS, 2001 (GW); HABERMAS, 2005a (DS). O tema comum do evento sobre o qual Habermas e Ratzinger foram convidados a palestrar foi "Bases morais pré-políticas de um Estado liberal de direito" (*Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*).

¹⁵⁵ RATZINGER, Joseph. Was die Welt zusammen hält: Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion* (Florian Schüller, Hrsg.). Freiburg im Breisgau: Herder, 2005. p. 39-60.

religiosas à esfera pública.¹⁵⁶ O argumento habermasiano de que a linguagem religiosa possa adentrar a esfera pública sem uma tradução prévia representa, segundo Junker-Kenny, um modelo para uma cooperação genuína entre cidadãos religiosos e seculares.¹⁵⁷ Em seu estudo sobre *Habermas e teologia*, a autora afirma quanto a essa questão que permanece, no entanto, questionável para muitos teólogos se a religião é realmente capaz de oferecer fontes contra a autodestruição do processo moderno que levou a uma crescente afastamento de suas origens normativas de igualdade e autonomia. Essa desconfiança decorre do fato de as dinâmicas sociais e políticas engendradas por convicções religiosas nem sempre serem as mais adequadas do ponto de vista da democracia e da convivência pacífica entre pessoas com diferentes concepções de mundo. O próprio Habermas, em uma entrevista, remete a essa tensão: "quem além das igrejas e das comunidades religiosas pode liberar motivos a partir dos quais se age coletiva e solidariamente? E, como sabemos, quando se tornam politicamente efetivos, os motivos religiosos são frequentemente uma faca de dois gumes" ou, em tradução literal, uma "bênção dúbia".¹⁵⁸

Também há importantes razões, no entanto, para concordar com um potencial democrático intrínseco à prática e convicções religiosas devido ao vínculo da religião com o mundo da vida. Fiorenza defende que as igrejas representam um lugar social para uma ética do discurso: elas partem de uma tradição normativa determinada, mas precisam interpretá-la à luz dos desafios de sua época. Dessa maneira, elas operam um "equilíbrio reflexivo" entre sua concepção de boa vida e questões de justiça que não se restringem à comunidade religiosa.¹⁵⁹ Friedo Ricken situa a contribuição social da religião no resgate das raízes comuns a ela e à razão moderna que se encontram preservadas em narrativas religiosas. A religião fornece um quadro para o estudo da origem antropológica - junto ao mundo da vida - de conceitos abstratos. Em suas narrativas, descobre-se a dimensão normativa originária a ser resgatada contra o derrotismo da razão.¹⁶⁰ Por causa dessas fontes reflexivas e normativas da religião, o trabalho de tradução conforme proposto por Habermas é visto como uma tarefa importante para a integração social, tarefa possibilitada pelas raízes comuns dos discursos religioso e

¹⁵⁶ Cf. seção 4.3.

¹⁵⁷ Cf. JUNKER-KENNY, 2011, p. 142-143.

¹⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. "Ich bin alt, aber nicht fromm geworden". In: FUNKEN, Michael (Ed.). *Über Habermas: Gespräche mit Zeitgenossen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008. p. 181-190. à p. 183: "Wer, außer den Kirchen und Religionsgemeinschaften setzt denn noch Motive frei, aus denen kollektiv und solidarisch gehandelt wird? Und wie wir wissen, sind die religiösen Motive, wenn sie politisch wirksam werden, oft ein zweifelhafter Segen".

¹⁵⁹ FIORENZA, 1992, p. 66-91

¹⁶⁰ RICKEN, Friedo. Postmetaphysical Reason and Religion. In: HABERMAS, Jürgen; REDER, Michael; SCHMIDT, Josef (Ed.). *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge/Malden: Polity, 2010 [2008]. p. 51-58.

secular. Como sintetizado por Junker-Kenny, "a tradução serve a dupla tarefa de tornar os motivos religiosos disponíveis à razão secular em sua orientação normativa, e de lembrar o desenvolvimento de sua própria autocompreensão a partir de seus fundamentos compartilhados com a religião".¹⁶¹

Habermas está especialmente interessado naqueles conceitos teológicos e crenças religiosas que podem, ao menos em alguma medida, ser apropriados pela razão. Nisto consistiria, afinal, o resultado proporcionado por um trabalho de tradução. O problema de sua abordagem estaria, para muitos teólogos, em pressupor uma distinção por demais estrita entre fé e razão. Descrevendo uma pessoa devota como alguém que conduz sua vida diária com base na fé, entendida, enquanto *fides quae creditur*, como uma fonte de energia que nutre a vida inteira da pessoa crente, Habermas conclui que a fé é "totalizadora" no sentido de abranger todas as esferas da vida, podendo, como muitos objetam, mostrar-se resistente frente a convicções construídas sobre bases cognitivas diferentes.¹⁶² Junker-Kenny questiona se tal conceituação da fé não está em contradição com o pressuposto fundamental da teoria habermasiana acerca da intersubjetividade linguisticamente mediada e, por extensão, da capacidade de abertura frente a diferentes perspectivas. Ela ressalta que pessoas crentes são igualmente capazes de fazer uso da razão e de ter acesso a uma consciência secular: a fé não anula essa capacidade humana.¹⁶³ Em outras palavras, a fé não é uma realização completamente irracional e incapaz de ser conjugada com demandas de racionalidade.

A argumentação e, de modo geral, o uso da racionalidade, mostram-se como parte das tradições religiosas desde suas origens. Para Nicholas Adams, embora a forma de argumentação das tradições religiosas possa não ser acessível para o público em geral, ela envolve diferentes públicos em inter-relações complexas, sendo pública no que diz respeito à validade das proposições dentro desse contexto inter-relacional. Adams aponta para importantes contextos de argumentação religiosa que controvertem a distinção inflexível de Habermas entre fé e razão, entre as certezas da fé e as convicções falíveis de um saber secular: a) a argumentação no interior de uma tradição religiosa como ocorre, por exemplo, em um concílio da igreja; b) a argumentação entre duas tradições que partilham uma crença significativa, como a crença em um único Deus; c) e os debates sobre as confissões de fé de uma tradição religiosa no interior da própria tradição. Adams salienta não haver "certezas da

¹⁶¹ JUNKER-KENNY, 2011, p. 144: "Translation serves the double task of making religious motives available to secular reason in its normative orientation, and to retrace the development of its own self-understanding from its shared foundations with religion".

¹⁶² Cf. HABERMAS, 2005b (NR), p. 133.

¹⁶³ Cf. JUNKER-KENNY, 2011, p. 142.

fé" (*Glaubensgewissheiten*) ou "verdades reveladas infalíveis" (*infallible Offenbarungswahrheiten*)¹⁶⁴ que já não tenham provocado intenso debate. Por isso, nega a asserção de Habermas de que as afirmações de fé se situam em uma "extraterritorialidade discursiva" (*diskursive Exterritorialität*). O inconveniente de uma distinção rígida entre fé e razão como a de Habermas está, afirma Adams, não apenas em negar essa discursividade presente em tradições religiosas, mas também em oferecer imunidade aos "ideólogos da direita religiosa" contra qualquer criticismo frente a questões de fé. A possibilidade da falibilidade estaria excluída. A posição de Adams é que a religião constitui uma complexidade que envolve *performance*, crenças, proposições e raciocínio, não podendo ser simplesmente categorizada como incompatível com uma forma de argumentação pública.¹⁶⁵

Para Knut Wenzel, o motivo da simplificação de Habermas acerca da religião e da fé está em sua tendência de tomar como referência uma ala do cristianismo mais hostil a posições seculares e menos aberta ao pluralismo.¹⁶⁶ Assim como Adams, Wenzel questiona a noção habermasiana de "verdades reveladas infalíveis". Segundo Wenzel, não constitui um consenso teológico ou eclesiástico que uma teologia da revelação deva ser expressa em termos de infalibilidade. Tendo como perspectiva a tradição católica, o autor cita como exemplo a Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina, *Dei Verbum*, que afirma que o núcleo da revelação não é a comunicação divina de proposições, mas sim a autodoação de Deus, a qual cria uma relação com a humanidade. As "afirmações infalíveis" da Igreja estão relacionadas a essa autocomunicação de Deus. A declaração de infalibilidade não é o que assegura a verdade das afirmações de verdade da Igreja. Ela expressa, muito mais, uma maneira de celebrar a verdade sobre a revelação de Deus à medida que é possível explicitá-la

¹⁶⁴ HABERMAS, 2005b (NR), p. 135.

¹⁶⁵ ADAMS, Nicholas. A Response to Heuser: Two Problems in Habermas Recent Comments on Religion. Discursive Extraterritoriality and the Rational Appropriation of Religious Contents. *Political Theology*, ano 9, n. 4, p. 552-556, 2008.

¹⁶⁶ Vários teólogos chamam atenção para os desdobramentos da teologia na modernidade que tendem a ser ignorados por Habermas. De acordo com Fiorenza, ao identificar a religião como uma forma autoritária antiga de fundamentar normas morais, Habermas não leva em consideração as transformações sofridas pela religião e pela teologia na Modernidade, lançando mão de perspectivas éticas, princípios críticos e concepções antropológicas modernas. Cf. FIORENZA, 1989, p. 126-129. Rainer Döbert, recorrendo ao delineamento histórico de Habermas acerca do desenvolvimento da ação comunicativa, identifica um desenvolvimento similar na história da religião confirmada em fenômenos como a expansão do profano sobre o sagrado, a demitologização da cosmologia, a autonomização da consciência moral e a reconstrução da consciência religiosa. Cf. DÖBERT, Rainer. *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973. Helmut Peukert, com base no pensamento de Bultmann, Rahner e Metz, conclui, em contraposição a uma forma de teologia da consciência, que a teologia tem lidado com a elucidação da realidade e com a comunicação intersubjetiva e societal sobre essa realidade. A tarefa da teologia hoje consiste assim em explicitar a base transcendental da comunicação intersubjetiva dentro de uma teoria da sociedade e da história, deixando claro que "the relation to God is then possible only in the turning to the other in solidarity". PEUKERT, 1984 [1976]. p. 218.

através dos meios discursivos de uma "razão natural". Epistemologicamente, a teologia cristã se encontra, desde o seu início, em face do seguinte paradoxo: "ela inclui entre os *mysteria stricte dicta* da fé o que, simultaneamente, é explicitado com a utilização de modelos de apreensão, conceitos e lógicas da antiguidade e da antiguidade tardia - portanto, discursivamente e, em princípio, de maneira acessível a todos: a encarnação e a trindade".¹⁶⁷

Junker-Kenny, em comentário à discussão sobre a relação entre razão e revelação, explica que a autocomunicação de Deus que a razão tenta explicar apenas pode ser reconstruída posteriormente. Ela não pode ser produzida pela razão, o que afirma um posição de receptividade. Para a autora, a razão não se deslegitima ao se abrir à fé de uma tradição religiosa. Pelo contrário, uma abertura a algo além de sua própria soberania é uma pré-condição para que a razão não seja encapsulada por ela mesma àquilo que é possível alcançar racionalmente. Não obstante, à medida que a revelação é entendida como uma comunicação divina de amor antes que como determinadas proposições divinas, então a fé que recebe a revelação e a razão que reflete sobre ela podem ser vistas em uma íntima relação. Deus se revela através de mediações históricas, culturais, linguísticas. Em Jesus Cristo, assume a natureza humana e tudo aquilo que a ela pertence. A responsividade humana à revelação não ocorre fora das formas de pensamento de uma época. Por isso, o anúncio da revelação divina implica a recepção de um idioma cultural e da autocompreensão das pessoas em determina época. Essa forma de tradução da mensagem cristã, conclui Junker-Kenny, pertence à essência da fé cristã.¹⁶⁸ Como explicação da mensagem cristã, a tradução não se refere a uma proposta vinda de fora: "muito mais, a tradução tem sido desde sempre o trabalho genuíno da teologia [...]. Isso torna a teologia - quem teria pensado - a *avant-garde*, por assim dizer, da sociedade pós-secular conceitualizada por Habermas".¹⁶⁹

Se a racionalidade constitui de fato a melhor maneira para traduzir a fé cristã poderia ser questionado com base nas restrições impostas pelo pensamento lógico ou, de um ponto de

¹⁶⁷ WENZEL, Knut. Gott in der Moderne: Grund und Ansatz einer Theologie der Säkularität. In: WENZEL; Knut; SCHMIDT, Thomas M. (Hg.). *Moderne Religion: Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2009. p. 347-376. à p. 354: "Epistemologisch steht die christliche Theologie hier freilich vor dem Paradox, dass sie zu den *mysteria stricte dicta* des Glaubens zählt, was zugleich unter Verwendung antik-spätantiker Vorstellungsmodelle, philosophischer Konzeptionen und Logiken - also diskursiv und prinzipiell allgemein zugänglich - expliziert wird: Inkarnation und Trinität".

¹⁶⁸ Cf. JUNKER-KENNY, 2011, 158-159.

¹⁶⁹ LINDE, Gresche. "Religiös" oder "säkular"? Zu einer problematischen Unterscheidung bei Jürgen Habermas. In: WENZEL; Knut; SCHMIDT, Thomas M. (Hg.). *Moderne Religion: Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2009. p. 153-202. à p. 198: "Vielmehr ist Übersetzung seit jeher die genuine Arbeit der Theologie gewesen [...]. Das lässt - wer hätte es gedacht - die Theologie gewissermaßen zur Avantgarde der von Habermas entworfenen postsäkularen Gesellschaft werden".

vista mais pragmático, com base nos resultados devastantes de uma razão colocada a serviço da manutenção do poder de grupos que historicamente dominam o processo político. Ratzinger chama atenção para esse aspecto. A bomba atômica, ele escreve, como um produto da inteligência humana, é um claro exemplo da falta de fiabilidade da razão. Assim como a religião pode engendrar o terror, a razão humana também pode estar a serviço da destruição - do que Ratzinger conclui a importância de razão e religião limitarem-se mutuamente, mostrando uma à outra seus respectivos limites assim como possibilidades de contribuição positiva.¹⁷⁰ Como visto, Habermas apresenta em sua teoria uma distinção entre uma razão orientada ao entendimento e à emancipação (ação comunicativa) e uma razão submetida a determinados fins e concretizada sem a anuência crítica de uma comunidade de comunicação (ação estratégica). Ao situar a tradução de conteúdos religiosos como parte do processo político democrático, Habermas tem em vista, obviamente, a tradução para uma razão comunicativa, e não a uma razão orientada a fins técnicos como a produção armamentista. Não obstante, permanece a dificuldade de que a ação comunicativa, em sua versão secular, possa não ser capaz de expressar os conteúdos semânticos preservados nas religiões. Habermas expressa a preocupação de que as pessoas religiosas possam não se sentir representadas pelas interpretações oferecidas por uma teologia radicalmente desmitologizada.¹⁷¹ Em referência à "elegante reconciliação entre religião e modernidade" proposta por Schleiermacher, o autor afirma que ela retira da religião sua "força explosiva". Por isso ele mostra mais simpatia para com Kierkegaard, que compartilha com Marx o "sentido de crise de uma modernidade *inquieta*".¹⁷² Tal percepção da religião tem evocado a pergunta: o que torna relevante o trabalho de tradução se a autenticidade da religião reside justamente naquilo que não pode ser apreendido pela razão?

Como visto nesta seção, uma resposta - a ser discutida em outro capítulo - tem sido a de evitar esse problema lógico por meio de uma diferenciação menos estrita entre fé e razão.

¹⁷⁰ Cf. RATZINGER, 2005, p. 39-60.

¹⁷¹ Em referência à teologia política de Jens Glebe-Möller, após reconhecer que lhe soa convincente, Habermas pergunta: "Mas eu me pergunto *quem* se reconhece nessa interpretação?" ("Aber ich frage mich, *wer* sich in dieser Interpretation wiedererkennt?"). HABERMAS, 1991 (TK), p. 139.

¹⁷² Assim Habermas: "Die Theologie kann sich, indem sie für die Bearbeitung ihres dogmatischen Kerns die besten wissenschaftlichen Methoden in Anspruch nimmt, innerhalb der Universitäten unauffällig als eine praktische Disziplin neben anderen etablieren. Der Kulturprotestantismus des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts macht allerdings den Preis deutlich, den Schleiermacher für diese elegante Versöhnung von Religion und Moderne, Glauben und Wissen zahlt. Die gesellschaftliche Integration der Kirche und die Privatisierung des Glaubens berauben den religiösen Bezug zur Transzendenz seiner innerweltlichen Sprengkraft. [...] Kierkegaards Werk setzt einen Kontrapunkt zu Schleiermachers besänftigender Analyse der frommen, mit der Moderne versöhnten Existenz. Mit seinem Generationsgenossen Marx teilt er das Krisenbewusstsein der *ruhelosen* Moderne". HABERMAS, 2005b (NR), p. 243-244.

Entre outros teólogos que afirmam essa posição, podem ainda ser citados Thomas Schmidt e Saskia Wendel. Schmidt vê como uma "radicalização unilateral" identificar a existência autêntica da fé precisamente na independência de "fundamentos gerais da razão" (*general grounds of reason*).¹⁷³ O autor ressalta que a religião está em continuidade com e é parte da pluralidade de formas de experiências humanas, e que uma distinção estrutural entre fé e conhecimento racional constitui uma imposição conceitual artificial. Saskia Wendel descreve como contraditório o fato de Habermas, por um lado, restringir o terreno da filosofia, não estendendo sua reflexão às razões da emergência da religião e, por outro lado, argumentar em favor da importância de convicções religiosas serem justificadas na esfera pública.¹⁷⁴ Como também observa Junker-Kenny, a insistência de Habermas sobre a alteridade da religião em relação à razão tornam impossíveis as tarefas de tradução e justificação de conteúdos religiosos.¹⁷⁵ Ela defende ser possível para a teologia justificar o comprometimento com as principais categorias e alcances normativos da modernidade "desde o centro da mensagem cristã".¹⁷⁶ O esforço de conjugar a mensagem cristã com formas de pensamento e procedimentos discursivos de uma esfera pública democrática e de uma comunidade científica mais ampla caracteriza o projeto de grande parte da reflexão teológica contemporânea. A teologia pública, neste contexto, é paradigmática enquanto corrente de pensamento que busca, em diálogo com outras ciências, explicitar as condições prático-teóricas - sociológicas, filosóficas, bíblicas, teológicas e empíricas - para a concretização de tal projeto.

1.5 Religião e teologia na esfera pública

Enquanto corrente teológica, a teologia pública é, possivelmente, a que mais extensivamente tem dialogado com o pensamento de Habermas.¹⁷⁷ Isso pode ser em grande

¹⁷³ SCHMIDT, Thomas M. Nachmetaphysische Religionsphilosophie: Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft. In: WENZEL, Knut; SCHMIDT, Thomas M. (Hg.). *Moderne Religion: Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2009. p. 10-32. à p. 25-26.

¹⁷⁴ Cf. WENDEL, Saskia. Die religiöse Selbst- und Weltdeutung des bewussten Daseins und ihre Bedeutung für eine "moderne Religion": was der "Postmetaphysiker" Habermas über Religion nicht zu denken wagt. In: WENZEL, Knut; SCHMIDT, Thomas M. (Hg.). *Moderne Religion: Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2009. p. 225-265.

¹⁷⁵ Cf. JUNKER-KENNY, 2011, p. 157.

¹⁷⁶ JUNKER-KENNY, 2011, p. 132: "from the core of the Christian message".

¹⁷⁷ Eis alguns exemplos: ARENS, Edmund. Kritisch, kirchlich, kommunikativ: Fundamentaltheologie als öffentliche Theologie. In: BÖTTIGHEIMER, Christoph; BRUCKMANN, Florian (Hgrs.). *Glaubensverantwortung im Horizont der "Zeichen der Zeit"*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2012. p. 432-453; BROWNING, Don S.; FIORENZA, Francis Schüssler (Eds.). *Habermas, Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroad, 1992; DREYER, Jacob S.; PIETERSE, Hennie J. C. Religion in the Public Sphere: What Can Public Theology Learn From Habermas's Latest Work? *HTS Theological Studies*, ano 66, n. 1, p.

medida explicado pelo interesse da teologia pública por questões relacionadas à presença ou à possibilidade de presença da religião na esfera pública. Habermas não apenas oferece um vasto estudo sobre a constituição da esfera pública em sociedades democráticas, como também tem refletido sobre o papel político de vozes religiosas nesse espaço. Em categorias habermasianas, a teologia pública pode ser descrita como um discurso que busca fornecer traduções de conteúdos religiosos na esfera pública por meio de uma terminologia e argumentos que sejam compreensíveis para pessoas não-religiosas. Trata-se, enquanto tal, de um modelo bilíngue de teologia, como escreve Eva Harasta.¹⁷⁸ Por um lado, a teologia pública é capaz de fundamentar teologicamente seus posicionamentos públicos por meio de textos bíblicos e metáforas religiosas e, por outro, apresenta concepções religiosas por meio de uma linguagem secular, acessível a um público não necessariamente religioso. "Nisso", escreve Heinrich Bedford-Strohm, "ela honra o fato de que fé e razão são complementares, não contraditórias".¹⁷⁹ A capacidade de bilinguagem da teologia pública é adquirida, por um lado, pelo estudo da história da teologia, seus principais temas e correntes, e, por outro, através do estudo e diálogo com outras áreas do conhecimento. Daí que toda teologia interdisciplinar possa, desde essa perspectiva, ser descrita como "teologia pública".¹⁸⁰

Historicamente, a teologia pública surge como reação à marginalização social e acadêmica da teologia, expressa, segundo Linell Cady, no confinamento da disciplina dentro dos limites confessionais de uma igreja, sem intenção de influenciar pessoas não vinculadas

1-7, 2010; GABRIEL, Karl. Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen. In: ARENS, Edmund; HOPING, Helmut (Hg.). *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* Freiburg/Basel/Wien, 2000. p. 16-37; GRAHAM, Elaine. What's missing? Gender, reason and the post-secular. *Political Theology*, ano 13, n. 2, p. 233-245, 2012; GRAHAM, Elaine. *Between a Rock and a Hard Place: Public Theology in a Post-Secular Age*. London: SCM Press, 2013; JACOBSEN, Eneida. Esfera pública deliberativa: releitura da teoria habermasiana no Brasil e sua significância para uma teologia pública. In: BUTTELLI, Felipe; LE BRUYNS, Clint; SINNER, Rudolf von (Orgs.) *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: Cidadania, Interculturalidade e HIV/AIDS*. São Leopoldo: Sinodal, 2014 (*Teologia pública*, v. 4). p. 118-149; 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, 2007d. p. 11-46; STORRAR, William. The Naming of Parts: Doing Public Theology in a Global Era. *International Journal of Public Theology*, ano 5, n. 1, p. 23-43, 2011; ZABATIERO, Julio. *Para uma teologia pública*. 2. ed. São Paulo: Fonte Editorial; Vitória: Faculdade Unida, 2011.

¹⁷⁸ Cf. HARASTA, Eva. Karl Barth, a Public Theologian? The One Word and Theological "Bilingualism". *International Journal of Public Theology*, ano 3, n. 2, p. 184-199, 2009.

¹⁷⁹ BEDFORD-STROHM, Heinrich. Food justice and Christian ethics. *Verbum et Ecclesia*, ano 33, n. 2, p. 1-6, 2012. Disponível em: <<http://www.ve.org.za/index.php/VE/article/view/768/1115>>. Acesso em: 2 maio 2014. à p. 6: "In this it honours the fact that faith and reason are complementary, not contradictory".

¹⁸⁰ Ver, por exemplo, a proposta de diálogo de Van Huysteen entre a teologia e a paleontologia a partir da questão da "singularidade humana" como modelo de uma teologia pública fundada na interdisciplinaridade: VAN HUYSTEEN, J. Wentzel. Interdisciplinary Theology as Public Theology. *Acta Theologica*, v. 31, supl. 14, p. 95-111, 2011.

àquela tradição.¹⁸¹ Contra essa tendência de privatização da reflexão teológica, a teologia pública se propõe a buscar alternativas que confirmem à teologia nova relevância tanto social quanto acadêmica. Esses dois focos - o social e o acadêmico - estão presentes desde as primeiras formulações de uma "teologia pública" na década de 1970. Em 1974, Martin Marty publicava um artigo em que apresenta como "um paradigma para uma teologia pública"¹⁸² o trabalho de interpretação oferecido por Reinhold Niebuhr acerca do comportamento religioso e social das pessoas em sua época à luz de posições bíblicas, históricas e filosóficas. No pensamento de Niebuhr, ressalta Marty, Deus é tomado como uma referência transcendente tanto crítica quanto construtiva de interpretação da vida de um povo.¹⁸³ De acordo com essa concepção de teologia pública, esta busca apresentar contribuições - interpretações, críticas, propostas - para a vida pública a partir de uma tradição religiosa específica. No ano seguinte, em 1975, David Tracy publica um texto sobre "teologia como discurso público".¹⁸⁴ A ênfase, aqui, não está, como para Marty, em assuntos da sociedade da época e possíveis contribuições éticas de tradições religiosas para a vida em sociedade, mas no *status* da teologia enquanto disciplina: quais são seus métodos, seus modos de argumentação e o que lhe permite se apresentar como discurso público?¹⁸⁵

Nas décadas seguintes, inúmeras contribuições de teólogos e teólogas de diferentes países, tradições religiosas e correntes teológicas levaram a uma grande diversificação do entendimento de teologia pública, embora se possa afirmar que, até hoje, ainda permaneçam determinantes as ênfases social e acadêmica da teologia pública.¹⁸⁶ Do ponto de vista da

¹⁸¹ Cf. CADY, Linell. A Model for a Public Theology. *The Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 80, n. 2, p. 193-212, 1987.

¹⁸² MARTY, Martin. Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience. *Journal of Religion*, Chicago, ano 54, n. 4, p. 332-359, 1974, à p. 359.

¹⁸³ Posteriormente, em uma obra de 1981 sobre *A Igreja pública*, Marty definiria toda teologia pública como "um esforço de interpretação da vida de um povo à luz de uma referência transcendente": "*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.

¹⁸⁴ TRACY, David. Theology as Public Discourse. *The Christian Century*, v. 19, p. 280-284, 1975.

¹⁸⁵ Para exposições sobre as origens e desenvolvimentos da teologia pública: 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; SINNER, Rudolf von. Teologia pública: um olhar global. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011 (*Teologia pública*, v. 1). p. 11-36; SMIT, Dirk. The Paradigm of Public Theology: Origins and Development. In: BEDFORD-STROHM, Heinrich; HÖHNE, Florian; REITMEIER, Tobias (Eds.). *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*. Zürich; Berlin: Lit Verlag, 2013. p. 11-23; JACOBSEN, Eneida. Public and Contextual? An Introductory Approach to the Contextuality of Public Theologies. In: BEDFORD-STROHM, Heinrich; HÖHNE, Florian; REITMEIER, Tobias (Eds.). *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*. Zürich; Berlin: Lit Verlag, 2013. p. 71-83.

¹⁸⁶ Como observa Dirk Smit, "there exists no single and authoritative meaning of public theology and no single normative way of doing public theology". Para o autor, além de diferentes concepções teológicas utilizadas

justificação teórica do projeto de uma teologia pública, é possível destacar as seguintes tendências: 1) no que se refere desde um ponto de vista explicitamente bíblico-teológico, é recorrente a referência à natureza pública de Deus, quem se revela de diversas maneiras ao longo da história e conclama ao testemunho da fé neste Deus por meio de palavras e ações.¹⁸⁷ Nico Koopman, por exemplo, sustenta que a concepção trinitária acerca da revelação de Deus como aquele que cria e sustenta a vida, que, em Jesus Cristo, solidariza-se com as pessoas oprimidas e as liberta, e que, através do Espírito Santo, transforma indivíduos e sociedades, impulsiona o desenvolvimento de uma teologia pública comprometida com a dignidade de todas as pessoas, orientada para sua libertação e salvação em meio a situações de opressão.¹⁸⁸

2) Desde uma perspectiva filosófico-existencial, considera-se a teologia um saber público por lidar com questões existenciais que dizem respeito a todas as pessoas, questões, por isso, universais. A pergunta pelo sentido da existência humana é citada por David Tracy como exemplo de uma pergunta humana fundamental com a qual a teologia se ocupa. Para o autor, "toda teologia é discurso público"¹⁸⁹ por proporcionar respostas a questões existenciais que são universais. 3) A partir de uma abordagem com uma base sociológica, finalmente, ressalta-se que a fé tende a ser expressa publicamente e que esse fato exige da teologia uma reflexão sobre a relação entre a fé e sua atuação pública. Rudolf von Sinner chama atenção para o fato de que a religião continua presente na esfera pública - embora em geral sua influência não seja mais a mesma que em séculos passados - e que o pluralismo religioso tem aumentado significativamente em praticamente todos os lugares. Para o autor, com vistas à vivência em uma sociedade democrática, a teologia pública reflete sobre as contribuições que as igrejas têm a oferecer na esfera pública, incentiva sua participação e, ao mesmo tempo, restringe tentativas de imposição de crenças particulares e interesses eclesiásticos corporativos,¹⁹⁰ oferecendo uma "contribuição sem imposição".¹⁹¹

para fundamentar uma teologia pública, também concepções distintas de público são determinantes para a diversidade que caracteriza a teologia pública. Smit destaca os entendimentos de público a) como esfera pública, b) como vida em geral, c) e como discurso. SMIT, Dirk. Notions of the Public and Doing Theology. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 1, p. 431-454, 2007b. à p. 443.

¹⁸⁷ Dirk Smit destaca quatro ênfases teológicas às quais se tem recorrido para a fundamentação da teologia pública: a) a natureza pública de Deus; b) o chamado para o testemunho público da fé; c) o chamado para a promoção de reconciliação, justiça e paz; d) e o chamado para o testemunho da bondade e da misericórdia de Deus. Cf. SMIT, 2007b, p. 449-454.

¹⁸⁸ 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.

¹⁸⁹ TRACY, David. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981b. p. 3: "All theology is public discourse".

¹⁹⁰ SINNER, 2011, p. 11-12.

¹⁹¹ SINNER, Rudolf. *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship*. Eugene: Wipf & Stock, 2012. p. 318-344.

Quanto ao modo como se pretende que a teologia se torne pública, sugeri em outro momento a identificação de três modelos que, embora distintos, não são incompatíveis:¹⁹² 1) *O modelo da audiência*, muito comum na literatura sobre teologia pública, apresenta a ideia de que a teologia deve se dirigir a diferentes públicos. Tracy cita as igrejas, a academia e a sociedade.¹⁹³ Max Stackhouse menciona os públicos religioso, político, acadêmico e econômico.¹⁹⁴ Dirk Smit diferencia entre a esfera política, a esfera econômica, a sociedade civil e a opinião pública.¹⁹⁵ 2) *O modelo apologético* encontra-se assentado sobre a pressuposição de que a teologia pode ser articulada de uma maneira acessível a qualquer pessoa através de métodos de argumentação universalmente aceitos, embora suscetíveis de crítica. David Tracy desenvolve esse modelo de teologia pública em continuidade com a perspectiva filosófico-existencial de universalidade da teologia. Para o autor, o caráter universal das questões existenciais com as quais a teologia lida e a natureza da realidade de Deus sobre a qual ela reflete exigem da teologia o uso de critérios públicos de discurso, o que inclui o apelo à experiência, à inteligência, à racionalidade e à responsabilidade do ser humano, seja ele religioso ou não.¹⁹⁶ Linell Cady propõe uma teologia pública que se ocupe com questões em pauta na sociedade não apenas por meio de uma forma de argumentação aberta, mas também mediante um estilo de comunicação acessível, não especializado, a partir de questões em pauta na sociedade.¹⁹⁷ 3) *O modelo contextual*, por fim, assume como ponto de partida para sua reflexão os desafios da realidade política, econômica e cultural, buscando oferecer respostas desde a teologia, em diálogo com outras ciências, no intuito de contribuir para o bem comum. Na África do Sul, a luta histórica das igrejas contra o *apartheid* e contra sua herança ideológica e sistêmica no presente é frequentemente apontada como uma expressão importante de teologia pública.¹⁹⁸ No Brasil, têm sido abordados em diálogo com o

¹⁹² JACOBSEN, Eneida. Modelos de teologia pública. In: SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo de Paula (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011 (*Teologia pública*, v. 1). p. 53-70; JACOBSEN, 2011. p. 19-25.

¹⁹³ 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.

¹⁹⁴ STACKHOUSE, Max. Public Theology and Ethical Judgment. *Theology Today*, ano 54, n. 2, 165-179, 1997, à p. 166-167.

¹⁹⁵ 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, 2007a. p. 75-99. à p. 88-95.

¹⁹⁶ Cf. TRACY, 1981, p. 57.

¹⁹⁷ Cf. CADY, 1987, p. 193-212.

¹⁹⁸ Cf. 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; DE GRUCHY, John. From Political to Public Theologies: The Role of Theology in Public Life in South Africa. In: STORRAR, William; MORTON, Andrew (Eds.). *Public Theology for the 21st Century: Essays in Honour of Duncan B.*

conceito de teologia pública temas como cidadania, diversidade cultural e religiosa, movimentos sociais, direitos humanos, gênero, bioética, o estatuto acadêmico da teologia, entre muitos outros.¹⁹⁹ Devido aos novos desafios que continuamente emergem de cada contexto, um modelo contextual de teologia pública enfatiza a importância de uma avaliação constante do contexto e de uma elaboração sempre renovada das possíveis respostas teológicas a serem oferecidas em face desses desafios.

É possível que a reflexão sobre a constituição epistemológica da teologia pública não satisfaça nenhuma dessas definições em termos práticos. Pode-se falar da importância de se dirigir a diferentes públicos e de se ocupar com questões sociais, pode-se defender a articulação de temas centrais da teologia por meio de uma argumentação acessível, e pode-se, igualmente, analisar o contexto social no qual a teologia pública pretende inserir-se sem, no entanto, entrar em um diálogo efetivo com grupos da sociedade sobre questões específicas ou sem buscar rearticular discursivamente temas tradicionais da teologia, submetendo-os ao escrutínio de uma razão teórica. Esse tipo de estudo, muito comum no campo da teologia pública, tem como objeto a própria teologia pública, sua natureza, contextos e tarefas, e busca fornecer bases teóricas para uma inserção prática da teologia em contextos de discussão pública. Não obstante, à medida que a reflexão sobre a natureza e tarefas da teologia pública tem ocorrido de maneira interdisciplinar e ecumênica, é possível afirmar que a teologia pública, também neste nível, tem sido capaz de atestar o caráter dialógico que caracteriza essa proposta teológica. Essa orientação interdisciplinar da teologia pública é paradigmática na obra de David Tracy, que dialoga, entre muitos outros autores, também com Habermas. Vejamos alguns elementos centrais de sua obra.

David Tracy, como visto, defende a possibilidade de superação do particularismo da reflexão teológica por meio de uma teologia pública capaz de articular de maneira acessível, segundo critérios públicos de validade, as alegações de verdade presentes na religião. Nessa

Forrester. London; New York: T&T Clark, 2004; 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: 4 maio 2014; SMIT, Dirk. Reformed Faith, Justice and the Struggle Against Apartheid. SMIT, Dirk; CONRADIE, Ernst (Eds.). *Essays in Public Theology: Collected Essays*. Stellenbosch: Sun Press, 2007c. p. 27-39.

¹⁹⁹ Ver artigos em CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011 (*Teologia pública*, v. 1) e outros volumes da coletânea *Teologia Pública*. Ver também: JUNGES, José Roque. O que a teologia pública traz de novo: entrevista com José Roque Junges SJ. *Teologia Pública* (Ed.: Inácio Neutzling, *Cadernos IHU em formação*). São Leopoldo, ano 2, n. 8, p. 5-8, 2006; SINNER, Rudolf von. Brazil: From Liberation Theology to a Theology of Citizenship as Public Theology. *International Journal of Public Theology*, v. 1, p. 338-363, 2007a; SINNER, 2012, p. 279-344; SOUZA, Carolina Bezerra. A teologia pública e a questão da cidadania e da violência contra a mulher. *Caminhos*, Goiânia, ano 11, n. 2, p. 139-150, 2013.

forma de discurso público, a teologia busca apresentar argumentos que todas as pessoas, sejam elas religiosas ou não, possam aceitar como razoáveis. Apela-se não para crenças pessoais, mas sim para a inteligência, a experiência e a racionalidade humanas de acordo com critérios amplamente aceitos, ainda que sujeitos a procedimentos refutatórios. Para isso, a teologia pública permanece aberta a qualquer fonte ou método sociocientífico disponível para o diálogo teológico, aprendendo tanto de ciências sociais empíricas quanto de teorias sócio-hermenêuticas críticas.²⁰⁰ Quanto à teoria de Habermas, especificamente, Tracy a vê como útil para a teologia por oferecer um conceito de razão situado histórica e materialmente, ou seja, em conexão com as dimensões econômica, social, política e tecnológica de recursos simbólicos. Vestígios de racionalidade comunicativa são identificados a despeito da seletividade de uma racionalidade instrumental tornada preponderante na modernidade. Para Tracy, "tal teoria social crítica liberta analistas das tentações do otimismo cultural absoluto e do pessimismo cultural absoluto ao mostrar a natureza do problema da razão em nossa sociedade e em nossas teologias como sendo um problema de seletividade, não de inevitabilidade".²⁰¹ Com isso, a teoria crítica de Habermas oferece, segundo Tracy, um quadro teórico empiricamente testável que nos ajuda a "desmascarar qualquer uso coercitivo de poder",²⁰² a "analisar os vestígios de razão nas práticas e instituições do mundo da vida"²⁰³ em meio à sua colonização pelo sistema, e a "clarificar as razões para e a promessa de vários 'novos movimentos'"²⁰⁴ que se mostram como "esperança realista" (*realistic hope*) para toda teologia que pretenda dar razão da fé que há em nós (cf. I Pe 3.15).

Em continuidade com os trabalhos de Habermas, Tracy considera o espaço público (*public realm*) um "espaço racional compartilhado" (*shared rational space*) dado por "um

²⁰⁰ 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. Max Stackhouse, com um posicionamento similar, afirma que a teologia pública, em sua forma apologética, reivindica que os pressupostos mais profundos da fé podem ser articulados através de uma linguagem comum dada por orientações seculares, filosóficas e de outras religiões, sendo tão razoáveis, éticas e viáveis para um comprometimento autêntico quanto qualquer outro conhecimento religioso ou filosófico. 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.

²⁰¹ TRACY, 2000, p. 239: "Such critical social theory frees analysts from the temptations of total cultural optimism and total cultural pessimism by showing the nature of the problem of reason in our society and in our theologies as one of selectivity, not inevitability".

²⁰² TRACY, 2000, p. 238: "unmask any coercive use of power".

²⁰³ TRACY, 2000, p. 239: "analyze the vestiges of reason in the practices and institutions of the lifeworld".

²⁰⁴ TRACY, 2000, p. 240: "to clarify the reasons for and promise of various 'new movements'".

conceito partilhado de razão" (*a shared concept of reason*).²⁰⁵ Apesar de reconhecer que a razão seja sempre localizada social e historicamente, Tracy defende que a razão possui igualmente a habilidade de estabelecer um espaço público abrangente que não privilegie concepções particulares de determinados grupos da sociedade. Para que isso seja possível, Tracy considera importante que a razão opere de maneira a avaliar, primordialmente, não as origens de afirmações e símbolos religiosos, mas sim suas implicações no que se refere à interpretação do sentido da vida humana e às possibilidades da vida em conjunto.²⁰⁶ Tais questões universais acerca da existência humana conferem à teologia um caráter público à medida que as respostas teológicas propostas são formuladas de uma maneira racional e razoavelmente acessível. No entanto, Tracy ressalta ser também possível à teologia alcançar uma genuína publicidade precisamente na forma de uma particularidade acentuada. Isso fica claro em textos, símbolos, pessoas ou eventos que se tornaram clássicos: para Tracy, fundados em uma experiência passada, os clássicos são capazes de dar expressão a sentidos e verdades universais contidos naquela experiência singular. Dessa maneira, os clássicos revelam-se como fonte para a transformação ética da vida em seus níveis pessoal, social e histórico, a exemplo, no cristianismo, do símbolo religioso do evento de Jesus Cristo.²⁰⁷ Ao compreender a publicidade da teologia como concretizada tanto por meio da universalidade de métodos partilhados de argumentação quanto mediante uma particularidade intensificada que dá expressão a conteúdos semânticos universais, Tracy oferece um modelo de teologia pública que abarca não apenas a tarefa proposta por Habermas de tradução de conteúdos religiosos em linguagem secular, mas também o desafio de preservação da força inquieta e transformadora da religião que, eventualmente, a tradução não seja capaz de expressar adequadamente. Tracy faz referência, ainda, a recursos místico-proféticos situados para além da razão e que, não obstante, podem ser compartilhados por toda a sociedade, a exemplo da concepção de "opção pelos pobres" enfatizada pela teologia da libertação.²⁰⁸

Por influência de tradições das assim chamadas teologias da libertação, como a negra, a feminista e a própria teologia da libertação, o conceito de teologia pública assumiu, a partir da 1990, uma forte conotação social marcada pelo comprometimento com grupos

²⁰⁵ TRACY, David. *Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm*. In BROWNING, Don S.; FIORENZA, Francis Schüssler (Eds). *Habermas, Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroad, 1992. p. 19-42. à p. 19.

²⁰⁶ Cf. TRACY, David. *Particular Classics, Public Religion, and the American Tradition*. In: LOVIN, Robin (Ed.). *Religion and American Public Life*. New York: Paulist Press, 1986. p. 115-31.

²⁰⁷ Cf. TRACY, 1981b, p. 101-107; TRACY, David. *Defending the Public Character of Theology*. *The Christian Century*, v. 1, p. 350-356, 1981a.

²⁰⁸ TRACY, David. *A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público*. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano 44, n. 122, p. 29-51, 2012, p. 44-50.

sociais oprimidos. Como observa Nico Koopman, abordagens norte-americanas como a de Tracy têm sido úteis para a articulação de uma teologia pública em seu país, a África do Sul, mas permanece em aberto se elas têm sido capazes de abordar adequadamente o tema do sofrimento das pessoas pobres e marginalizadas, incorporando-o de maneira significativa em seus projetos teológicos. Koopman defende que a teologia pública mantenha com apreço as lições aprendidas da teologia negra dos Estados Unidos e da África do Sul, bem como da teologia da libertação da América Latina.²⁰⁹ John De Gruchy, similarmente, escreve que, por estar comprometida com a dignidade de todos os seres humanos, a teologia pública há que privilegiar a causa das pessoas que mais sofrem e cujas vozes não têm sido ouvidas na esfera pública. Para o autor, ouvir essas vozes de sofrimento vai ao cerne de um exercício político responsável, bem como de uma teologia orientada para a transformação da vida pública.²¹⁰ Desde essa perspectiva, o critério determinante para uma teologia pública já não é primeiramente o de uma argumentação universal, mas sim a voz de sofrimento das pessoas em situações de opressão. Essa perspectiva tem levado a uma crítica à proposta de universalidade na teologia pública, por entender-se que ela pode facilmente incorrer em um ocultamento de importantes diferenças entre contextos em seus desafios específicos e suas diferentes formas de teologias públicas. De Gruchy insiste que "[...] 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".²¹¹ Tinyiko Maluleke, contra tentativas de identificação de diferentes teologias como expressões de teologia pública, escreve que "a própria sugestão de que tudo deve ser chamado por um nome é uma sutil estigmatização do local".²¹²

Formulada contra teologias públicas inspiradas no trabalho de Habermas, essa crítica ressalta a tendência de tais teologias em pressuporem a existência de uma esfera pública inclusiva e democrática para a qual se deveria formular uma teologia neutra e universal. Sem atentar para relações de dominação que marcam contextos como o sul-africano, Maluleke conclui, em continuidade com sua crítica a respeito da "estigmatização do local", que,

²⁰⁹ 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.

²¹⁰ Cf. 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.

²¹¹ DE GRUCHY, 2004, p. 45.

²¹² MALULEKE, Tinyiko Sam. The Elusive Public of Public Theology: A Response to William Storrar. *International Journal of Public Theology*, ano 5, n. 1, p. 79-89, 2011. p. 80: "The very suggestion that everything must be called by one name is a subtle stigmatization of the local".

"embora Habermas seja importante, são, muito mais, Fanon, Du Bois, Said, Mbembe, Homi Bhabha, Biko e outros que, para nós, definem o contexto para o Sul".²¹³ De acordo com Etienne de Villiers, os estudos no campo da teologia pública marcados por uma vinculação teórica à concepção de esfera pública desenvolvida por Habermas expressam a compreensão de que a teologia é pública à medida que participa do processo comunicativo de formação da vontade política na esfera pública.²¹⁴ Ao compreender a teologia pública em conexão com o conceito de esfera pública, Dirk Smit observa que ela é frequentemente entendida como um conceito normativo ligado a ideais da democracia ocidental: a teologia pública é concebida, então, como indissociavelmente ligada aos ideais de "[...] uma esfera pública na qual cidadãos informados formam uma opinião pública via debate racional, o qual, potencialmente, dispõe-se criticamente contra instituições do poder político e econômico, e, dessa forma, busca promover o bem-comum ou bem-estar".²¹⁵ Teólogos como James Cochrane e Tinyiko Maluleke têm denunciado o caráter idealizado de tal concepção de esfera pública, assim como a conclusão nela baseada de que teologias da libertação, devido a seu caráter fortemente contestatório, não possuiriam as habilidades necessárias para adentrarem uma esfera pública democrática.²¹⁶ Neste trabalho, defendemos não apenas a possibilidade de conjugação das perspectivas pública e da libertação de teologia - como outros teólogos e teólogas já têm proposto ou implicitamente desenvolvido²¹⁷ - mas também a compatibilidade desse modelo com a teoria política de Habermas e, mais exatamente, a necessária relação entre discursos contestatórios e a constituição de uma esfera pública democrática. Com esse foco, introduzimos, como última parte deste capítulo introdutório ao contexto teórico desta tese,

²¹³ MALULEKE, 2011, p. 80: "While Habermas is important, it is rather Fanon, Du Bois, Said, Mbembe, Homi Bhabha, Biko and the rest who, for us, define the context for the south".

²¹⁴ Tal entendimento acerca do "público" da teologia pública é diferenciado por De Villiers de outras duas compreensões mais gerais e frequentes: público como denotação da vida em geral, em sociedade e no mundo, e público em referência a diferentes audiências às quais a teologia se dirige. DE VILLIERS, Etienne. Public Theology in the South African Context. *International Journal of Public Theology*, ano 5, n. 1, p. 5-22, 2011.

²¹⁵ SMIT, 2007d, p. 25: "[...] 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".

²¹⁶ Cf. COCHRANE, James R. Against the Grain: Responsible Public Theology in a Global Era. *International Journal of Public Theology*, ano 5, n. 1, p. 44-62, 2011. p. 44-62; MALULEKE, 2011, 79-89.

²¹⁷ Ver BUTTELLI, Felipe K. *E a luta continua*: propostas para uma teologia pública libertadora para o desenvolvimento construída em diálogo com a reflexão teológica sul-africana. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2013; JACOBSEN, Eneida. O aborto publicizado: rumo a uma teologia pública da libertação. In: SCHAPER, Valério; OLIVEIRA, Kathleen de; REBLIN, Iuri (Orgs.). *A teologia contemporânea na América Latina e no Caribe*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2008. p. 284-296; JACOBSEN, 2011, p. 111-115, 125-126; KOOPMAN, 2006, p. 209-222; BRUYNS, Clint Le. Responsabilidade libertadora para a transformação moral? Sobre o papel de movimentos sociais e suas implicações para a teologia pública na África do Sul hoje. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*: São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 85-105; SINNER, 2007, p. 338-363.

algumas noções centrais que caracterizam a teologia da libertação, assinalando semelhanças e diferenças entre os projetos emancipador de Habermas e libertador da teologia da libertação.

1.6 Emancipação e libertação

A teologia da libertação e a teoria política de Habermas possuem uma orientação teórica fundamental em comum, qual seja, a percepção do potencial de resistência e de transformação social inscrito na vida cotidiana. Apesar das nuances entre suas abordagens - também entre os próprios teólogos e teólogas da libertação - trata-se de uma mesma convicção acerca da possibilidade de mudança política "desde baixo", a partir da articulação social - comunicativa e associativa - das pessoas afetadas pelas debilidades da vida em sociedade. Representantes da teologia da libertação atribuem centralidade a concepções como "prática de libertação", "força histórica dos pobres", "igreja dos pobres" e "organização popular" enquanto pontos de partida não apenas para uma reflexão teológica libertadora, mas também para a própria transformação social e, por extensão, para a concretização de sinais do Reino anunciado por Jesus.²¹⁸ Enquanto "reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra",²¹⁹ conforme conhecida definição de Gutiérrez, a teologia intenta ajudar a "descobrir a significação dos acontecimentos históricos" e a contribuir para a radicalidade e lucidez do "compromisso libertador dos cristãos".²²⁰ Em última instância, a teologia da libertação tem em vista a realização do ser humano como "agente de seu próprio destino".²²¹ Em sua introdução à teologia da libertação, Leonardo Boff e Clodovis Boff, com uma definição similar, escrevem que fazer teologia da libertação significa "refletir a partir da prática, no interior do imenso esforço dos pobres com seus aliados, buscando inspirações na fé e no Evangelho para o compromisso contra a sua pobreza em favor da libertação integral de todo o ser humano e do ser humano todo".²²² Daí que a teologia - embora não o teólogo e a teóloga -

²¹⁸ ASSMANN, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme, 1973; BOFF, Clodovis. *Comunidades eclesiais de base e práticas de libertação*. Petrópolis: Vozes, 1980; BOFF, 1986; GUTIÉRREZ, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres: selección de trabajos*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1979; ROMERO, Oscar et al (Orgs.). *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*. San Salvador: UCA Editores, 1979.

²¹⁹ GUTIÉRREZ, 1971 p. 38.

²²⁰ GUTIÉRREZ, 1971, p. 37.

²²¹ GUTIÉRREZ, 1971, p. 52. Uma comparação entre o trabalho de Habermas e Gutiérrez que ressalta as similaridades entre os projetos de emancipação, de Habermas, e de libertação, de Gutiérrez, é oferecida por CAMPBELL, Margaret M. *Critical Theory and Liberation Theology: A Comparison of the Initial Work of Jürgen Habermas and Gustavo Gutierrez*. New York: P. Lang, 1999.

²²² BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 19-20.

possa ser descrita como "ato segundo", posterior à prática libertadora através da qual as pessoas cristãs experimentam o Deus solidário e atuante entre os pobres.²²³

A possibilidade de articulação das pessoas como "agentes de seu próprio destino" e não como meros destinatários de resoluções dos sistemas político e econômico é teorizada por Habermas por meio de sua concepção discursiva de democracia. O poder político legítimo é caracterizado como resultante de processos comunicativos de formação de consensos realizados por um amplo público, representante de muitas vozes e argumentos. Habermas fala, neste contexto, em uma "pressão" (*Druck*) exercida pelas pessoas afetadas pelos - e sensíveis aos - problemas e limitações da organização social da qual fazem parte. O autor descreve essa "pressão social" (*sozialer Druck*) como uma "pressão desde baixo" (*Druck von unten*)²²⁴ exercida pelos problemas (*Problemdruck*)²²⁵ e pelo sofrimento (*Leidensdruck*) inicialmente perceptível em "experiências pessoais de vida".²²⁶ Em alusão à organização de movimentos sociais e outras associações da sociedade civil e a canalização de fluxos comunicativos que estes operam do mundo da vida para a esfera pública, Habermas caracteriza essa pressão social como uma "pressão de uma esfera pública mobilizada sobre o sistema político".²²⁷ À esfera pública caberia, pois, a tarefa de reforçar, tematizar e dramatizar a pressão social proveniente do mundo da vida - ou, traduzindo-o para um vocabulário característico da teologia da libertação: proveniente da base, do povo oprimido, de sua práxis de libertação e das pessoas comprometidas com essa práxis, convertidas à causa das pessoas oprimidas - de modo a fazê-la incidir sobre o sistema político.

Analogamente à proposta de uma teologia e de uma organização social realizadas *a partir* das pessoas que sofrem,²²⁸ Habermas fala em um processo político e uma esfera

²²³ Cf. BOFF, Clodovis. Epistemología y método de la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990. p. 79-113. à p. 99-100; BOFF; BOFF, 1986, p. 37-38.

²²⁴ HABERMAS, 1961 (SÖ), p. 230.

²²⁵ HABERMAS, 1994 (FG), p. 435.

²²⁶ HABERMAS, 1994 (FG), p. 442: "persönliche Lebensfahrungen"

²²⁷ HABERMAS, 1994 (FG), p. 463: "[der] Druck einer mobilisierten Öffentlichkeit auf das politische System".

²²⁸ Assim as noções de "teologia a partir do reverso da história" (GUTIÉRREZ, 1979, p. 303-394, "teologia a partir do sofrimento do inocente" (GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: 1987 [1986]), "teologia a partir dos oprimidos" (BOFF; BOFF, 1986, p. 125), teologia "a partir das vítimas" (SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes, 2000 [1999]), "teologia desde o lugar do pobre" (BOFF, Leonardo. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1984) e sua "práxis de libertação" (ASSMANN, 1973; GUTIÉRREZ, 1979, p. 61-127). De acordo com Leonardo Boff, "a novidade reivindicada pela TdL é a de ser uma reflexão de fé a partir e no interior da prática de libertação". Não se trata de refletir sobre a libertação enquanto tema teórico, ele sublinha, mas sim de refletir sobre "a prática concreta da libertação feita pelos pobres e por seus aliados junto com os pobres". BOFF, 1984, p. 25.

pública formados *a partir* dos "contextos comunicacionais das *pessoas potencialmente atingidas*",²²⁹ a partir do mundo da vida, a partir da periferia do sistema político, onde se forma a pressão social para resoluções e mudanças políticas. Para que essa pressão seja efetiva em sua passagem da periferia para o centro do sistema político, por vezes se faz necessário o apoio de ações espetaculares, protestos em massa e campanhas prolongadas.²³⁰ A teologia da libertação, na América Latina, buscou ser parte desse apoio à pressão social contra relações econômicas desiguais, contra as ditaduras militares e contra a opressão de grupos marginalizados. Segundo Habermas, a pressão social reclama a resolução de problemas urgentes. Em consonância com preocupações centrais de teologias da libertação, Habermas cita entre os problemas levantados pela periferia do sistema político e que lograram constar entre os grandes temas das últimas décadas: problemas resultantes da ordem econômica mundial, ameaças ecológicas, questões feministas, desafios relativos à imigração e "o dramático e progressivo empobrecimento do Terceiro Mundo".²³¹

O surgimento da teologia da libertação está vinculado, no que diz respeito ao contexto social, às lutas populares por libertação, como dos movimentos por reforma agrária e por melhorias das condições trabalhistas;²³² em referência ao contexto teológico, aos desenvolvimentos na reflexão teológica e eclesial voltados para o diálogo entre a fé cristã e o mundo moderno;²³³ e, em relação ao contexto acadêmico mais amplo, a elaborações teóricas sobre o subdesenvolvimento latino-americano conforme desenvolvidas por sociólogos como Fernando H. Cardoso e Enzo Faletto²³⁴ e sobre perspectivas de transformação social como a da pedagogia do oprimido proposta por Paulo Freire.²³⁵ Os primeiros importantes escritos da teologia da libertação foram publicados a partir do final da década de 1960 e ao longo da década de 1970 por Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez, Hugo

²²⁹ HABERMAS, 1994 (FG), p. 441: "aus den Kommunikationszusammenhängen der *potentiell Betroffenen*".

²³⁰ Cf. HABERMAS, 1994 (FG), p. 460-461.

²³¹ HABERMAS, 1994 (FG), p. 460: "die dramatisch fortschreitende Verelendung der Dritten Welt".

²³² Como escreve José Regidor, a teologia da libertação "nasceu, divulgou-se e se consolidou numa fase histórica caracterizada pela vitalidade dos movimentos populares, no período das décadas de 60 e 70, comprometidos com a libertação das populações empobrecidas. Por isso, essa teologia se interessou mais pelas dimensões socioeconômicas e políticas, visando a libertação das mesmas populações". REGIDOR, José R. Libertação e alteridade: 25 anos de história da Teologia da Libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira - REB*, ano 57, n. 225, p. 118-138, 1997. à p. 122.

²³³ Leonardo Boff observa com relação à cristologia: "quer queiramos quer não, somos herdeiros das discussões cristológicas dos últimos decênios, embora a recepção de tal problemática seja feita dentro de um horizonte nosso de América Latina". BOFF, 1972, p. 60.

²³⁴ CARDOSO, Fernando H.; FALETTO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

²³⁵ FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967; FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974 [manuscrito de 1968].

Assmann, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo e Jon Sobrino.²³⁶ Nesse período já se encontram delineados os principais temas e ênfases da teologia da libertação: sua "opção preferencial pelos pobres"; a mediação socioanalítica dada, em um primeiro momento, pela teoria da dependência; a compreensão de teologia como "ato segundo" posterior ao comprometimento com a prática de libertação das pessoas oprimidas; e a ênfase em uma cristologia "a partir de baixo", ou seja, a partir do Jesus histórico.

Enquanto princípio ético, a opção pelos pobres representa a indignação frente à situação de pobreza vivenciada por uma grande parcela da população e o comprometimento pela sua superação. Enquanto princípio metodológico, a opção pelos pobres é refletida no desenvolvimento de uma teologia "a partir do pobre", desde sua experiência de pobreza, de maneira que a questão da pobreza se torna o grande tema unificador da teologia da libertação. Enquanto princípio propriamente teológico, a opção pelos pobres apresenta-se como a fé de que Deus se revela nas pessoas pobres, o que é entendido como central para a fé cristã desde as suas origens. Como escreve Clodovis Boff, "a opção pelos pobres, que *funda* a Teologia da Libertação, é ela mesma *fundada* nas bases mesmas da fé, dando-se assim uma espécie de *reductio ad principium*".²³⁷ A experiência espiritual de Deus no pobre é concomitantemente a fonte geradora da teologia da libertação²³⁸ e, embora frequentemente esquecido, o conteúdo da fé-práxis que funda toda a tradição cristã. A opção pelos pobres constitui, assim, uma opção eminentemente teocêntrica.²³⁹

Desde sua opção pelas pessoas pobres, a teologia da libertação propôs a releitura de conteúdos centrais da tradição cristã: ressaltou-se o caráter salvífico de libertações históricas e a compreensão de que a fé testemunhada tanto no Antigo quanto no novo Testamento é, fundamentalmente, a fé em um Deus libertador. A teologia da libertação concretiza-se, portanto, não apenas como reflexão crítica sobre as vítimas da história e sua práxis de libertação à luz da tradição cristã, mas também como reflexão crítica sobre a tradição cristã à luz dessas mesmas vítimas, seu sofrimento, sua resistência e suas lutas. Como insiste Jon

²³⁶ ALVES, 1969; GUTIÉRREZ, 1971; ASSMANN, 1973; BOFF, 1972; SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978 [1975]; SOBRINO, 1976.

²³⁷ BOFF, Clodovis. Retorno à arché da Teologia. In: SUSIN, Luiz C. (Org.). *Sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 145-187. à p. 174.

²³⁸ "Importa não esquecer que a 'opção pelos pobres' nasceu de uma experiência espiritual (Deus no pobre), aí se alimentou, daí tirou sua força secreta e para aí deve continuamente voltar, a fim de se revitalizar". BOFF, Clodovis. *Perspectivas da experiência religiosa para o novo milênio*. In: ANJOS, Márcio F. dos (Org.). *Sob o fogo do espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 303-344. à p. 334.

²³⁹ Cf. introdução de Gutiérrez à nova edição de *Teología de la liberación*, de 1986; GUTIÉRREZ, Gustavo. Pobres y opción fundamental. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990. p. 303-321. à p. 308-310; BOFF, 2000, p. 174-177.

Sobrino, a teologia necessita recordar-se constantemente da relação essencial existente entre Deus e as vítimas, permitindo que elas operem como perspectiva de sua reflexão, trazendo suspeitas, perguntas e novas luzes. Trata-se, em última instância, de um ato de responsabilidade: "quando mantemos as vítimas no centro da teologia, não queremos ser obsoletos, obstinados, nem masoquistas impenitentes. Queremos ser honestos para com a realidade e responsáveis diante dela".²⁴⁰

O comprometimento com as pessoas pobres e - de maneira mais ampla - com todas as pessoas que sofrem opressão é justificado com base na "universalidade do amor de Deus" que, por não excluir ninguém, tem "predileção pelos últimos da história",²⁴¹ pelos mais fracos e maltratados. É esse amor universal que compele as pessoas cristãs a privilegiarem aqueles que mais necessitam. Toda teologia privilegia determinado lugar social a partir do qual realiza sua reflexão. Leonardo Boff escreve que mesmo aquelas que se pretendem universais são feitas a partir de um lugar predominante. Quando ela é feita a partir da universidade, por exemplo, ela ressalta elementos como a sistematicidade e a academicidade de sua reflexão. Quando, como no caso da teologia da libertação, ela é elaborada junto com as pessoas pobres, em solidariedade com sua causa, "do lugar social dos oprimidos", a teologia ressalta "a dimensão pública e social da fé cristã",²⁴² mostrando-se atenta à dimensão estrutural das injustiças sociais e ao caráter processual de todo engajamento por libertação. Tal pensamento teológico é elaborado com vistas à libertação das pessoas oprimidas e se apropria de categorias analíticas para a interpretação histórico-estrutural da pobreza.

Motivada pelo seu comprometimento com as pessoas pobres, a teologia da libertação realiza três mediações: a socioanalítica, a hermenêutica e a prático-pastoral. Essas mediações correspondem ao que é conhecido como o método ver-julgar-agir. A *mediação sócio-analítica* refere-se à leitura da realidade social das pessoas pobres com o auxílio das ciências sociais. Busca-se optar por aquelas análises que melhor exponham os mecanismos geradores da pobreza e que apontem para meios eficazes para uma libertação integral do ser humano. Especialmente nas primeiras duas décadas da teologia da libertação, privilegiou-se uma tradição crítico-revolucionária marxista para a análise da sociedade por mostrar-se como a que "mais pertinentemente descobre os mecanismos geradores das injustiças, que oferece meios aptos para conseguir superá-los e favorece ao máximo possível a ideia de fraternidade e

²⁴⁰ SOBRINO, 2000, p. 19.

²⁴¹ GUTIÉRREZ, 1990, p. 208.

²⁴² BOFF, Leonardo. *A fé na periferia do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 23.

participação".²⁴³ A *mediação hermenêutica* corresponde à interpretação teológica da leitura socioanalítica à luz da fé cristã conforme testemunhada nas Escrituras, na tradição eclesial, bem como na práxis contemporânea das pessoas cristãs. Face à realidade social, aponta-se para o valor salvífico de concretizações históricas de libertação, discernindo-se entre relações pecaminosas de opressão e projetos que antecipam o reino de Deus historicamente. Como escreve João Batista Libanio, "o horizonte hermenêutico teológico é perceber as estruturas crísticas da história, da realidade social como presença libertária de Deus, no meio dessa cidade humana, onde o pecado pessoal e social ainda ocupa enorme espaço".²⁴⁴ Em relação à Bíblia e à tradição teológica, propõe-se uma leitura crítico-libertadora: a teologia europeia universalizante e acrítica quanto a seu contexto histórico é reconstruída, ressaltando-se o caráter sociopolítico libertador que sempre foi decisivo para a fé cristã: "assume-se a categoria da linguagem sócio-analítica e histórico-filosófica e transfere-se seu conteúdo-base para o horizonte da Revelação, da fé, dando-lhe uma significação nova, original, única, teológica".²⁴⁵ Finalmente, a *mediação prático-pastoral* diz respeito à apresentação de propostas de ação consonantes com as urgências e possibilidades da situação para a efetivação do processo de libertação. Objetivo final de toda reflexão teológica é, portanto, o de apresentar sugestões pastorais para a práxis da fé.²⁴⁶

Ao unir a perspectiva de sofrimento das vítimas e a possibilidade da transformação com análises sociológicas sobre as causas da desigualdade, a teologia da libertação conjuga tanto o que Habermas denomina de análise de mundo da vida - realizada desde a perspectiva das pessoas afetadas e de suas interpretações da situação - quanto a análise sistêmica - realizada desde a perspectiva de um observador externo, revelando mecanismos não acessíveis de maneira intuitiva e imediata aos participantes da situação. Afirma-se, por um lado, o potencial de resistência e transformação entre as pessoas vítimas de opressão e, por outro, a existência de estruturas sistêmicas - mecanismos políticos e econômicos - geradores da opressão. O sistema, mediante o que Habermas denomina de lógica do agir estratégico, tende a inibir o potencial de resistência do mundo da vida, manipulando informações e dificultando avaliações esclarecidas dos problemas em questão. Em tal contexto, requer-se um

²⁴³ BOFF, 1978, p. 22.

²⁴⁴ LIBANIO, João Batista. *Teologia da Libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987. p. 149.

²⁴⁵ LIBANIO, 1987, p. 149.

²⁴⁶ Para uma exposição das três "mediações" ou "momentos" da teologia da libertação: BOFF, 1990, p. 99-113; BOFF; BOFF, 1986, p. 37-63; LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*: perfil, enfoques, tarefas. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996. p. 174-186.

trabalho de "conscientização"²⁴⁷ acerca das fontes da opressão. A conscientização visa tornar inteligíveis as experiências particulares de sofrimento dentro da totalidade de uma organização social em um momento histórico determinado. Como afirma Paulo Freire, a conscientização ocorre quando um fato do qual tomamos consciência é colocado de maneira crítica "num sistema de relações", "dentro da totalidade em que se deu",²⁴⁸ em relação ao mundo do trabalho, dos produtos, das ideias, dos mitos, da ciência, da história. Para Freire, esse processo apenas é possível à medida que sujeitos cognoscentes se desafiam mutuamente à criticidade. O conceito de conscientização pressupõe, portanto, a intersubjetividade do conhecimento contra um paradigma solipsista da razão. A dialogicidade, escreve Freire, constitui a "essência da educação como prática da liberdade".²⁴⁹

A tarefa da conscientização tem como alvo um estado de autonomia do sujeito, livre de relações de dependência e de formas ilegítimas de poder. Enquanto capacidade de autogoverno, a autonomia caracteriza uma dimensão fundamental dos conceitos de libertação e de emancipação, conforme apresentados, respectivamente, na teologia da libertação e na teoria política de Habermas. O berço semântico do termo libertação na teologia da libertação está associado à teoria da dependência. Contra uma concepção evolucionista de desenvolvimento que pressupunha um processo de modernização unilinear pelo qual os países subdesenvolvidos eventualmente alcançariam o atual estágio tecnológico dos países desenvolvidos, mostrou-se haver, internamente, uma multiplicidade de forças favoráveis e contrárias à modernização e, externamente, relações de dependência entre centro e periferia no plano global. O subdesenvolvimento não constituiria uma fase a ser superada por meio da reprodução de estratégias de desenvolvimento dos países ricos, uma vez que ela é resultado da dinâmica da economia capitalista: ao permitir o enriquecimento desses países, o capitalismo

²⁴⁷ O uso desse conceito está em geral associado ao pensamento pedagógico de Paulo Freire, que compreende a conscientização como um processo conjunto - não isolado ou unilateral - contínuo de leitura crítica transformadora do mundo através de relações dialógicas - não bancárias - de construção do conhecimento. Contra uma concepção de conscientização como processo imposto por um grupo sobre outro, Freire defende que "o conhecimento se constitui nas relações ser humano-mundo, relações de transformação, e se aperfeiçoa na problematização crítica destas relações. [...] Isto demanda um esforço [...] de conscientização que, bem realizado, permite aos indivíduos se apropriarem criticamente da posição que ocupam com os demais no mundo. Esta apropriação crítica os impulsiona a assumir o verdadeiro papel que lhes cabe como seres humanos. O de serem sujeitos da transformação do mundo, com a qual se humanizam". FREIRE, Paulo. *Extensão ou Comunicação?* 11. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001 [1971]. p. 36. Freire ressalta diversas formas de percepção do mundo, no mundo e com outros no mundo que integram o processo de conscientização: "a consciência do mundo que implica a consciência de mim no mundo, com ele e com os outros, que implica também a nossa capacidade de perceber o mundo, de compreendê-lo, não se reduz a uma experiência racionalista. E com uma totalidade - razão, sentimentos, emoções, desejos -, que meu corpo consciente do mundo e de mim capta o mundo a que se intenciona". FREIRE, Paulo. *À sombra desta mangueira*. São Paulo: Olho D'água, 1995. p. 75-76.

²⁴⁸ FREIRE, 2001 [1971], p. 77.

²⁴⁹ FREIRE, 1974, p. 89-141.

gera, ao mesmo tempo, o empobrecimento de outros. Essa rede de dependência estende-se entre as próprias populações dominadas, tendo suas culturas condicionadas para continuarem em estado de dependência. A categoria "libertação", a partir dessa interpretação fornecida pela teoria da dependência, é empregada como correlato oposto à "dependência". Por meio da conscientização a respeito das relações econômicas que geram o subdesenvolvimento, a teologia da libertação propunha-se a inspirar uma "práxis libertadora" capaz de "provocar uma ruptura com o sistema de dependência e criar condições para que os países sejam agentes e produtores de seu próprio destino".²⁵⁰

O termo libertação compreende, de acordo com João Batista Libanio, o sentido-base de um movimento da opressão para a liberdade, uma "passagem de uma para a outra".²⁵¹ Esse sentido-base adquire sentidos específicos diversos, como fazer-se livre de um mundo objetivo de erros e vícios, fazer-se livre de entraves pessoais subjetivos e fazer-se livre de estruturas sociais opressivas. Libanio observa que o uso inicial do termo libertação na teologia da libertação ocorreu, embora não exclusivamente, no horizonte hermenêutico do terceiro sentido de libertação, o de fazer-se livre de estruturas sociais opressoras. Leonardo Boff e Clodovis Boff escrevem, nessa linha, que "a libertação é a *emancipação social dos oprimidos*", o que significa, concretamente, a superação do sistema capitalista em direção a "uma sociedade de tipo socialista"²⁵² em que a distinção brutal entre aqueles que possuem os meios de produção e aqueles que fornecem sua força de trabalho foi superada. No interior do horizonte econômico-político da compreensão de libertação, a teologia realizou, no decorrer dos anos, um "deslocamento semântico". O deslocamento ocorreu, segundo Libanio, a partir de uma questão de ordem histórica e de antropologia filosófica: poderiam as categorias dependência-opressão e independência-libertação ser utilizadas como chave de leitura para toda a história humana em seu contínuo processo de busca por libertação em situações diversas de opressão? Com uma resposta positiva a essa pergunta, o termo deixou de ser caracterizado apenas em seu sentido econômico e político, passando a ser entendido como processo contínuo no decorrer da história e em âmbitos diversos da vida humana como o meio familiar, ideológico, simbólico, político e econômico.²⁵³ Com essa ampliação semântica, também as teologias feminista, negra e indígena, à medida que estão comprometidas com a

²⁵⁰ BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 17.

²⁵¹ LIBANIO, 1987, p. 146.

²⁵² BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 113.

²⁵³ Cf. LIBANIO, 1987, p. 147-148.

superação de relações de opressão, puderam ser caracterizadas como teologias da libertação.²⁵⁴

Habermas caracteriza o feminismo, o multiculturalismo e a luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo como "movimentos de emancipação" cujo parentesco encontra-se em que "as mulheres, as minorias étnicas e culturais, assim como nações e culturas oferecem resistência contra a opressão, a marginalização e o menosprezo, lutando pelo reconhecimento de suas identidades coletivas"²⁵⁵ em contextos culturais e políticos hegemônicos. Embora os objetivos políticos desses movimentos situem-se, em primeira linha, em uma perspectiva cultural, Habermas observa que sempre estão também em jogo desigualdades de ordem econômica e relações de dependência de natureza política. A ideia de uma "sociedade justa", a qual "implica a promessa de emancipação e de dignidade humana",²⁵⁶ necessita, para sua concretização, de uma justiça distributiva pela qual as chances de vida geradas socialmente - como, por exemplo, direitos materiais e de tratamento - sejam distribuídas de maneira simétrica. O aspecto distributivo da igualdade resulta de um sentido universalista do direito que reconhece todos os membros de sua comunidade jurídica como livres e iguais: nela, "*ninguém* é livre enquanto a liberdade de um tiver que ser adquirida com a opressão de um outro".²⁵⁷ Essa distribuição equitativa não pode, no entanto, ser entendida como bens que pudessem ser consumidos pelos indivíduos, pois direitos apenas são gozados através de seu exercício. A autodeterminação política constitui-se através do exercício de direitos deduzidos de normas produzidas legitimamente, Habermas salienta. "Por isso, a distribuição equitativa de direitos subjetivos não pode ser dissociada daquela autonomia pública que os cidadãos, à medida que participam da prática da legislação, apenas podem exercer em conjunto".²⁵⁸ A autonomia constituída através da participação política é algo para o que os "movimentos de emancipação", em sua luta pela "universalização dos direitos dos cidadãos",²⁵⁹ têm contribuído amplamente. Esses grupos não apenas têm se afirmado como

²⁵⁴ Ver TAMAYO ACOSTA, Juan J. Teologias da libertação. In: FLORISTÁN SAMANES, Cassiano; TAMAYO ACOSTA, Juan J. (Orgs.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 820-827.

²⁵⁵ HABERMAS, 1996 (EA), p. 246. "[...] Frauen, ethnische und kulturelle Minderheiten sowie Nationen und Kulturen [setzen sich zur Wehr] gegen Unterdrückung, Marginalisierung, Mißachtung und dabei [kämpfen] um die Anerkennung kollektiver Identitäten".

²⁵⁶ HABERMAS, 1994 (EA), p. 504: "Mit der Idee einer gerechten Gesellschaft verbindet sich das Versprechen von Emanzipation und Menschenwürde".

²⁵⁷ HABERMAS, 1994 (EA), p. 505: "[...] *Niemand* [ist] frei, solange die Freiheit des einen mit der Unterdrückung eines anderen erkaufte werden muß".

²⁵⁸ HABERMAS, 1994 (EA), p. 505: "Deshalb läßt sich die Gleichverteilung subjektiver Rechte nicht von jener öffentlichen Autonomie ablösen, die die Staatsbürger, indem sie an der Praxis der Gesetzgebung teilnehmen, nur gemeinsam ausüben können".

²⁵⁹ HABERMAS, 1990 (SÖ), p. 19: "Universalisierung von Bürgerrechten".

destinatários de resoluções do sistema político, mas também como co-legisladores democráticos que têm exigido políticas mais inclusivas. Sua emancipação diz respeito, portanto, não apenas a uma justiça distributiva igualitária, mas também à participação ativa e inclusiva no exercício da autodeterminação política.²⁶⁰

A relação entre igualdade, autonomia e participação tem sido igualmente ressaltada por muitos teólogos e teólogas da libertação ao caracterizarem o conceito de libertação em referência a diversos âmbitos como o político, o econômico, o pedagógico, o étnico-racial, o cultural. Trata-se, resalta Leonardo Boff, de uma libertação integral, do ser humano como um todo e de todos os seres humanos: ela é integral à medida que compreende a libertação "de todas as dimensões oprimidas da vida humana (pessoal e social) sem exclusão de ser humano algum", incluindo "[...] as instâncias econômica (libertação da pobreza real), política (libertação das opressões sociais e gestação de um ser humano novo) e religiosa (libertação do pecado, *recriação* do ser humano e sua total realização em Deus)".²⁶¹ A dimensão política está relacionada, nessa passagem, com a possibilidade da criação do novo ser humano. Inventar o novo é fazer política. O "novo ser humano" surge do processo de superação de relações de opressão: assumindo-se como ator ativo de sua própria história, ele participa de e contribui para novas relações pautadas na igualdade, na solidariedade, na partilha e no exercício livre e construtivo da criatividade humana.²⁶² O novo ser humano, o ser humano liberto, não é oprimido nem opressor.²⁶³ Ele cultiva virtudes como a solidariedade, a criticidade, o comprometimento, a liberdade, a jovialidade, a contemplação e a utopia.²⁶⁴ Como Gutiérrez já afirmava em sua *Teologia da libertação*, a libertação tem em vista a "libertação de tudo aquilo que limita ou impede ao ser humano a realização de si mesmo, de tudo aquilo que trava o aceso a – ou o exercício de – sua liberdade".²⁶⁵ Esse processo de libertação que inclui, por um lado, a superação de todo tipo de servidão e, por outro, a criação

²⁶⁰ Em Habermas, a noção de emancipação está ligada tanto à razão técnica da reprodução material quanto à razão prática da interação comunicativa. Como esclarece Luiz B. L. Araújo, a libertação da fome e da miséria é necessária, mas ela não coincide com a libertação de toda servidão e humilhação. "O progresso técnico e científico não conduz inevitavelmente à emancipação humana", motivo pelo qual a evolução do trabalho precisa estar submetida a acordos e valores da interação humana mediante a comunicação. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 32-33.

²⁶¹ BOFF, Leonardo. *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale das lágrimas à terra prometida*. Rio de Janeiro: CODECRI, 1980. p. 187.

²⁶² Teologicamente, o novo ser humano é entendido como realização de liberdade cuja plenitude foi alcançada por Cristo. Para Sobrino, "toda cristologia vive de um pressuposto implícito de que Cristo seja a afirmação do ser humano enquanto plenifica as possibilidades do homem natural ou de que seja afirmação do homem enquanto o critica, a fim de que desta crítica surja o novo ser humano". SOBRINO, 1976, p. 300.

²⁶³ Cf. FREIRE, 1974, p. 33-34.

²⁶⁴ Cf. BOFF; BOFF, 1986, p. 129-132.

²⁶⁵ GUTIÉRREZ, 1971, p. 52-53.

de uma nova sociedade em que as pessoas possam ser sujeitos ativos de suas decisões, deve ser visto como permanente: sempre aberto a concretizações históricas que melhor correspondam à liberdade e ao exercício da solidariedade e da criatividade humana.

A partir dessa breve exposição, é possível identificar importantes pontos de encontro entre os conceitos de emancipação da teoria política de Habermas e o de libertação da teologia da libertação. A emancipação e a libertação operam para ambas como um horizonte crítico para a avaliação de estruturas de opressão no presente: qualquer relação política, econômica, cultural, racial e de gênero marcada pela dominação de uns sobre outros, pela impossibilidade de intercâmbios sociais livres e igualitários, pelo ocultamento de intenções e informações relevantes para as pessoas envolvidas pode ser vista, a partir desse horizonte crítico, como empecilho para a concretização do ideal emancipativo-libertador. Esse ideal é entendido como determinado por relações pautadas na igualdade, no exercício da autonomia e na participação política de todos os grupos da sociedade. As pessoas a serem privilegiadas em situações concretas são aquelas mais diretamente afetadas pelos problemas frente aos quais se anseia por emancipação e libertação. Habermas e teólogos da libertação enfatizam a partir de diferentes enfoques que o processo emancipativo-libertador tem início junto à prática cotidiana de resistência daqueles que sofrem os efeitos de intercâmbios econômicos injustos, de estruturas políticas excludentes, de relações hierárquicas de gênero, de condições trabalhistas anti-humanas, de heranças colonialistas anti-democráticas. A diferença fundamental de suas abordagens está na centralidade atribuída à materialidade da vida pela teologia da libertação e à prática comunicativa pela teoria de Habermas. Libertação e comunicação não são, certamente, perspectivas que se excluem,²⁶⁶ mas elas marcam ênfases teóricas distintas a serem cotejadas nesse diálogo entre a teologia e a teoria política de Habermas.

1.7 Conclusões: Habermas, teologia e política

Este primeiro capítulo teve o intuito de introduzir o leitor e a leitora ao contexto teórico a partir do qual se realiza o diálogo entre a teoria política de Habermas e a teologia contemporânea, esta em referência especialmente à teologia pública e à teologia da libertação. Procurou-se resgatar a natureza dialógica do trabalho já neste capítulo introdutório, intercalando, especialmente quando relevante para temas desenvolvidos nos capítulos

²⁶⁶ Cf. LIBANIO; MURAD, 1996, p. 326-327.

subsequentes, questões do pensamento de Habermas com temas e leituras análogas na teologia. Mais do que as diferenças, priorizou-se a similaridade temática que perpassa o pensamento de Habermas e as teologias pública e da libertação. Essa opção metodológica foi realizada com base no pressuposto de que quanto maior o horizonte consensual sobre o qual o diálogo está assentado, tanto maior a possibilidade de encontrar respostas para aquelas questões em que há dissenso. O resgate dessas similaridades de modo algum exigiu algum tipo de interpretação excessiva dos textos: há muitas preocupações e perspectivas comuns - mais, certamente, do que se pôde aqui explicitar.

O pensamento de Habermas foi apresentado a partir dos principais temas com os quais o autor se ocupou ao longo de seu percurso teórico: técnica e ciência em sua relação com diferentes formas de interesse; o quadro teórico da ação comunicativa em contraposição à ação estratégica; e temas de teoria política como direito e religião. A teologia pública e a teologia da libertação, correntes teológicas com as quais nos ocuparemos mais extensivamente ao longo do trabalho, foram apresentadas a partir de seus principais representantes, temas e opções metodológicas. O parentesco dessas teologias com a teoria política de Habermas encontra-se, especialmente, a) no resgate de expressões da vida cotidiana enquanto fundamento de uma vida política renovada; b) na problemática da presença de vozes religiosas na esfera pública e sua possível contribuição para um processo político democrático; e c) em uma orientação emancipativo-libertadora que fornece categorias críticas para a avaliação de estruturas sociais no presente e para a proposição de alternativas futuras. Esses três pontos podem ser relacionados a três conceitos fundamentais da teoria política de Habermas: o conceito de mundo da vida no que diz respeito à ação comunicativa da vida cotidiana; o de esfera pública em relação ao diálogo entre a diversidade de vozes em uma sociedade; e o de sistema político em se tratando do delineamento de formas de organização que assegurem o exercício da autonomia política.

Nos dois capítulos que seguem, o diálogo entre Habermas e a teologia é aprofundado a partir dos conceitos de mundo da vida e esfera pública. Base para a legitimidade da política, o mundo da vida pode ser apresentado como correlato de noções caras à teologia contemporânea, como realidade, cotidiano e práxis de libertação. Sempre que a realidade e o cotidiano são descritos não apenas como organizações mecânicas orientadas para fins específicos, mas como dimensões da vida humana permeadas por visões de mundo, saberes acumulados pela cultura, normas e valores, está-se fazendo referência ao mundo da vida enquanto horizonte de sentidos reproduzidos intersubjetivamente através da prática

comunicativa cotidiana. O mundo da vida apenas é possível em meio a situações concretas de vida, junto a uma realidade histórica e contextual de reprodução da vida humana tanto em sua dimensão material quanto simbólica. Reserva de sentidos para a leitura da própria realidade, o mundo da vida apresenta-se como o necessário ponto de partida de um processo político gestado a partir da competência comunicativa de sujeitos capazes de ação, capazes de levar a efeito uma prática de libertação orientada para o desenvolvimento da autonomia política de todo o corpo político em igualdade e solidariedade face às ameaças apresentadas pela integração de tipo sistêmico.

2 MUNDO DA VIDA E AÇÃO COMUNICATIVA

O ser humano constitui-se relacionalmente. Sua existência se dá social, histórica e linguisticamente. Não apenas a vida em comunidade, mas também a existência individual é permeada por valores, costumes e usos linguísticos socialmente partilhados. Mesmo o pensamento é, em certo sentido, sempre social, pois é impossível sem um pano de fundo de significados já existentes e conhecidos a outras pessoas. Na teologia, a compreensão do caráter social de todo pensamento levou, especialmente a partir da segunda metade do século XX, ao reconhecimento de que o contexto histórico influencia substancialmente - e não apenas formalmente - conclusões teológicas. Como frequentemente ressaltado pela teologia da libertação, também aquelas teologias com presunção de neutralidade e universalidade são realizadas a partir de um lugar social predominante que modela não apenas as perguntas consideradas relevantes para a reflexão teológica, mas também as respostas oferecidas. O conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*) resgata essa dimensão intersubjetiva do humano, descrevendo aquele âmbito de relações cotidianas anterior à elaboração científica e à produção tecnológica. O mundo da vida diz respeito ao horizonte de sentido partilhado que permite a falante e ouvinte dialogarem e se colocarem de acordo sobre algo. Habermas define o mundo da vida como "um pano de fundo holístico intuitivamente conhecido, aproblemático e indecomponível"²⁶⁷ que forma o horizonte no qual falante e ouvinte se põem de acordo sobre algo no mundo dos fatos, das normas ou mesmo das vivências subjetivas. Como "horizonte no qual os agentes comunicativos 'já sempre' se movem",²⁶⁸ o mundo da vida representa, segundo Habermas, o "pano de fundo da ação comunicativa".²⁶⁹ Diferentemente do nível da produção científico-tecnológica, Habermas insiste que o tipo de ação predominante nesse âmbito não é instrumental, e sim comunicativo: orientado ao entendimento e à coordenação de planos de ação com base em acordos mútuos - do que deriva seu caráter eminentemente político.

De acordo com a reconstrução histórica oferecida por Rüdiger Welter, o conceito de mundo da vida surge em conexão com os desenvolvimentos da filosofia do século XIX e início do século XX, quando a percepção cristã de mundo como criação divina cede lugar à

²⁶⁷ HABERMAS, 1985 (DM), p. 348: "ein intuitiv gewußter, unproblematischer und unzerlegbarer holistischer Hintergrund".

²⁶⁸ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 182: "Horizont, in dem sich die kommunikativ Handelnden 'immer schon' bewegen".

²⁶⁹ HABERMAS, 1984 (VTKH), p. 593: "Hintergrund kommunikativen Handelns".

compreensão da existência humana como fundamentalmente histórica, linguística e social.²⁷⁰ Segundo Welter, o termo foi cunhado por Georg Simmel em *A religião*. Nesse escrito de 1912,²⁷¹ Simmel descreve a religião como uma visão de mundo totalizante. Seu sistema, observa o autor, parece não ser afetado pelo fato de que sua pureza apenas eventualmente é completamente respeitada pelas pessoas em sua vida. A lógica religiosa constrói conceitos, legítimas evidências, transmite valores, integrando todos os âmbitos da vida em seu sistema e excluindo lógicas diferentes. Para Simmel, a dificuldade mais comum e dificilmente evitável da religião consiste em que ela parte de reivindicações da alma que pouco têm a ver com as coisas da empiria ou com critérios acessíveis ao entendimento e, não obstante, não constrói "um mundo da vida autônomo" (*eine autonome Lebenswelt*). A consequência, segundo Simmel, está em que suas afirmações sobre este e aquele mundo caem inevitavelmente em contradição com padrões da intelectualidade, os quais possuem uma origem bem diferente. Em outras palavras, Simmel está chamando atenção para o fato de que a religião não estaria sendo capaz de acompanhar as transformações realizadas pelo intelecto humano, continuando a afirmar uma visão de mundo totalizadora e impermeável a critérios comuns do entendimento.

Edmund Husserl encarregar-se-ia por desenvolver de maneira sistemática o conceito de mundo da vida. Seus trabalhos influenciaram autores como Martin Heidegger, na filosofia, e Alfred Schütz, na sociologia. Em seu projeto filosófico de "volta às coisas mesmas" (*zu den Sachen selbst*), isto é, aos fenômenos tais como se apresentam à consciência sem a mediação de pressuposições científicas, o mundo da vida - a dimensão da apreensão subjetiva dos fenômenos - é apresentado como ponto de partida para toda reflexão teórica. Husserl define o mundo da vida como "o mundo espaço-temporal das coisas, tais como nós as experienciamos em nossa vida pré- e extra-científica [...]".²⁷² Husserl observa que nós nos apercebemos da existência desse horizonte de sentido imediato quando entramos em contato com comunidades humanas com verdades comuns bem diferentes das nossas. O mundo da vida constitui, portanto, "[...] o mais conhecido, o já sempre óbvio em toda a vida humana, em sua [do

²⁷⁰ Cf. WELTER, Rüdiger. *Der Begriff der Lebenswelt: Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*. München: Wilhelm Fink, 1986.

²⁷¹ O termo não consta na primeira edição do escrito, de 1906, porém em: SIMMEL, Georg. *Die Religion*. 2. ed. Frankfurt: Rütten & Loening, 1912. Texto disponível em: <http://www.digbib.org/Georg_Simmel_1858/Die_Religion>. Acesso em: 22 maio 2014.

²⁷² HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hamburg: Meiner, 2012 [1936]. p. 150: "[...] die raumzeitliche Welt der Dinge, so wie wir sie in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben erfahren [...]".

mundo da vida] tipicidade já sempre conhecido por nós através da experiência".²⁷³ Para Husserl, o paradigma cientificista moderno, ao reduzir o saber à esfera técnico-científica, ignora a dimensão histórico-cultural do mundo da vida como meio de compreensão da realidade, embora ela esteja na origem de toda ciência. Resgatar a dimensão do mundo da vida significa, nesse contexto, restituir ao pensamento teórico-científico seu terreno originário.

A oposição husserliana entre o mundo da vida cotidiana e o mundo da ciência continua determinante em estudos sobre o mundo da vida,²⁷⁴ também na teoria da ação comunicativa de Habermas. Ainda que o mundo da vida cotidiana não esteja isento de complexidades de ordem econômica e técnico-científica, o conceito permite a diferenciação entre a compreensibilidade imediata de mundo que marca a vida cotidiana, de um lado, e visões científicas de mundo, de outro. A filosofia, defende Habermas, deve permanecer consciente de sua dependência do mundo da vida, não se afirmando imperialmente contra ela. Ao mesmo tempo, no entanto, ela pode colocar sua voz crítico-científica à disposição do mundo da vida, de maneira que este não subsuma em descrições sociológicas a seu respeito, mas possa contestá-las ou responder por elas. Ao situar o conceito no marco de uma teoria da ação comunicativa, Habermas afirma a centralidade do *medium* linguístico para a reprodução dos elementos constitutivos do mundo da vida. Trata-se de uma abordagem distinta da orientação fenomenológica de Husserl, quem, segundo Habermas, embora perceba a intersubjetividade constitutiva do mundo da vida, não é capaz de transcender a perspectiva de um eu transcendental, única fonte disponível para o estudo fenomenológico.²⁷⁵ Ao enfatizar a dimensão comunicativa da interação cotidiana, Habermas explicita a intersubjetividade linguística característica do mundo da vida e, por extensão, seu potencial político, tornando viável o emprego do conceito em estudos de caráter empírico.

Enquanto pano de fundo da comunicação e das experiências cotidianas, o mundo da vida forma um horizonte consensual não tematizado, embora sempre pressuposto na prática do entendimento mútuo. A indispensabilidade do mundo da vida para o processo político-democrático situa-se, seguindo a teoria política de Habermas, na possibilidade que ele oferece para a fundação de acordos legítimos. A democracia, enquanto forma de dominação consentida, necessita do consenso da comunidade política. Em sociedades altamente

²⁷³ HUSSERL, 2012 [1936], p. 133: "[...] das Allerbekannteste, das in allem menschlichen Leben immer schon Selbstverständliche, in ihrer Typik immer schon durch Erfahrung uns vertraut".

²⁷⁴ Cf. WELTER, 1986, p. 77-78.

²⁷⁵ Cf. HABERMAS, 1991 (TK), p. 34-48; HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 196-198.

pluralizadas, a busca por consensos através do diálogo público seria uma tarefa desde sempre fadada ao fracasso não existisse entre os membros dessa comunidade algum horizonte de sentido partilhado. Daí a centralidade desse conceito para a teoria política de Habermas. Do mundo da vida provêm, segundo o autor, os fluxos comunicativos para um sistema democrático de governo. Ainda que o processo de formação da vontade política a partir das demandas e posicionamentos que têm origem junto ao mundo da vida encontre-se sob a ameaça constante de imperativos econômicos e da política institucionalizada, a comunicação cotidiana possui um potencial crítico-democrático que nunca é completamente anulado pelo poder. Explicitar esse potencial emancipativo do mundo da vida em diálogo com a teoria de Habermas e a teologia constituiu o objetivo principal deste capítulo.

Busca-se situar o uso e a importância do conceito de mundo da vida no marco da teoria comunicativa de Habermas (2.1), de maneira a resgatar a função da linguagem na reprodução do mundo da vida (2.2), seu potencial crítico-transformador conforme enfatizado na teologia da libertação (2.3) e a possibilidade de geração de fontes discursivas para a vida política, esta que encontra em formas de organização não-comunicativas sua maior ameaça (2.4). O conceito de mundo da vida é reconstruído especialmente a partir da *Teoria da ação comunicativa* de Habermas, obra na qual o conceito é mais sistematicamente trabalhado. Do lado da teologia, privilegia-se como parceira de diálogo neste capítulo a teologia da libertação. Desde a perspectiva temática do mundo da vida, essa escolha está amparada em três razões principais: a) o surgimento da teologia da libertação pode ser diretamente associado às experiências, discursos e mobilizações provenientes do mundo da vida em determinado momento histórico (2.3); b) a teologia da libertação assume esse vínculo com o mundo da vida como algo indispensável, tornando-o imperativo teológico e critério para a própria relevância da teologia (2.3 e 2.5); c) as principais ameaças ao mundo da vida são estudadas desde um ponto de vista sistêmico - com ênfase para o sistema econômico e político institucionalizado - como também o faz Habermas, que busca conjugar as abordagens sistêmica e de mundo da vida em sua teoria (2.4).

Desde o seu surgimento em fins da década de 1960, a teologia da libertação realizou uma "ampliação de seu arco hermenêutico",²⁷⁶ conjugando análises sobre a pobreza com temas ecológicos, culturais e de gênero. Esse desenvolvimento foi em grande medida estimulado pela constatação de que a teologia da libertação houvera realizado uma leitura

²⁷⁶ BOCK, Carlos Gilberto. *Teologia em mosaico: o novo cenário teológico latino-americano nos anos 90. Rumo a um paradigma ecumênico crítico*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2002. p. 102.

demasiado homogênea da categoria de pobre: sem rosto, sem cor, sem desejos e sem sexo.²⁷⁷ A teologia da libertação teria, em outras palavras, sucumbido a uma análise sistêmica apenas. O resgate de categorias de gênero, de etnia e de cultura no estudo da dimensão do mundo da vida possibilita, então, um novo equilíbrio entre as análises sistêmica e de mundo da vida na reflexão teológica. Esse desenvolvimento, no entanto, está em continuidade com a intuição fundamental da teologia da libertação de que a teologia, formulado nos termos da teoria política de Habermas, deve estar ancorada no mundo da vida. Como recorte bibliográfico que ilustra esse desenvolvimento da teologia latino-americana, recorreremos a coletâneas de escritos publicadas na última década pela Faculdades EST em parceria com a Editora Sinodal,²⁷⁸ e a trabalhos individuais à medida que ajudam a ilustrar os conteúdos expostos. Além do fácil acesso e conhecimento que tenho desse material enquanto doutoranda na Faculdades EST, essa escolha encontra-se baseada no fato de a produção teológica que caracteriza essa instituição de ensino encontrar-se na tradição da teologia da libertação e em continuidade com seus desenvolvimentos temáticos mais recentes. A análise desse material possibilitará a identificação de importantes linhas metodológicas para uma teologia ancorada no mundo da vida (2.5) e, conforme desenvolvido no terceiro capítulo, relevante, devido a esse vínculo com o mundo da vida, para o processo de formação da vontade política na esfera pública.

2.1 Mundo da vida como pano de fundo da ação comunicativa

O diálogo entre filosofia e teologia é marcado, desde o seu início, pela centralidade da razão como meio de exposição e investigação de afirmações da fé cristã. Os primeiros grandes teólogos cristãos eram, ao mesmo tempo, apologetas da fé, buscando defender argumentativamente doutrinas como a da encarnação e da salvação em Jesus Cristo frente a

²⁷⁷ Cf. CARVALHAES, Cláudio. O pobre não tem sexo: A ausência dos discursos de sexualidades na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação. *Margens*, São Paulo, ano 3, n. 2, abr. 2006.

²⁷⁸ As coletâneas consideradas foram, em ordem do ano de sua publicação: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (Orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: EST/SINODAL/CEBI, 2004; BOBSIN, Oneide et al (Orgs.). *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: EST/Oikos, 2008; SCHAPER, Valério G. et al (Orgs.). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012; OLIVEIRA, Kathlen L. de et al (Orgs.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: EST, 2012; JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 2); JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 3); MUSSKOPF, André S.; BLASI, Marcia (Orgs.). *Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia*. São Leopoldo: CEBI/Faculdades EST, 2014.

acusações em voga na época.²⁷⁹ Através da razão, buscava-se, como observa Habermas em relação aos inícios da filosofia, explicar a diversidade dos fenômenos em sua totalidade. Atualmente, no entanto, tanto a compreensão de filosofia quanto de teologia como imagens totalizadoras de mundo carecem de credibilidade. De acordo com Habermas, a esperança ontológica de alcançar uma teoria substantiva do mundo, da natureza, da história e da sociedade, assim como a tentativa filosófico-transcendental de reconstruir de maneira apriorística as estruturas de uma consciência geral que prescindem de sujeitos histórico-concretos em sua abordagem já não podem mais ser sustentadas. Esse desdobramento histórico é consequência, por um lado, do progresso das ciências empíricas e, por outro, da reflexão crítica que acompanhou esse processo. Não obstante, Habermas insiste que o tema fundamental da filosofia continua sendo o mesmo: a razão (*Vernunft*) conforme corporificada no conhecimento, na fala e na ação.²⁸⁰

Ao abandonar a referência à totalidade, impõe-se o desafio de perquirir a problemática da razão de uma maneira nova. Para Habermas, caso se queira manter alguma pretensão de normatividade ou mesmo de universalidade nesse intento, a reflexão sobre a razão expressa no conhecimento, na fala e na ação humanas há que ser testada de maneira histórico-reconstrutiva e com o apoio de análises de tipo empírico. No contexto de sua teoria da ação comunicativa, isso significará contrapor a compreensão de mundo que prevalece na modernidade e que expressa estruturas de consciência racionalizadas com as imagens míticas de mundo que marcam o mundo da vida de sociedades menos complexas. Por meio da categoria de mundo da vida, Habermas mantém a razão enquanto problemática central da filosofia e, ao mesmo tempo, viabiliza seu estudo de uma maneira renovada, voltando-se para as condições pragmático-formais da racionalidade orientada por um mundo da vida partilhado e corporificada nas mais diversas esferas da vida e do conhecimento. Ora, se o mundo da vida

²⁷⁹ O movimento apologético caracteriza o esforço de vários teólogos do segundo século de apresentar o cristianismo como a verdadeira filosofia, mais exatamente, como a resposta adequada às questões levantadas pela filosofia grega. Acreditava-se que, em Cristo, a razão universal estaria presente em sua plenitude. O mais conhecido entre os apologetas desse período é Justino Mártir. Cf. HÄGGLUND, 1995 [1973], p. 21-24; TILLICH, 2004 [1968], p. 44-52.

²⁸⁰ Sobre a centralidade do conceito de razão na teoria da ação comunicativa de Habermas: HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 15-24; BRUNKHORST, Hauke. Rationalität und Rationalisierung. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Hrsg.). *Habermas-Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2009. p. 367-368; COOKE, Maeve. *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*. Cambridge: MIT Press, 1994; DUTRA, Delamar José. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. Florianópolis: UFSC, 2005. p. 55-57. Conforme sintetizado por Delamar Dutra, "a razão, para Habermas, manifesta-se historicamente e de forma linguística. Por isso, a temática da razão remete à questão da linguagem. [...] O tema da consciência é substituído pelo da linguagem, caracterizando assim um novo paradigma na filosofia. A filosofia deve agora ser entendida como a tematização das condições formais da ação comunicativa". DUTRA, 2005, p. 9-10.

é estruturado por visões de mundo (*Weltbilder*) a partir das quais a ação humana é orientada no mundo, então é dali que provêm estruturas específicas que permitem ações orientadas pela racionalidade. Conforme a definição de Habermas, o mundo da vida diz respeito aos "[...] sistemas culturais de interpretação ou imagens de mundo que refletem o saber de fundo de grupos sociais e que garantem uma coesão na diversidade de suas orientações de ação".²⁸¹ A racionalidade, por sua vez, é vislumbrada tanto em seu sentido cognitivo-instrumental – enquanto capacidade de se adaptar exitosamente às condições do entorno – quanto em seu caráter comunicativo – definida como a capacidade de gerar consensos através de falas argumentativas, e não de coações. A fala argumentativa é entendida por Habermas como a capacidade de apresentar razões que justifiquem a verdade, a validade ou a veracidade de, respectivamente, fenômenos, normas e vivências, podendo essas razões ser rechaçadas ou aceitas pelos ouvintes. Dessa maneira, "a força de um argumento se mede em um contexto dado pela pertinência de suas razões".²⁸² Na teoria política de Habermas, a racionalização do mundo da vida é vista de maneira histórico-reconstrutiva como um desenvolvimento que possibilita a geração legítima do poder político através da prática da argumentação.

A fala argumentativa suscetível de crítica, de correção ou de convencimento sem coação por parte dos agentes comunicativos ainda encontra, segundo Habermas, pouca expressão em contextos determinados por um mundo da vida tribal, embora, enquanto pano de fundo da ação comunicativa, o mundo da vida já sempre traga em si o potencial para sua racionalização, a qual permite, como veremos, tanto a complexificação sistêmica quanto a geração legítima do processo político. De acordo com Habermas, nas sociedades tribais das quais se tem conhecimento, os mitos desempenham uma função unificadora das visões de mundo e fornecem o contraste mais nítido com a compreensão de mundo prevalecente na modernidade. Ao mesmo tempo, é no exemplo das sociedades tribais que o conceito de mundo da vida encontra seu maior respaldo empírico. Mostra-se útil, por isso, reconstruir o conceito de mundo da vida em Habermas recorrendo a sua descrição de mundo da vida em sociedades tribais, que ele realiza, especialmente, com base em estudos de Antropologia. Apesar de essa reconstrução se mostrar proveitosa para a compreensão do conceito, a orientação histórico-evolutiva do autor precisa ser relativizada em vista dos seguintes

²⁸¹ HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 73: "[...] kulturellen Deutungssysteme oder Weltbilder, die das Hintergrundwissen sozialer Gruppen spiegeln und für einen Zusammenhang in der Mannifaltigkeit ihrer Handlungsorientierungen bürgen".

²⁸² HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 38: "Die 'Stärke' eines Arguments bemißt sich, in einem gegebenen Kontext, an der Triftigkeit der Gründe". Compreender, nessa perspectiva, significa conhecer as razões que tornam uma afirmação verdadeira. Cf. HABERMAS, 1981a (TKH I). p. 425; BRUNKHORST, 2009, p. 367.

motivos: 1) Mitos podem apresentar um potencial crítico e transgressivo contra a ordem social instituída e contra a própria razão que, como Habermas mesmo reconhece, pode, com frequência, ser destrutiva. Narrativas míticas como a da criação e do êxodo estão abertas a possibilidades diversas de interpretação, e podem ser utilizadas para justificar opções políticas divergentes. O potencial de negação e inovação que caracteriza a fala humana se estende, é preciso notar, também ao âmbito mítico e religioso. 2) Em toda perspectiva histórico-evolutiva há o risco de se apresentar um desenvolvimento histórico específico como aquele a ser seguido, ainda que com atraso, pelo restante do mundo. Ao descrever o processo de racionalização do mundo da vida, Habermas tem em mente desenvolvimentos da modernidade europeia que permitem a constituição de uma esfera pública discursiva e inclusiva. No entanto, como observa Sérgio Costa, se se leva em conta a história da colonização, qualquer defesa de uma suposta moralidade ocidental perde sua plausibilidade empírica e política. Para Costa, aspirações contidas em noções originalmente europeias de universalidade dos direitos humanos nunca estiveram restritas ao continente europeu, mas desde o início tiveram uma "origem geográfica múltipla".²⁸³ A modernização das ex-colônias não é uma repetição retardatária da experiência europeia. Elas viram-se confrontadas com a modernidade desde o período colonial e sua busca pela concretização de direitos humanos teve que ocorrer em oposição ao domínio europeu. 3) Se se entende que o processo de racionalização do mundo da vida tal qual descrito por Habermas possui fontes culturais múltiplas, então esse processo não deveria ser visto em simples oposição com visões de mundo de sociedades tribais, as quais também possuem noções de resistência política, emancipação e libertação. Se assim não fosse, Habermas não poderia admitir a herança judaico-cristã de temas modernos como autonomia, igualdade e justiça e, tampouco, argumentar em favor do potencial democrático da linguagem religiosa na esfera pública por preservar, como o autor tem afirmado, fontes de sentido para a solidariedade e a emancipação. 4) Em escritos posteriores à *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas chega à conclusão de que "[...] observando as coisas pelo ângulo de uma história mundial, o 'racionalismo ocidental'

²⁸³ "Assim, no mesmo momento em que a Europa 'inventava' os direitos humanos e o Estado de direito para seus próprios cidadãos, os propulsores da globalização dos direitos humanos estavam, nas Américas, lutando contra a colonização europeia". COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. O autor nota não ser possível verificar uma expansão linear da formulação dos direitos humanos da Europa para o resto do mundo. Quando teóricos como Kant e Hegel formularam a ideia de igualdade universal, eles não tinham em mente a inclusão de povos não europeus. Por isso, quando transportadas para as Américas, tais teorias passaram por processos diversos de reformulação que geraram resultados inesperados. Para que a noção de direitos humanos pudesse fazer sentido no âmbito das sociedades coloniais, servindo como instrumento ideológico na luta pela inclusão política e social, ela precisou ser reescrita e liberta de seu original etnocentrismo europeu. Cf. COSTA, 2006, p. 39-42.

de Max Weber aparece agora como a verdadeira exceção".²⁸⁴ A autoimagem da modernidade ocidental passa por um teste de inversão: o que antes era visto como um modelo normal para o futuro de todas as culturas passa a ser visto, agora, como um caso à parte em vista da permanência de visões religiosas de mundo em contextos com a dimensão sistêmica da economia altamente desenvolvida. Feitas essas observações, é possível ler a distinção de Habermas entre mundo da vida moderno e mundo da vida primitivo ou tribal não como uma distinção de caráter histórico, mas como uma distinção conceitual que pode ser identificada nas mais diversas sociedades. Visões totalizadoras de mundo não são exclusivas de sociedades tribais, da mesma forma que a inovação e a possibilidade da negação não são exclusivas de sociedades modernas. Tendo em mente essas ressalvas, é possível conceber de uma maneira menos eurocêntrica a reconstrução do conceito de mundo da vida tal qual proposta por Habermas em sua *Teoria da Ação Comunicativa*.

Nas sociedades tribais é possível, segundo Habermas, identificar com facilidade um mundo social vivido em comum no qual todas as interações sociais estão pautadas. As estruturas das interações linguisticamente regidas por normas constituem as estruturas sociais sustentadoras. Essas estruturas de sentido fornecidas pelo mundo da vida, à medida que são capazes de integrar a estrutura social em sua totalidade, evidenciam, segundo Habermas, um "mundo da vida onipresente" que se reproduz como um todo em cada interação particular. Apesar de já ocorrer uma distribuição diferencial do conhecimento cultural sempre que é administrado por um número restrito de especialistas, "[...] o universo de sucessos e iniciativas possíveis é espaço-temporal e tematicamente bem circunscrito, de modo que as interpretações da situação de que se dispõe coletivamente podem ser armazenadas unanimemente por todos os participantes na interação e podem ser narrativamente atualizados quando necessário".²⁸⁵ A projeção de um mundo da vida homogêneo, coletivamente compartilhado e, portanto, identificável em todas as interações possíveis, constitui uma idealização, admite Habermas, mas são as sociedades tribais que melhor se aproximam desse modelo. Isso ocorre em virtude de sua estrutura social baseada na família e, outrossim, de sua estrutura mítica de pensamento. O sistema de parentesco está baseado em relações de famílias cujos membros são nascidos de matrimônios socialmente reconhecidos. O limite da unidade social é estabelecido pelo cálculo das relações de parentesco mais ou menos permeáveis.

²⁸⁴ "Welthistorisch betrachtet, erscheint Max Webers 'okzidentaler Rationalismus' nun als der eigentliche Sonderweg". HABERMAS, 2005 (NR), p. 131.

²⁸⁵ TKH II, 1981a (TKH I), p. 234: "[...] Das Universum möglicher Ereignisse und Initiativen [ist] raumzeitlich und thematisch wohlumschrieben, so daß die die kollektiv verfügbaren Situationsdeutungen von allen Interaktionsteilnehmern übereinstimmend gespeichert und bei Bedarf narrativ abgerufen werden können".

Dentro dessa linha de demarcação, os participantes estão, por deveres de sinceridade, lealdade e apoio recíproco, orientados ao entendimento (*Verständigung*), à coordenação conjunta das ações entre os membros dessa comunidade social. Estão, em outras palavras, obrigados a cumprir os pressupostos da ação comunicativa, ainda que isso não exclua por completo rivalidades e discussões. As normas do sistema de parentesco descansam em fundamentos religiosos. Por isso, os membros de uma tribo constituem, ao mesmo tempo, uma comunidade de culto. Quando a validade das normas sociais é assegurada por vínculos familiares e religiosos, não há necessidade de recorrer ao poder sancionador de um Estado, diferentemente do que ocorre em sociedades complexas, onde não há uma única de visão unificadora de mundo. O problema da forma de coesão social das sociedades tribais está, para Habermas, em um uso restrito da ação comunicativa. A visão mítica de mundo enquanto poder sancionador interno da sociedade tende a inibir o potencial de negação, de crítica e de inovação que caracteriza a fala. Portanto, para Habermas, ainda que pautados na ação comunicativa, mundos da vida tribais não fazem uso de todo o potencial contido nesse tipo de ação.²⁸⁶

Desde uma perspectiva histórico-evolutiva, Habermas defende que, à medida que cresce a dissociação entre padrões normativos de comportamento baseados na autoridade e a ação comunicativa, permitindo-se a busca consensual por motivos e valores generalizáveis, "[...] a carga da integração social se desloca cada vez mais do consenso de base religiosa rumo a processos linguísticos de formação de consenso".²⁸⁷ Trata-se de um processo de racionalização do mundo da vida pelo qual fatos, normas e vivências são diferenciados, podendo ser julgados de acordo com as pretensões de validade a eles correspondentes. A diferença fundamental entre o pensamento mítico e o pensamento característico de um mundo da vida racionalizado não se encontra, segundo Habermas, no nível das operações lógicas ou semânticas, mas sim nos conceitos fundamentais de que os indivíduos dispõem para a interpretação de seu mundo. O pensamento mítico é caracterizado, como visto, por uma função totalizante: a diversidade de informações sobre o entorno social e natural é combinada em uma totalidade, uma rede de correspondências, de maneira que cada fenômeno se assemelha ou se contrasta totalmente com todos os outros. O caráter totalizante da mentalidade mítica não permite que a imagem de mundo por ela fornecida seja interpretada enquanto tal, isto é, que ela seja vista como uma tradição cultural.²⁸⁸ Somente quando as

²⁸⁶ Cf. HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 235- 237.

²⁸⁷ HABERMAS, 1981b, (TKH II), p. 268: "die Bürde sozialer Integration [geht] immer stärker von einem religiös verankerten Konsens auf die sprachlichen Konsensbildungsprozesse über".

²⁸⁸ Em última instância, o que se pretende através do mito é, segundo Habermas, fornecer uma espécie de proteção frente à experiência do sentir-se exposto às contingências de um entorno não dominado. Por meio

imagens de mundo são apreendidas como sistemas de interpretação conectados a uma tradição cultural com relações internas de sentido associadas a pretensões de validade específicas, elas podem ser expostas à crítica e se tornam suscetíveis de revisão.

Historicamente, esse modelo da racionalidade comunicativa, para o qual o questionamento e a crítica são elementos essenciais, encontra terreno fértil na modernidade, sustenta Habermas, devido à crescente pluralização das certezas imediatas dadas pelo mundo da vida. Como esclarece Sérgio Rouanet, "nas sociedades tradicionais, não era possível tomar posição clara de aceitação ou recusa das diferentes pretensões de validade, porque as três esferas – a objetiva, a social e a subjetiva – se interpenetravam, convivendo simbioticamente num todo indiferenciado, dominado pela religião".²⁸⁹ A distinção entre esses níveis – fundamentais, segundo Habermas, para aqueles que pertencem a um mundo da vida moderno – não é encontrada no pensamento mítico. A confusão entre natureza, de um lado, e cultura e personalidade, de outro, impossibilita uma distinção clara entre ação teleológica, orientada a fins, e a ação comunicativa, orientada ao entendimento. Habermas explica que, à medida que coisas e pessoas, objetos manipuláveis e agentes, não são significativamente diferenciados, de maneira que um fracasso técnico ou terapêutico, por exemplo, equivalem à culpa oriunda de uma falha moral, asserções de juízo sobre a eficácia de uma ação (mundo objetivo), por um lado, e sua moralidade (mundo social), por outro, não são possíveis. A identidade individual (mundo subjetivo), igualmente, subsume em meio ao saber mítico da coletividade, impedindo-se uma avaliação crítica das intenções e dos motivos enquanto distintos das ações e de suas consequências. Em outras palavras, o mundo subjetivo dado pelas vivências às quais o indivíduo tem acesso privilegiado não é diferenciado do mundo externo dado pela totalidade de feitos e estado de coisas que podem ser considerados verdadeiros, tampouco do mundo social formado pelo conjunto das relações interpessoais reconhecidas como legítimas. Mesmo a linguagem, observa Habermas, não é diferenciada enquanto "meio de comunicação" daquilo sobre o qual é possível alcançar entendimento. Essa confusão entre "nexos internos de sentido" e "nexos objetivos externos" fica explicitada nas relações mágicas entre o nome e os

de uma explicação mágica de mundo, motiva-se também uma prática mágica sobre ele, a fim de controlá-lo. Para Habermas, a noção de intervenção mágica no mundo é "[...] uma consequência lógica da inter-relação mítica das perspectivas entre o ser humano e o mundo, entre a cultura e a natureza" (HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 79: "[...] eine logische Folgerung aus der mythischen Wechselbeziehung der Perspektiven zwischen Mensch und Welt, zwischen Kultur und Natur"). Noções as mais diversas como capacidade de ação, intenção, finalidade, ataque e defesa são interpretadas sob este prisma, ocorrendo uma nivelção dos âmbitos da natureza, da cultura e da vida subjetiva.

²⁸⁹ ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 339-340.

objetos designados, na relação concretista entre o significado das expressões e os conteúdos e estados de coisas por ela representados.

Quando interagem, as pessoas coordenam suas ações. Segundo Habermas, o sucesso ou o insucesso dessas ações dependerá, em grande medida, do conhecimento partilhado acerca do mundo objetivo. As pessoas interagem, também, orientando-se por normas sociais previamente estabelecidas ou produzidas durante a interação. A ação orientada por normas não pode ser avaliada pelo seu êxito, Habermas ressalta, mas pela adequação àquelas normas intersubjetivamente reconhecidas. Por fim, em suas interações, as pessoas revelam algo de suas necessidades, intenções, temores e vivências. Ainda que essas manifestações de vivências subjetivas possam ser controladas, é possível colocar a pergunta acerca de sua veracidade. Diferentes pretensões de validade correspondem na teoria habermasiana a cada um desses âmbitos aos quais a ação comunicativa se reporta. Como visto no primeiro capítulo, ao executar um ato de fala, a pessoa estabelece uma relação pragmática com algo sobre o qual é possível um enunciado verdadeiro (mundo objetivo), com algo relacionado às relações interpessoais legitimamente reguladas (mundo social ou normativo) ou, ainda, com alguma vivência a que o sujeito tem um acesso privilegiado e que pode manifestar de forma honesta diante de outros (mundo subjetivo).²⁹⁰ Assim, em relação ao mundo objetivo, é possível perguntar pela verdade (*Wahrheit*) das afirmações daqueles que participam do processo comunicativo; em relação ao mundo social, pode-se avaliar a adequação a normas, ou seja, sua retitude ou justeza (*Richtigkeit*); e, em relação ao mundo subjetivo, é possível colocar a pergunta pela veracidade e honestidade (*Wahrhaftigkeit*) daqueles que expressam seus sentimentos e experiências.²⁹¹

Em um mundo da vida racionalizado, as distinções pressupostas pela razão comunicativa entre linguagem e mundo, assim como entre mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo permitem o juízo crítico sobre interpretações acerca do mundo, sobre a validade de normas sociais e sobre as intenções de indivíduos que, em sua subjetividade, decidem-se por certas ações, ainda que essas ações resultem diferentes do esperado. Adequação entre linguagem e mundo, coerência entre intenção e resultado e entre intenção e normas do mundo social tornam-se questões passíveis de discussão. Uma vez que o pensamento mítico não distingue suficientemente entre os três mundos da ação

²⁹⁰ Os três mundos que formam a base da ação orientada ao entendimento correspondem, segundo Habermas, a três grandes abordagens sociológicas acerca da ação. Cada abordagem centra-se em um tipo de ação: a ação teleológica, a ação regulada por normas e a ação dramaturgica. Cf. HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 126-141.

²⁹¹ Cf. HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 149.

comunicativa e suas respectivas pretensões de validade, ele não mostra indícios do que Habermas denomina "mundo da vida racionalizado", isto é, de uma estrutura (moderna) de vida orientada para o entendimento com base em razões e não em coerção. "Apenas sob o pano de fundo de uma realidade normativa que se tornou objetiva, e quando elas são medidas por pretensões de retitude normativa suscetíveis de crítica, podem as intenções, os desejos, as atitudes e os sentimentos aparecer como ilegítimos ou como puramente idiossincráticos, como não generalizáveis e como meramente subjetivos".²⁹²

Ao explicitar o conceito de ação comunicativa que deriva de um mundo da vida determinado, Habermas chama atenção para o fato de que as manifestações comunicativas estão inseridas em diversas relações com o mundo de uma maneira simultânea. Os participantes de um processo cooperativo de interpretação referem-se simultaneamente a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo, mesmo que em uma manifestação apenas um desses componentes seja tematizado. O mesmo é válido para as pretensões de validade correspondentes aos diferentes modos de comunicação: mesmo que um modo apenas tematize claramente aquela pretensão de validade a ele correspondente, os outros modos estão implicitamente presentes, uma vez que os modos comunicativos e suas correspondentes pretensões de validade formam entre si uma rede de referências que permanece intacta com essa tematização. Em termos práticos, isso significa que um consenso não seria possível se o ouvinte aceitasse como verdadeira uma afirmação, mas duvidasse da honestidade daquele que fala ou da adequação normativa do que é falado. Sobre a intrínseca relação entre os três mundos, Habermas escreve:

A ação comunicativa se baseia em um processo cooperativo de interpretação em que os participantes se referem *simultaneamente* a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo, ainda que em sua manifestação *apenas enfatizem* tematicamente *um* desses três componentes. Neste processo, falantes e ouvintes empregam o sistema de referência que constituem os três mundos como quadro de interpretação dentro do qual elaboram as definições comuns de sua situação de ação. Não fazem referência diretamente a algo em um mundo, mas relativizam sua manifestação contando com a possibilidade de que sua validade seja contestada por outro ator. *Entendimento* significa a obtenção de um acordo entre os participantes da comunicação acerca da validade de um enunciado; *concordância*, o reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade que o falante reivindica para ele.²⁹³

²⁹² HABERMAS, 1981a (TKH I), p. 83: "Nur vor dem Hintergrund einer gegenständlich gewordenen normativen Realität, und gemessen an dem kritisierbaren Anspruch auf normative Richtigkeit, können Absichten, Wünsche, Einstellungen, Gefühle als illegitim oder auch nur idiosynkratisch, als nicht verallgemeinerbar und bloß subjektiv erscheinen".

²⁹³ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 184: "Kommunikatives Handeln stützt sich auf einen kooperativen Deutungsprozess, in dem sich die Teilnehmer auf etwas in der objektiven, der sozialen und der subjektiven Welt *zugleich* beziehen, auch wenn sie in ihrer Äußerung thematisch *nur eine* der drei Komponenten

Os participantes de uma interação, continua Habermas, sempre fazem suas emissões em uma situação. Uma vez que tenham em vista o entendimento (*Verständigung*), é necessário que haja entre eles uma definição comum acerca do que é tematizado. Habermas dá este exemplo: um pedreiro manda um colega mais jovem, recém-contratado, buscar cerveja para o grupo. Ele lhe diz que deve se apressar para estar de volta em alguns minutos. O destinatário e os ouvintes têm claro qual é a situação: a hora do almoço se aproxima. Este é o tema da situação. O *fim* relacionado com este tema é a tarefa de buscar a cerveja. O *plano* consiste em que o novato, devido a seu *status* no grupo, execute a tarefa. A hierarquia informal do grupo, que permite ao veterano exigir do novato que este execute a tarefa, representa o *marco normativo* da situação. A hora do almoço que se aproxima e a distância que o pedreiro terá que percorrer para poder comprar a cerveja referem-se ao *espaço* da situação. Se este pano de fundo de uma comunidade comunicativa não pode ser pressuposto, os participantes terão que buscar uma definição comum de sua situação. Mediante negociações, definições e redefinições, conteúdos são atribuídos aos distintos mundos que marcam a atividade comunicativa. No exemplo citado, a presença dos três mundos é evidenciada em vários aspectos: a opinião de que o quiosque mais próximo está aberto representa uma suposição subjetiva; tomar cerveja no almoço, por sua vez, diz respeito a uma norma de comportamento coletivamente reconhecida. A interpretação do *status* ocupado por cada um no grupo igualmente reflete elementos do mundo social.²⁹⁴

Esse sistema de referência intersubjetivamente constituído e que é suposto por uma comunidade de comunicação constitui o que Habermas denomina "mundo da vida". A *situação* de uma emissão concreta revela apenas um fragmento dessa rede de referências a partir da qual os temas, os fins e os planos de ação são articulados. As redes do mundo da vida estão dispostas concêntrica, explica Habermas, tornando-se cada vez mais anônimas ou difusas tão logo aumente a distância espaço-temporal e a distância social. Em uma situação de ação, com expectativas atuais de entendimento, muitas circunstâncias não são relevantes naquele momento. Mas tais limites são fluidos, ocorrendo em muitos casos que o tema se desloque e, com ele, o horizonte da situação. Com a terminologia husserliana de "horizonte", Habermas refere-se ao fragmento de mundo da vida relevante para cada situação. O horizonte

hervorheben. Dabei verwenden Sprecher und Hörer das Bezugssystem der drei Welten als Interpretationsrahmen, innerhalb dessen sie gemeinsame Definitionen ihrer Handlungssituation erarbeiten. Sie nehmen nicht geradlinig auf etwas in einer Welt Bezug, sondern relativieren ihre Äußerung an der Möglichkeit, daß deren Geltung von einem anderen Akteur bestritten wird. *Verständigung* bedeutet die Einigung der Kommunikationsteilnehmer über die Gültigkeit einer Äußerung; *Einverständnis* die intersubjektive Anerkennung des Geltungsanspruchs, den der Sprecher für sie erhebt".

²⁹⁴ Cf. HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 185-187.

em que cada situação se situa é móvel, podendo dilatar-se ou contrair-se. Quando um assunto se converte em elemento de determinada situação, sendo problematizado enquanto feito, norma ou vivência, o horizonte do mundo da vida deixa de ser algo autoevidente com o qual os participantes estão intuitivamente familiarizados, tornando-se, ainda que na forma de fragmentos sempre limitados, relevante para a situação. Somente quando esses fragmentos aparecem em uma situação, podendo ser fundamentados e questionados, podem ser identificados sob a categoria de "saber", já que este se caracteriza justamente pela possibilidade de sua tematização.

Desde uma perspectiva centrada na situação, o mundo da vida aparece como um reservatório de autoevidências ou de convicções inquebrantáveis que os participantes na comunicação utilizam nos processos cooperativos de interpretação. Mas elementos singulares, determinadas *autoevidências*, apenas são mobilizadas *na forma de um saber sobre o qual existe consenso e que, ao mesmo tempo, é suscetível de problematização quando se tornam relevantes para uma situação.*²⁹⁵

À medida que o mundo da vida é compreendido como um "acervo de padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados linguisticamente",²⁹⁶ é possível abandonar as categorias da filosofia da consciência com que Husserl lida com a problemática. Os complexos de referências que vinculam determinada situação ao mundo da vida podem ser explicados, agora, como "conexões semânticas que estabelecem uma mediação entre uma emissão comunicativa dada, seu contexto imediato e seu horizonte de conotações semânticas".²⁹⁷ Essas conexões de significado são derivadas das relações estabelecidas entre os elementos de um repertório de saber organizado linguisticamente. Supõe-se, portanto, na linha de uma tradição que pode ser remontada a Wilhelm von Humboldt, uma conexão interna entre as estruturas da imagem de mundo presente na linguagem e as estruturas do mundo da vida. A linguagem e a cultura, embora não coincidam com os conceitos formais de mundo – como mundo objetivo, normativo e subjetivo – dos quais os participantes em uma interação fazem uso para definir em conjunto sua situação, ambas são elementos constitutivos do próprio mundo da vida. Não são algo que possa ser encontrado no mundo objetivo, no mundo social ou no mundo subjetivo, mas tampouco são algo extramundano, pois tanto a linguagem

²⁹⁵ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 189: "Aus der situationszugewandten Perspektive erscheint die Lebenswelt als ein Reservoir von Selbstverständlichkeiten oder unerschütterlichen Überzeugungen, welche die Kommunikationsteilnehmer für kooperative Deutungsprozesse benutzen. Einzelne Elemente, bestimmte Selbstverständlichkeiten werden aber erst in der Form eines konsentierten und zugleich problematisierbaren Wissens mobilisiert, wenn sie für eine Situation relevant werden".

²⁹⁶ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 189: "kulturell überlieferten und sprachlich organisierten Vorrat an Deutungsmustern".

²⁹⁷ HABERMAS, 1981b, (TKH II), p. 190: "Bedeutungszusammenhänge [...], die zwischen einer gegebenen kommunikativen Äußerung, dem unmittelbaren Kontext und ihrem konnotativen Bedeutungshorizont bestehen".

quanto a tradição cultural perpassam as interações. Os participantes se encontram desde sempre situados no marco da linguagem e da cultura. Disso Habermas conclui a "semitranscendência" da linguagem e dos padrões culturais por ela transmitidos enquanto *medium* do entendimento.

A partir desse acervo de convicções de fundo não problematizadas forma-se, escreve Habermas, o "contexto dos processos de entendimento".²⁹⁸ Mesmo que ultrapassem o horizonte de determinada situação, os participantes não se movem no "vazio". Nenhuma situação é tão singular que esteja totalmente fora dos limites do já interpretado, ou seja, do culturalmente autoevidente. "Na *praxis* cotidiana de comunicação não há situações absolutamente desconhecidas. Também novas situações emergem de um mundo da vida que está construído a partir de um acervo cultural de saber que já é sempre familiar".²⁹⁹ Portanto, diferentemente dos conceitos formais de mundo como objetivo, normativo ou subjetivo, que, juntamente com as pretensões de validade suscetíveis de crítica, formam o acervo categorial do qual os participantes de uma interação fazem uso para clarificar aquelas situações problemáticas que necessitam de acordo, o mundo da vida não é algo tematizado. Por meio dos conceitos formais de mundo, é possível que falante e ouvinte qualifiquem os referentes de seus atos de fala como algo objetivo, normativo ou subjetivo. O mesmo não ocorre com relação ao mundo da vida. Habermas conclui:

O mundo da vida, ao contrário, não permite qualificações análogas; com sua ajuda falante e ouvinte não podem se referir a algo como "algo intersubjetivo". Os agentes comunicativos se movem sempre *dentro* do horizonte de seu mundo da vida; dele não podem sair. Como intérpretes eles próprios pertencem com seus atos de fala ao mundo da vida, mas não podem se referir "sobre algo no mundo da vida" da mesma maneira que podem a feitos, normas ou vivências. As estruturas do mundo da vida fixam as formas de intersubjetividade do entendimento possível. A elas os participantes da comunicação devem sua posição extramundana frente ao intramundano, sobre o que podem se entender. O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que falante e ouvinte se encontram; em que podem reciprocamente levantar a alegação de que suas emissões são concordantes com o mundo (com o mundo objetivo, com o mundo subjetivo e com o mundo social); e em que podem criticar e confirmar essas pretensões de validade, resolver seus desentendimentos e chegar a um acordo. Em uma frase: com respeito à linguagem e à cultura os participantes não podem adotar *in actu* a mesma distância que com respeito à totalidade dos feitos, das normas ou das vivências, sobre os quais é possível o entendimento.³⁰⁰

²⁹⁸ HABERMAS, 1981b, (TKH II), p. 191: "Kontext von Verständigungsprozessen".

²⁹⁹ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 191: "In der kommunikativen Alltagspraxis gibt es keine schlechthin unbekanntenen Situationen. Auch neue Situationen tauchen aus einer Lebenswelt auf, die aus einem immer schon vertrauten kulturellen Wissensvorrat aufgebaut ist".

³⁰⁰ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 191-192: "Die Lebenswelt hingegen erlaubt keine analogen Zuordnungen; mit ihrer Hilfe können sich Sprecher und Hörer nicht auf etwas als 'etwas Intersubjektives' beziehen. Die kommunikativ Handelnden bewegen sich stets innerhalb des Horizonts ihrer Lebenswelt; aus ihm können sie

Habermas concebe a ação como uma forma de lidar com e dominar situações. Situação, como visto, representa um fragmento do mundo da vida delimitado por um tema, o qual surge em conexão com os interesses e planos de ação de pelo menos um implicado, circunscrevendo a relevância dos componentes da situação a serem tematizados. Por meio do conceito de ação comunicativa, por sua vez, Habermas quer especialmente destacar estes dois aspectos da forma como se pode lidar com as situações: o *aspecto teleológico* de realização de fins ou de execução de um plano de ação e o *aspecto comunicativo* de interpretação da situação e, por extensão, de obtenção de um acordo. Na ação comunicativa, os participantes possuem uma definição comum da situação e, a partir dessa base, perseguem em comum acordo seus respectivos planos de ação. Quando essas definições comuns da situação não são alcançadas e tentativas de entendimento resultam fracassadas, a obtenção de um consenso que, em outros casos seria a condição para se perseguir um fim, converte-se ela própria em um fim. Os participantes de uma ação comunicativa encontram-se sempre diante do risco de dois fracassos a serem evitados: o fracasso do entendimento e o fracasso da ação. Evitar o primeiro risco, afirma Habermas, é condição para se fazer frente ao segundo.³⁰¹ Em sociedades amplamente pluralizadas, esse risco se torna mais latente, mas, ao mesmo tempo, é no encontro das diferenças que o estabelecimento de acordos genuínos baseados no assentimento mútuo se torna possível.

2.2 Sociedade, cultura e personalidade

Uma grande preocupação de Habermas em sua reconstrução histórica acerca do mundo da vida é possibilitar que o conceito seja útil em estudos empíricos. Sua contribuição nesse sentido é importante para o paralelo que ofereceremos adiante com a teologia da libertação e a centralidade teológica e política que ela, desde seu início como corrente teológica até seus desdobramentos mais recentes, confere ao mundo da vida. Para Habermas, apenas se pode ter acesso ao mundo da vida desde a perspectiva dos participantes. Trata-se de

nicht heraustreten. Als Interpreten gehören sie selbst mit ihren Sprechhandlungen der Lebenswelt an, aber sie können sich nicht 'auf etwas in der Lebenswelt' in derselben Weise beziehen wie auf Tatsachen, Normen oder Erlebnisse. Die Strukturen der Lebenswelt legen die Formen der Intersubjektivität möglicher Verständigung fest. Ihnen verdanken die Kommunikationsteilnehmer die extramundane Stellung gegenüber dem Innerweltlichen, über das sie sich verteidigen können. Die Lebenswelt ist gleichsam der transzendente Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen; wo sie reziprok den Anspruch erheben können, dass ihre Äußerungen mit der Welt (der objektiven, der sozialen oder der subjektiven Welt) zusammenpassen; und wo sie diese Geltungsansprüche kritisieren und bestätigen, ihren Dissens austragen und erzielen können. Mit einem Satz: zu Sprache und Kultur können die Beteiligten in actu nicht dieselbe Distanz einnehmen wie zur Gesamtheit der Tatsachen, Normen oder Erlebnisse, über die Verständigung möglich ist".

³⁰¹ CF. HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 193-195.

um esforço hermenêutico que, entre os diferentes campos do saber, a antropologia cultural realiza de maneira paradigmática. Suas conclusões, observa Habermas, encontram-se orientadas pela perspectiva e pelo saber intuitivo de que os próprios membros de determinada sociedade dispõem.³⁰² Habermas entende que o acesso ao mundo da vida desde a perspectiva dos participantes é possibilitada, especialmente, através da narração. Na prática comunicativa cotidiana, é frequente que os participantes exponham narrativamente o que lhes ocorreu e ocorre em seu mundo da vida. Habermas define a narração como "uma forma especializada de fala constativa que serve para a descrição de eventos e objetos socioculturais".³⁰³ Em suas exposições narrativas, os agentes comunicativos deixam transparecer seu conceito "profano", não teórico de mundo, com o qual a totalidade dos estados de coisas que podem ser refletidos na narração é definida. Entre as várias funções da prática narrativa estão, segundo Habermas: satisfazer necessidades de entendimento; ajudar na elaboração da identidade pessoal ao possibilitar à pessoa perceber as ações que constituem sua vida como uma sequência suscetível de ser narrada; e ajudar no desenvolvimento e manutenção da identidade social, à medida que as representações de membros de um grupo de seu mundo da vida se sobrepõem ao ponto de se condensarem em convicções de fundo aproblemáticas.³⁰⁴

Para a clarificação do conceito "profano" de mundo da vida e, por extensão, para a apresentação de um conceito útil para uma teoria da sociedade, Habermas considera como um ponto de partida metodologicamente fecundo a análise da forma dos enunciados e dos textos narrativos. A análise da gramática das narrações permite ver como agentes comunicativos percebem e descrevem estados e sucessos que ocorrem em seu mundo da vida; como as interações dos membros de um grupo se entrelaçam até formar unidades complexas; como as ações e sucessos dos indivíduos, assim como as conquistas e os sofrimentos são explicados desde a perspectiva do domínio de situações. Segundo Habermas, "com a forma de narrar elegemos uma perspectiva que nos força 'gramaticalmente' a colocar à base da descrição, como sistema *cognitivo de referência*, um conceito cotidiano de mundo da vida".³⁰⁵ Essa explicação narrativa intramundana oferecida pela exposição narrativa pode servir, conclui Habermas, para uma exposição teórica acerca da reprodução ou autoconservação do mundo da vida, cuja estrutura é comunicativa e possui, conseqüentemente, uma dimensão política.

³⁰² Cf. HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 245.

³⁰³ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 206: "Die Erzählung ist eine spezialisierte Form der konstativen Rede die der Beschreibung von soziokulturellen Ereignissen und Gegenständen dient".

³⁰⁴ Cf. HABERMAS, 1981b, (TKH II), p. 193-194.

³⁰⁵ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 207: "Mit der Form der Erzählung wählen wir eine Perspektive, die uns grammatisch nötig, der Beschreibung ein Alltagskonzept von Lebenswelt als kognitives Bezugssystem zugrunde zu legen".

Segundo Habermas, o narrador se vê gramaticalmente obrigado, ao fazer uso da forma da exposição narrativa, a interessar-se pela identidade de seu contexto vital e daqueles que nele se encontram. Quando contamos histórias não podemos evitar dizer também como se passam os sujeitos nelas envolvidos e os grupos a que pertencem.³⁰⁶ Para uma teologia ancorada no mundo da vida, tal perspectiva igualmente desempenha uma função central.

Com base nos trabalhos de George Herbert Mead, Habermas identifica três funções principais cumpridas pelo *medium* da linguagem na reprodução do mundo da vida, a saber, o entendimento, a coordenação da ação e a socialização: "as estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem pela via da continuação do saber válido, da estabilização da solidariedade dos grupos e da formação de atores capazes de responder por suas ações".³⁰⁷ Segundo Habermas, sob o aspecto funcional do entendimento, a ação comunicativa está a serviço da continuidade e da renovação do saber cultural; sob o aspecto da coordenação da ação, a ação comunicativa promove a integração social e a criação de solidariedade; sob o aspecto da socialização, por fim, ela permite a formação de identidades pessoais. Aos processos de *reprodução cultural, integração social e socialização* correspondem, segundo Habermas, os seguintes *componentes estruturais* do mundo da vida: a cultura, a sociedade e a personalidade. Habermas define a cultura como "o acervo de saber" (*Wissensvorrat*) ao qual os agentes comunicativos recorrem para interpretar e entender algo no mundo; a sociedade como as "ordenações legítimas" (*legitimen Ordnungen*) que regulam as pertencas dos participantes a grupos sociais, assegurando a solidariedade entre seus membros; a personalidade, por fim, como o conjunto das competências que tornam um sujeito capaz de linguagem e de ação, ou seja, que o capacitam a participar dos processos de entendimento e de afirmar nesses processos sua própria identidade. A cultura, a sociedade e a personalidade, os "componentes estruturais do mundo da vida", são reproduzidos através de interações pelas quais uma rede da prática comunicativa é formada. Segundo Habermas, esse processo de reprodução é referente às estruturas simbólicas do mundo da vida, não à manutenção de seu substrato material, a qual se dá através da atividade teleológica, na qual indivíduos socializados intervêm no mundo para realizar seus fins.³⁰⁸

Na Sociologia, Habermas observa que abordagens sobre o mundo da vida tendem a limitar-se ao aspecto da reprodução cultural, da integração social ou da socialização apenas,

³⁰⁶ HABERMAS, 1981b, (TKH II), p. 207-208.

³⁰⁷ Cf. HABERMAS, 1981b (TKH II), 208-209. "Die symbolischen Strukturen der Lebenswelt reproduzieren sich auf dem Wege der Kontinuierung von gültigem Wissen, der Stabilisierung von Gruppensolidarität und der Heranbildung zurechnungsfähiger Akteure".

³⁰⁸ Cf. HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 209.

invisibilizando a complexidade de seus componentes estruturais. Alfred Schütz, por exemplo, apresenta um conceito de mundo da vida restringido aos aspectos de entendimento desde a perspectiva da cultura, Habermas escreve. De acordo com sua concepção, a prática comunicativa é responsável por reproduzir o saber cultural mediante processos interpretativos. Por meio do processo de interpretação e entendimento, os sujeitos negociam definições comuns de sua situação. "A reprodução do mundo da vida consiste essencialmente de uma continuação e de uma renovação da tradição, que se move entre os extremos da mera reiteração da tradição, por um lado, e da ruptura com tradições, por outro".³⁰⁹ A unilateralidade de tal conceito de mundo da vida é evidenciada, segundo Habermas, quando se considera que a ação comunicativa não constitui apenas um processo de entendimento sobre um saber cultural. A ação comunicativa também permite que atores, ao se colocarem de acordo sobre algo, simultaneamente participem de interações através das quais desenvolvem, confirmam e renovam sua pertença a grupos e sua própria identidade. Em Émile Durkheim e na tradição que a ele remonta, por sua vez, o conceito de mundo da vida sobre o qual a teoria sociológica se funda é reduzido ao aspecto da integração social. As relações interpessoais que estabelecem os direitos e os deveres dos membros do grupo são tidas como o núcleo da sociedade. A cultura e a personalidade apresentam-se como meros complementos funcionais em tal concepção de "comunidade societal". George Herbert Mead, finalmente, assim como outros representantes do interacionismo simbólico, tende a uma redução do conceito de mundo da vida ao aspecto da socialização dos indivíduos. O mundo da vida é concebido como meio sociocultural de uma ação comunicativa entendida como jogo, projeção e assunção de papéis sociais. A cultura e a sociedade são consideradas apenas espaços para os "processos de formação" dos indivíduos. A teoria da sociedade tende, aqui, a ser convertida em uma forma de psicologia social.³¹⁰

Os componentes do mundo da vida reproduzidos através da prática comunicativa podem ser vistos, sustenta Habermas, de uma maneira inter-relacional. A *reprodução cultural* do mundo da vida – pela qual as novas situações ligadas à dimensão semântica do mundo da vida são interpretadas a partir do saber já alcançado, dessa maneira sendo colocadas em relação com os "estados de mundo já existentes" – contribui para a manutenção dos dois outros componentes do mundo da vida à medida que oferece legitimações para as instituições

³⁰⁹ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 210: "Die Reproduktion der Lebenswelt besteht wesentlich in einer Traditionsfortsetzung und – erneuerung, die sich zwischen den Extremen der bloßen Fortschreibung von, und eines Bruches mit Traditionen bewegt".

³¹⁰ Cf. HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 210-212.

sociais existentes e padrões de comportamento fundamentais no processo de formação individual. A *integração social* – pela qual as situações novas relacionadas à dimensão do espaço social são conectadas aos estados do mundo já existentes, de maneira que as ações são coordenadas através de relações interpessoais legitimamente reguladas e a identidade dos grupos é mantida mediante a solidariedade entre seus membros – contribui para a manutenção dos outros componentes ao criar pertencças legitimamente reguladas dos indivíduos a grupos. Ela também cria obrigações de caráter moral, à medida que valores culturais são incluídos em uma realidade normativa a ser seguida por indivíduos pertencentes a determinados grupos. Por fim, a *socialização* – pela qual é possível gerar identidades capazes de dominar com sentido de realidade as situações que surgem em seu mundo da vida – contribui para a manutenção dos outros componentes do mundo da vida com interpretações produzidas pelos indivíduos e com motivações para atuar em conformidade com as normas estabelecidas.³¹¹ O *medium* linguístico é fundamental em todos os processos de reprodução do mundo da vida identificados por Habermas. Através da linguagem ocorre a aquisição de saber cultural, a crítica, a coordenação de ações mediante o reconhecimento de pretensões de validade e a formação da identidade individual.

Ao situar o mundo da vida nos níveis da cultura, da sociedade e da personalidade conforme reproduzidos através de interações mediadas pela linguagem, Habermas entende fornecer um modelo empírico para uma teoria da sociedade distinto do proposto pela filosofia da consciência. Habermas escreve que, em Husserl, 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 comunalidade humana. O mundo da vida, segundo Husserl, não é 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 comunitário".³¹² O mundo da vida, enquanto campo em que experiências forjadas na relacionalidade humana são acomodadas, abriga uma realidade complexa que constrói o ser humano e, ao mesmo tempo, é construída por ele. Não obstante, permanece em aberto como é possível tal descrição relacional do mundo da vida se, no caso da fenomenologia, o mundo da vida "desvenda-se unicamente a partir da perspectiva interior da subjetividade".³¹³ De acordo com Habermas, "o 'mundo da

³¹¹ Cf. HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 212-216.

³¹² HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: PUCRS, 1996. p. 59.

³¹³ HABERMAS, 2001 (1991) [TK], p. 36.

vida' revela-se ao fenomenólogo, exclusivamente, na perspectiva interior; por isso mesmo, o seu próprio eu-mundano representa a única fonte a partir da qual ele consegue obter suas observações".³¹⁴ O mesmo problema pode ser identificado em autores como Alfred Schütz e Thomas Luckmann, incapazes de superar o modelo da filosofia da consciência: partem, da mesma forma que Husserl, da consciência egológica à qual as estruturas gerais do mundo da vida estão dadas como condições subjetivas necessárias da experiência de um mundo da vida social configurado concreta e historicamente. Os autores, influenciados por discussões no campo da teoria do conhecimento, concebem a subjetividade constituinte do mundo da vida como marco transcendental de toda experiência cotidiana possível, embora deem uma nova orientação a esse modelo de subjetividade a partir de questões da teoria da ação. Por um lado, os autores se dão conta do problema não solucionado por Husserl de uma intersubjetividade do mundo da vida monologicamente gerada, mas, por outro, não abandonam seu método intuitivo derivado de sua fenomenologia transcendental. Schütz e Luckmann não recorrem, pois, aos elementos de uma intersubjetividade linguisticamente gerada para explicar as estruturas do mundo da vida, focando-se nos reflexos dessas estruturas nas vivências subjetivas de um ator solitário. No marco da filosofia da consciência, o "sujeito vivenciante"³¹⁵ continua sendo o ponto de referência último. O que Habermas quer mostrar é que as características fundamentais do mundo da vida conforme descritas pela fenomenologia podem ser muito melhor explicados se o "mundo da vida" é introduzido como conceito complementar ao de "ação comunicativa".

Habermas reconhece que o conceito de mundo da vida como por ele apresentado a partir da teoria da ação comunicativa permanece muito próximo daquele proposto pela fenomenologia, embora a pretensão de universalidade não seja tão evidente quanto na análise fenomenológica. Habermas lida com a pergunta se a concepção de mundo da vida que ele apresenta poderia ser aplicada a qualquer tipo de sociedade, em qualquer época e lugar, deslocando-a para seu conceito complementário, o de ação comunicativa. Habermas lembra que, na reconstrução da concepção de ação comunicativa realizada por Mead em seu desenvolvimento desde outros animais até o ser humano em uma sequência de diferentes formas de interação, são razões empíricas – e não metodológicas – que lhe permitem apresentar a hipótese de que a ação comunicativa é antropologicamente fundamental. O desenvolvimento cultural é, sem exceção, acompanhado por estruturas de interações regidas por normas linguisticamente mediadas. Ainda que a dinâmica histórica de cada sociedade não

³¹⁴ HABERMAS, 2001 [1991] (TK), p. 36.

³¹⁵ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 198: "das erlebende Subjekt".

possa ser investigada sem que se atente para condições contingentes como a relação de dependência entre as transformações materiais e as transformações socioculturais, seu desenvolvimento sociocultural está sujeito às restrições estruturais que a ação comunicativa comporta. Inspirado em Piaget, Habermas afirma que as estruturas de mundos da vida históricos não variam de forma contingente, mas por meio de "processos de aprendizado" (*Lernprozessen*), tendo, por isso, uma "variação orientada". Com a expressão "variação orientada das estruturas do mundo da vida" (*gerichtete Variation von Lebensweltstrukturen*), Habermas se refere às variações históricas que podem ser analisadas na perspectiva de uma diferenciação estrutural crescente entre cultura, sociedade e personalidade, diferenciação que supõe processos de aprendizados orientados a uma "linguistização do sacro" e à intensificação do uso da racionalidade.³¹⁶ A hipótese do autor é sintetizada da seguinte maneira:

Quanto mais os componentes estruturais do mundo da vida e os processos que contribuem para sua manutenção são diferenciados, tanto mais os contextos de interação encontram-se submetidos às condições de um entendimento motivado racionalmente, ou seja, às condições da formação de um consenso que, em última instância, se baseia na autoridade do melhor argumento.³¹⁷

Um "mundo da vida racionalizado" (*rationalisierte Lebenswelt*) não se reproduz, Habermas assinala, em formas isentas de conflito, mas esses conflitos podem agora ser vistos como tais, sem serem camuflados por convicções incapazes de resistir à força do discurso. Um mundo da vida racionalizado, em sua forma idealizada, apresenta o "mecanismo de entendimento" (*Mechanismus der Verständigung*) amplamente desligado de contextos normativos. As tomadas de postura são movidas racionalmente, sendo possível aos participantes distinguir entre ações orientadas ao êxito e aquelas orientadas ao entendimento. As considerações históricas aduzidas por Mead e Durkheim para descrever essa racionalização do mundo da vida podem, segundo Habermas, ser sistematizadas sob estes três aspectos: a) *diferenciação estrutural do mundo da vida*: desenvolvem-se diferenças cada vez mais claras entre imagens de mundo e sistema institucional e entre tradição cultural e personalidade, de maneira que a renovação de tradições e a aceitação de normas dependem cada vez mais da disponibilidade à crítica e da capacidade inovadora dos indivíduos. Elementos como tradições mais fluidas e reflexivas e ordens cada vez mais dependentes de processos formais de criação e justificação de normas são possibilitadas por uma prática

³¹⁶ Cf. HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 216-218.

³¹⁷ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 218: "Je weiter die strukturellen Komponenten der Lebenswelt und die Prozesse, die zu deren Erhaltung beitragen, ausdifferenziert werden, um so mehr treten die Interaktionszusammenhänge unter Bedingungen einer rational motivierten Verständigung, also einer Konsensbildung, die sich letztlich auf die Autorität des besseren Arguments stützt".

comunicativa cotidiana que tem como fonte os processos cooperativos de interpretação dos próprios participantes e não um acordo normativamente atribuído. Essas tendências "sinalizam, portanto, a liberação do potencial de racionalidade que a ação comunicativa traz consigo";³¹⁸ b) *separação de forma e conteúdo*: ela é consequência da diferenciação de cultura, sociedade e personalidade. No plano da cultura, os núcleos de tradição diferenciam-se de conteúdos concretos, reduzindo-se a elementos formais como conceitos de mundo, pressupostos da comunicação, procedimentos argumentativos e valores fundamentais abstratos. No plano da sociedade, princípios jurídicos e morais universais, isto é, cada vez menos atrelados a formas de vida concretas, são cristalizados. No que se refere à personalidade, as estruturas cognitivas adquiridas no processo de socialização são cada vez mais emancipadas de conteúdos de saber cultural; c) e *reflexivização da reprodução simbólica*: a diferenciação estrutural do mundo da vida leva, também, a uma especificação funcional dos correspondentes processos de reprodução. Tarefas profissionais especializadas desenvolvem-se com vistas à tradição cultural, à integração social e à educação. Max Weber assinala a formação de sistemas culturais de ação voltados para a ciência, o direito e a arte. Mead e Durkheim, por sua vez, chamam atenção para a implantação de formas de geração discursiva da vontade política, as quais afetam o caráter não reflexivo da legitimação tradicional do poder de maneira similar a como a ciência moderna, a ciência jurídica e a arte autônoma dissolvem o caráter quase natural, não reflexivo, das tradições eclesiásticas.³¹⁹

O conceito de mundo da vida apresentado na perspectiva de uma teoria da ação comunicativa emancipa-se da filosofia da consciência, afirma Habermas, mas não abre mão totalmente da concepção transcendental de mundo da vida proposto pela fenomenologia. O autor explica que a análise do mundo da vida é obtida mediante a "reconstrução do saber pré-teórico" com que os participantes competentes se encontram em uma interação comunicativa. Daí a definição: "desde a perspectiva dos participantes, o mundo da vida aparece como o contexto criador de horizonte dos processos de entendimento, o qual, ao delimitar o âmbito de relevância da situação dada em cada caso, permanece ele mesmo excluído da tematização dentro dessa situação".³²⁰ O mundo da vida assim entendido ainda não se mostra útil para análises típicas das ciências sociais que se ocupam com a totalidade dos feitos históricos e

³¹⁸ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 220: "Sie signalisieren deshalb die Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials".

³¹⁹ Cf. HABERMAS, TKH II, p. 219-221.

³²⁰ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 205: "Aus der Perspektive von Teilnehmern erscheint die Lebenswelt als horizontbildender Kontext von Verständigungsprozessen, der, indem er den Relevanzbereich der jeweils gegebenen Situation begrenzt, der Thematisierung innerhalb dieser Situation entzogen bleibt."

socioculturais aos quais é possível ter acesso por via hermenêutica. Para tal tipo de abordagem resulta mais idôneo, escreve Habermas, o "conceito cotidiano de mundo da vida", ou seja, o conceito de mundo da vida de que os próprios atores lançam mão para localizar e datar suas emissões. Na próxima seção, fazemos uso dessa compreensão de mundo da vida para apresentar o surgimento da teologia da libertação desde o ponto de vista de sua conexão com articulações comunicativas de pessoas que propunham novas leituras e ações transformadoras no contexto latino-americano a partir da década de 1960. O objetivo consiste em situar histórica e teologicamente, a partir de testemunhos da própria teologia da libertação, a centralidade da dimensão do mundo da vida para uma teologia que se compreende como reflexão a partir da vida cotidiana de pessoas em situação de marginalização e sofrimento.

2.3 Ação comunicativa e a experiência latino-americana de libertação

As mudanças sociais e políticas nos países latino-americanos a partir da metade do século passado, marcadas pela repressão política e pelo aumento do custo de vida nos anos de Ditadura Militar, instigaram a formação de processos comunicativos que pudessem fornecer interpretações e resoluções adequadas frente à nova situação. Muitas iniciativas foram feitas nesse sentido, o que é evidenciado pelo grande número e diversidade de organizações populares que ganharam expressão durante os "anos de chumbo": sindicatos, associações de bairro, mobilizações urbanas, campesinas e estudantis, reivindicações por direitos humanos, comunidades de base ligadas à Igreja Católica estão entre as novas formas de articulação societária verificadas, de forma especial, a partir da década de 1960.³²¹ O surgimento da teologia da libertação em fins da década de 1960 representa um dos frutos desse período de grande criatividade comunicativa gestada no mundo da vida. Nesta seção, indicamos como o surgimento da teologia da libertação junto a expressões do mundo da vida é acompanhado de uma auto-reflexão a respeito da importância de cultivar esse vínculo com o mundo da vida, assumindo-o como imperativo teológico e critério para determinar a relevância de todo pensar teológico.

Ao buscar o reconhecimento de suas demandas, os novos atores coletivos que entraram em cena a partir do último meio século no contexto latino-americano contribuíram

³²¹ Um estudo panorâmico que inclui a experiência política de países como Argentina, Bolívia, Brasil, Equador, Guatemala, México e Paraguai a respeito da emergência e do papel político de "novos atores sociais" pode ser encontrado em CAMACHO, Daniel; MENJIVAR, Rafael (Coords.). *Los movimientos populares en América Latina*. 2. ed. México: Siglo Veintiuno, 2005 [1989]. Um mapeamento dos principais movimentos sociais que surgiram no Brasil entre os anos 1972 e 1997 é oferecido em GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2008. p. 379-383.

para um aumento significativo do leque de problemas tratados publicamente, o que corresponde, como observa Sérgio Costa, a uma ampliação e vitalização da estrutura comunicativa do mundo da vida. De acordo com Costa, ainda durante o Regime Militar, gestou-se no Brasil um processo de deslocamento da política da órbita exclusiva do Estado para o nível societário. Meios de comunicação com um caráter mais crítico e denunciativo; novas estruturas associativas como movimentos sociais e iniciativas de base que promoveram espaços de tematização de problemas vivenciados pelas pessoas em seu cotidiano e difundiram estudos e informações alternativas às fontes oficiais; assim como interações comunicativas primárias de grande sensibilidade para o entorno social, embora de menor consolidação estrutural, contribuíram para processos de aglutinação de esforços comunicativos oriundos do mundo da vida.³²² A consolidação dessa rede comunicativa ancorada em interações comunicativas cotidianas revela um processo de politização do mundo da vida pelo qual situações-problema apreendidas e condensadas nesse nível são levadas à atenção pública com o objetivo de influenciar as instâncias deliberativas do sistema político.

Através da tematização de problemas vivenciados pelas pessoas em seu cotidiano, vislumbram-se novas possibilidades de interpretação da realidade social e de articulação social. Em um estudo sobre a organização da classe trabalhadora na grande São Paulo ao longo da década de 1970, Eder Sader observa que, juntamente com a emergência de novos atores sociais, ocorre também "[...] o nascimento de formas discursivas que tematizam de um modo novo os elementos que compõem as condições de existência desses atores sociais".³²³ Essa leitura aponta para o potencial criativo da linguagem, que não apenas condiciona o ser humano a um sistema de sentido já determinado, mas também lhe possibilita novos arranjos discursivos, novas interpretações da realidade e, por sua vez, novas práticas frente às já existentes. A ação comunicativa traz sempre consigo o potencial da inovação, da crítica, do aprendizado e da transformação. Por isso Enrique Dussel pode descrever a práxis de libertação que inspira o pensamento latino-americano de libertação como intrinsecamente relacionada a um mundo da vida que preserva, através da linguagem, memórias coletivas de libertação e projetos históricos que alimentam a esperança solidária. Para Dussel, é a partir de uma comunidade linguística, da memória coletiva, de tradições culturais e projetos históricos

³²² Cf. COSTA, Sérgio. Contextos da construção do espaço público no Brasil. *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 47, p. 179-192, mar. 1997.

³²³ 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. p. 60.

partilhados que se constitui a subjetividade, que é sempre intersubjetiva.³²⁴ Desde essa perspectiva, em uma América Latina que se organizava pelo diálogo em movimentos sociais e em comunidades de base a fim de transformar situações de opressão, entende-se, segundo Dussel, porque foi possível acolher com grande simpatia uma teoria da ação comunicativa como proposta por Habermas. A abordagem teórica a respeito de uma "comunidade de comunicação", "já vislumbrada na práxis da comunidade educativa e dialógica de Paulo Freire, ou nos movimentos populares ou das 'comunidades de base' na América Latina" fornecia, frente à tarefa de desenvolver uma filosofia latino-americana da libertação, "um quadro teórico de grande importância".³²⁵ Para Dussel, a superação de um paradigma solipsista da consciência mostra-se como um passo indispensável. Ao perceber a relação existente entre linguagem e libertação, a teologia da libertação alinha-se com um paradigma intersubjetivo de interpretação da ação humana a partir de um mundo da vida compartilhado em detrimento a um paradigma da consciência individual.

Mundo da vida não é sinônimo de lugar, tampouco é simplesmente intercambiável com termos centrais para a teologia da libertação, como contexto ou realidade; mas esses conceitos mantêm, todos, uma relação muito próxima. Como visto, o mundo da vida constitui um sistema de referência, um acervo de padrões de sentido, constituído a partir de uma comunidade de comunicação, a qual existe em situações concretas de intercâmbio comunicativo, simbólico, econômico, etc. Os conceitos de realidade e contexto, por sua vez, são utilizados na teologia da libertação em referência ao conjunto das relações que marcam a interação social, incluindo modos de intercâmbio econômico, instituições do sistema político e, também, expressões da vida cotidiana, como sua religiosidade, experiências de sofrimento e práticas de organização política. Embora o conhecimento dessas relações não seja acessível por completo de maneira intuitiva no nível do mundo da vida, ele é sempre dependente de fontes de sentido intuitivamente partilhadas. A relação entre conceitos como mundo da vida, contexto e realidade se dá, em primeiro lugar, no fato de nenhum contexto ou realidade poder ser apreendido sem a dimensão de sentido dada pelo mundo da vida. Em segundo lugar, vale frisar que o mundo da vida se reproduz em determinado contexto, um lugar social da interação cotidiana pela qual se dá a reprodução da estrutura comunicativa do mundo da vida.

³²⁴ Nas palavras de Dussel: "La 'subjetividad' *inter-subjetiva* se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística (como mundo de la vida comunicable), desde una cierta memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde una cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria". DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998. p. 525.

³²⁵ DUSSEL, 2007, p. 341.

Essa estreita relação faz com que o conceito de mundo da vida seja frequentemente empregado com uma conotação de lugar ou, do ponto de vista de sua dinamicidade, como equivalente de vida cotidiana. Isso transparece, por exemplo, na afirmação de Habermas de que, na narração, agentes comunicativos narram o que lhes sucede em seu mundo da vida, sendo gramaticamente forçados a se interessar também pelo que sucede no cotidiano dos coletivos aos quais pertencem.³²⁶ Agentes comunicativos se situam, portanto, *em* um mundo da vida, ao mesmo tempo em que apreendem a realidade *a partir* dele. Enquanto horizonte subjetivo de apreensão simbólica e linguística da realidade, pano de fundo para todo processo comunicativo-interpretativo, o mundo da vida opera como um reservatório de sentido do qual os agentes comunicativos nunca podem se desprender totalmente. Isso, no entanto, não o torna algo estático, como se fosse possível deduzir de antemão o resultado de um processo comunicativo. À medida que esse horizonte de compreensão se reproduz através da linguagem, a qual permite a coordenação da ação, o entendimento, a socialização cultural e, portanto, o aprendizado, o mundo da vida reflete uma dimensão profundamente dinâmica da vida humana. E é a partir dessa dinamicidade do mundo da vida que tem início, sustentamos aqui, essa corrente da teologia que ficaria conhecida como a teologia da libertação.

Representantes da teologia da libertação frequentemente expressaram o entendimento de que o surgimento dessa nova corrente do pensamento teológico estava vinculado aos esforços de libertação em curso. A teologia da libertação surge, escreve Leonardo Boff, em meio a um "processo maior de libertação",³²⁷ de uma práxis de libertação que vinha sendo experimentada na América Latina. Surge com o intuito de, sob o enfoque da fé, "[...] levar a uma práxis mais esclarecida e qualificada, que seja deveras libertadora".³²⁸ Como parte de um movimento histórico e intelectual mais amplo dos povos latino-americanos que se tornaram conscientes de uma situação de opressão e marginalização, a teologia da libertação constitui, Boff assinala, uma "resposta aos desafios da sociedade oprimida e [...] contribuição própria, sob o enfoque da fé, ao processo maior de libertação que se articula em outros campos da vida do povo".³²⁹ Juan Luis Segundo, similarmente, afirma que o surgimento da teologia da libertação na América Latina marca "[...] um ponto irreversível do

³²⁶ Sobre os agentes comunicativos que realizam a prática narrativa, Habermas escreve: "Sie können nämlich eine persönliche Identität nur ausbilden, wenn sie erkennen, daß die Sequenz ihrer eigenen Handlungen eine narrativ darstellbare Lebensgeschichte bildet, und eine soziale Identität nur dann, wenn sie erkennen, daß sie über die Teilnahme an Interaktionen ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen aufrechterhalten und dabei in die narrativ darstellbare Geschichte von Kollektiven verstrickt sind". HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 206.

³²⁷ BOFF, 1980, p. 28.

³²⁸ BOFF, 1980, p. 28.

³²⁹ BOFF, 1980, p. 28.

processo cristão de criação de uma nova consciência e de maturidade da fé. Um sem-número de cristãos comprometeram-se numa nova e radical interpretação e experiência de sua fé".³³⁰ Para Roberto Zwetsch, a teologia da libertação surge "não somente como uma forma de tornar relevante o propósito de Deus para o mundo"; mas como "uma nova maneira de pensar teologicamente e de elaborar a reflexão a partir da práxis histórica empreendida por pessoas e grupos que não aceitaram mais uma posição de neutralidade diante da violência, injustiça e morte de milhares de concidadãos, e irmãos e irmãs de fé".³³¹ Portanto, antes mesmo de articular-se como "reflexão crítica da práxis no horizonte da fé cristã", a teologia da libertação entende-se como "uma práxis da fé e uma experiência praticada de libertação".³³² Tendo em vista a preservação desse vínculo da teologia da libertação com a prática de libertação gestada no mundo da vida, afirma-se a necessidade de uma "inserção cotidiana no mundo do pobre"³³³ motivada por um "compromisso vivo"³³⁴ com os oprimidos e seu processo de libertação.

Vejamos com mais detalhes como a questão do vínculo da teologia com o mundo da vida é apresentada por Gutiérrez, quem, com sua obra *Teologia da Libertação*, de 1971, tornou-se conhecido como o grande precursor da teologia da libertação. O pensamento desse autor mostra-se como paradigmático para ilustrar a tese de que a teologia da libertação surge como fruto de uma ampliação do processo comunicativo gestado no mundo da vida, que ela surge de uma práxis comunicativa transformadora. Apesar da grande importância atribuída em seus escritos a questões de ordem estrutural na análise dos fatores que geram a pobreza, essa preocupação estrutural é sempre vista como posterior ao "fato maior" da "irrupção do pobre", o qual começa a dizer sua própria palavra, exigindo da teologia um jeito novo de falar de Deus. Gutiérrez explica que a inserção nas lutas populares representou, para muitos cristãos, o início de "um novo modo de viver, transmitir e celebrar a fé". Tanto para aqueles provenientes de classes populares quanto para aqueles que provêm de outros setores sociais, essa inserção é marcada por uma identificação clara e consciente com os interesses e

³³⁰ SEGUNDO, 1978 [1975], p. 7-8.

³³¹ ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão*: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2007. p. 308.

³³² BOFF, 1980, p. 29.

³³³ GUTIÉRREZ, 1990, p. 309.

³³⁴ BOFF; BOFF, 1986, p. 37. Para os autores, esse vínculo ocorre, concretamente, de três maneiras principais: a) através da comunicação, que pode ser de caráter mais esporádico ou regular, com grupos cristãos de base mediante visitas, encontros, assessorias teológico-pastorais e movimentos populares; b) através da alternância entre períodos de trabalho teórico e períodos de trabalho prático em assessoria teológica e trabalho pastoral; c) e por meio da inserção em meios populares, inclusive morando e trabalhando junto ao "povo simples". "Seja como for, uma coisa é clara: se alguém quiser fazer uma Teologia da Libertação pertinente é preciso que se disponha a 'passar no exame vestibular' junto aos pobres. Só depois de ter sentado no banco dos humildes tem condição de entrar na escola dos doutores". BOFF; BOFF, 1986, p. 39.

reivindicações das pessoas oprimidas. Para Gutiérrez, esse comprometimento constitui o "*fato maior* da comunidade cristã" e "esse fato tem sido e continua sendo a matriz do esforço de esclarecimento teológico que levou à teologia da libertação".³³⁵ Ainda em suas palavras,

foi nesse contexto que surgiu e amadurece a teologia da libertação. Ela não poderia ter surgido antes de um certo desenvolvimento do movimento popular e da maturidade de sua práxis histórica de libertação. Essas lutas constituem o lugar de um novo modo de ser homem e mulher na América Latina e, por isso mesmo, de um novo modo de viver a fé e o encontro com os pais e com os irmãos.³³⁶

Gutiérrez associa o surgimento da teologia da libertação a "uma nova compreensão da realidade latino-americana".³³⁷ Essa nova compreensão não se limita à percepção de fatores estruturais do subdesenvolvimento latino-americano possibilitada pela teoria da dependência – tida por Gutiérrez como uma mudança fundamental no conhecimento da realidade do continente – mas também à forma como as próprias pessoas, em seu cotidiano, se autocompreendem, percebem seu mundo e seu futuro. O autor assinala que essa consciência a respeito de si mesmo é historicamente condicionada tanto pelo mundo do qual se faz parte quanto pelo modo de compreendê-lo. Trata-se de uma alusão a um conceito "profano" de mundo da vida, para usar a expressão de Habermas. Caberia à teologia, segundo Gutiérrez, participar da forma como as pessoas se autocompreendem e projetam suas esperanças. Essa participação é possibilitada mediante uma humilde e respeitosa "atitude de ouvir", o que pressupõe, antes de mais nada, "sair do pequeno mundo em que se está".³³⁸ O desafio consiste em alargar os horizontes de seu próprio mundo da vida em direção a outras experiências e percepções de mundo. O que se quer não é simplesmente assimilar uma visão de mundo diferente, mas promover um encontro criativo, o que pressupõe os dois momentos cruciais de toda ação quando comunicativa: a busca do entendimento, ou seja, a obtenção de um acordo ou de uma interpretação comum de determinada situação, e a execução de planos de ação possibilitados ou exigidos por esse entendimento. Nas palavras de Gutiérrez, a "[...] abertura [para o mundo] pressupõe compartilhar sem restrições a visão que o homem latino-americano tem de sua própria situação, contribuir com competência para a sua elaboração e

³³⁵ Todas as citações diretas deste parágrafo são de GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 245. A obra reúne oito trabalhos de Gutiérrez, publicados entre os anos de 1969 e 1979. Nesta seção, recorreremos especialmente a *Participar do processo de libertação* (1969), *Práxis de libertação e fé cristã* (1973), *A força histórica dos pobres* (1978), e *Teologia a partir do reverso da história* (1977).

³³⁶ GUTIÉRREZ, 1981 [1978], p. 279.

³³⁷ GUTIÉRREZ, 1981 [1978], p. 43.

³³⁸ GUTIÉRREZ, 1981 [1969], p. 44.

aprofundamento e comprometer-se sem ambigüidades na ação que dela deriva".³³⁹ Arriscar-se ao diálogo, buscando superar o dissenso e o atrofiamento em gueto³⁴⁰, constitui, portanto, pressuposto básico para a ação conjunta, também em uma perspectiva latino-americana de libertação.

Gutiérrez define a teologia como "reflexão crítica sobre a práxis à luz da Palavra".³⁴¹ Nesta definição concisa já fica explicitada a importância atribuída àquilo que é anterior ao saber teórico e àquilo que, naquela época, se impunha como "o fato mais significativo dos últimos anos na vida política e eclesial da América Latina": "a presença ativa que os pobres têm assumido nessa vida".³⁴² A percepção da "irrupção do pobre" que confere conteúdo histórico ao conceito de práxis libertadora ajuda a evitar que, muito apressadamente, se interprete a práxis da qual fala a teologia da libertação como simples ato sem reflexão, ação sem voz e nem comunicação. Gutiérrez escreve que o "outro desta sociedade", o pobre, "começa a se fazer ouvir"³⁴³ e o desafio assumido pela teologia da libertação consiste em somar vozes a essa voz que quer transformação libertadora. Leonardo Boff, nessa mesma linha, afirma ser chegada a hora de "ouvir o reverso da conquista", a história do lado de cá das caravelas, o que significa, em primeiro lugar, "dar a vez ao discurso" daqueles que há séculos já vivem neste continente.³⁴⁴ Paulo Freire, no campo da pedagogia, destaca a relação entre fala e ação como decisiva para o conceito de práxis. A fala está ligada à ação: é assim para Habermas, é assim para Gutiérrez e a teologia da libertação.

O compromisso com a ação transformadora é visto não apenas como anterior, mas também como simultâneo e, idealmente, como resultante do trabalho de reflexão teológica. Do vínculo com a práxis comunicativa transformadora que tem origem no mundo da vida, práxis que padece sob e se indigna com o sofrimento cotidiano e busca sua superação, depende a própria razão de ser da teologia. Para Gutiérrez, sem assumir esse vínculo, a teologia corre o risco de desandar em "palavras de vento" (Jó 16.3): "só levando a sério a dor humana", ele escreve, sob a luz pascal em meio à realidade de sofrimento de tantas pessoas,

³³⁹ GUTIÉRREZ, 1981 [1969], p. 45.

³⁴⁰ Para Gutiérrez, o fechamento em gueto da Igreja Católica na América Latina foi em grande medida de uma atitude de defesa que teve início no período da Contra-Reforma. Correntes anticlericais e, mais recentemente, movimentos sociais que percebem a igreja como obstáculo, contribuíram para esse fechamento que levou a Igreja, a fim de proteger seus interesses, a submeter-se ao poder político estabelecido, ignorando, dessa maneira, a situação de miséria, injustiça e exploração em que vivia grande parcela da população latino-americana. Cf. GUTIÉRREZ, 1981 [1969], p. 44.

³⁴¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000 [1971]. p. 61.

³⁴² GUTIÉRREZ, 1981 [1978], p. 202.

³⁴³ GUTIÉRREZ, 1981 [1969], p. 77.

³⁴⁴ BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1992. p. 59.

torna-se possível "evitar que nossa teologia seja um 'discurso vazio'".³⁴⁵ E ainda: "se não descemos, ou subimos até o mundo do sofrimento cotidiano, da angústia que consome, da esperança que acende permanentemente, o trabalho teológico não ganha densidade".³⁴⁶

Compadecer-se do sofrimento em um mundo da vida que não necessariamente o seu próprio é a atitude básica que move toda teologia da libertação. Não obstante, é sempre entre as próprias pessoas oprimidas que tal teologia surge com sua maior força e legitimidade por serem elas que melhor conhecem, através de seus próprios corpos, a experiência da opressão sob a qual se encontram. Como afirma Gutiérrez, uma teologia libertadora nasce da própria vida e reflexão das pessoas oprimidas, sendo decorrência do direito que elas têm de pensar: "a reflexão teológica faz parte desse direito de pensamento de um povo explorado e cristão. Por exigência própria, a fé do pobre no Deus libertador procura se compreender a si mesma".³⁴⁷ Trata-se de uma fé que quer "pensar sua fé no Senhor", *fidens quaerens intellectum*, "pensar sua experiência libertadora".³⁴⁸ Por isso a opção pelos pobres não significa apenas ter consciência de sua situação social para buscar superá-la, mas implica levar verdadeiramente em conta "a vida e a reflexão dos pobres",³⁴⁹ que é mística e contemplativa, mas que também protesta e quer a transformação social. Há, sem dúvida, tentativas de soluções individualistas entre as classes populares. No entanto, segundo Gutiérrez, mesmo estas apontam para a mesma vontade de uma transformação radical.³⁵⁰ O autor conclui que a reflexão é um dos modos de se ter poder para transformar a história: "[...] nas comunidades cristãs comprometidas com o processo de libertação vem se elaborando há algum tempo um discurso sobre a fé que deriva de sua própria experiência e do qual elas são o primeiro sujeito histórico".³⁵¹

A ação em busca de libertação enfocada pela teologia da libertação foi sempre vista em sua conexão com o saber popular que a impulsionava, o saber articulado pelas próprias pessoas pobres em seu cotidiano. Esse saber popular, certamente, recebia inspirações do saber acadêmico, o que é atestado pelo uso do termo "libertação" tanto na academia quanto entre organizações populares. Para Leonardo Boff e Clodovis Boff, a teoria da dependência não ficou restrita a um nível de discussão teórica: ela "começou a informar práticas que já estavam em curso visando um processo de libertação, a partir especialmente do povo, de seus valores e

³⁴⁵ GUTIÉRREZ, 1987 [1986], p. 166.

³⁴⁶ GUTIÉRREZ, 2008 [1969], p. 43.

³⁴⁷ GUTIÉRREZ, 1981 [1978], p. 141-142.

³⁴⁸ GUTIÉRREZ, 1981 [1978], p. 142.

³⁴⁹ GUTIÉRREZ, 1981 [1978], p. 133.

³⁵⁰ CF. GUTIÉRREZ, 1981 [1978], p. 136.

³⁵¹ GUTIÉRREZ, 1981 [1978], p. 142.

de sua capacidade revolucionária".³⁵² A própria teologia da libertação, que se articulou a partir de fontes discursivas ainda não sistematizadas de um pensamento cristão libertador com o apoio de referenciais teóricos que aqueles teólogos, com sua formação interdisciplinar, tinham a seu alcance, retornava à prática libertadora de comunidades cristãs, emprestando ao mundo da vida sua "voz crítica de ciência",³⁵³ para usar a terminologia de Habermas. Como observa Sader em seu já citado estudo sobre a classe trabalhadora paulistana, ao lado das matrizes discursivas marxista e sindicalista, também a matriz discursiva da teologia da libertação representou uma importante fonte de interpretação de experiências e reelaboração de sentidos. Os novos significados atribuídos pelos trabalhadores às suas condições de vida não se depreendiam naturalmente de seu cotidiano, tampouco de discursos já instituídos. De acordo com o autor, no encontro de pessoas, interpretações e matrizes discursivas que tinha lugar em novos lugares como sindicatos, partidos e comunidades eclesiais, ocorriam reelaborações discursivas que incorporavam a matrizes já existentes novos dados e experiências.³⁵⁴

Por meio de novas interpretações e categorias, tornava-se possível estabelecer e aprofundar o vínculo com o mundo da vida e seus novos desafios. No caso da teologia da libertação, enfatizou-se que esse aprofundamento não poderia ser feito nos moldes de uma "teologia tradicional", mas apenas de uma maneira transformada pelas dores e pelos anseios que ecoam do mundo da vida. O grande desafio que se apresentava e ainda se apresenta a uma teologia da libertação é o de tornar mais eloquente uma voz que já vem sendo articulada em meio e por meio da luta por libertação. O que se quer é, à luz da tradição bíblica e teológica, trazer a voz de um mundo da vida em sofrimento para a atenção de toda a sociedade para que se faça ouvir e sensibilizar todo o corpo político. Trata-se de um desafio de publicização de demandas oriundas do mundo da vida, ainda que a publicidade da teologia nunca tenha sido um tema de especial interesse para a teologia da libertação. Abordaremos de maneira mais

³⁵² BOFF; BOFF, 1980, p. 23.

³⁵³ HABERMAS, 2001 [1991] (TK), p. 46

³⁵⁴ Nas palavras do autor, "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 si 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.

explícita o tema da publicização de questões do mundo da vida e a importância disso para a política e para a própria teologia no próximo capítulo. Por ora, basta deixar assentado o que nos mostra o exemplo da história do surgimento da teologia da libertação: que o mundo da vida reproduzido pela linguagem possui em si um potencial crítico, criativo e transformador do qual a teologia pode se fazer parceira. Ainda que seja possível a toda ciência localizar suas raízes no mundo da vida, em poucos casos essa localização é conscientemente assumida enquanto imperativo prático e teórico como ocorreu na teologia da libertação. Esta não foi nem se compreendeu como simples desdobramento de tradições teológicas desenvolvidas ao longo da história - embora este vínculo seja fundamental para sua interpretação da experiência de sofrimento verificada no cotidiano das pessoas -, mas, mais distintivamente, como trabalho teórico impulsionado pelos clamores e articulações por libertação provenientes do mundo da vida.

2.4 Análises sistêmica e de mundo da vida

A questão que se coloca a essa altura é como conjugar a centralidade metodológica atribuída pela teologia da libertação à experiência cotidiana das pessoas pobres, de um lado, com a perspectiva sistêmica de descrição sociológica, de outro, esta que, em princípio, desnecessita de uma inserção do teólogo e da teóloga no "mundo do pobre" e as leituras subjetivas da realidade nele pressupostas. Do ponto de vista da atividade do teólogo, afirmou-se com frequência que o uso do instrumental sociológico é posterior a uma indignação pessoal despertada pelo sofrimento que se vê entre as vítimas da injustiça social. A questão de fundo é, escrevem Boff e Boff, "como ser cristãos num mundo de miseráveis".³⁵⁵ O encontro com Deus no pobre conduz o teólogo e a teóloga a um comprometimento com a libertação dos oprimidos. Em decorrência desse comprometimento, pergunta pelas causas da pobreza e pelos meios mais eficazes de superá-la, para o que o uso de análises de tipo sistêmico se mostra importante. Enio Mueller sugere que o motivo do amor, enquanto solidariedade com as pessoas oprimidas, perpassa a teologia da libertação como um elemento de fundo. É o amor que motiva e orienta seu trabalho intelectual. Para Mueller, o motivo do amor enquanto fundamento metodológico contribui para uma abertura ao outro em sua integridade subjetiva e corporal. Em termos de epistemologia teológica, esse motivo evoca a necessidade de uma ampliação do primeiro momento metodológico da teologia da libertação de leitura da

³⁵⁵ BOFF; BOFF, 1986, p. 11.

realidade: antes de *ver* a realidade, é importante refletir sobre os próprios *olhos* que veem.³⁵⁶ A referência aos olhos que veem aponta para o movimento do pesquisador em direção ao mundo da vida de sofrimento das pessoas pobres e a noção do ato de ver descreve uma análise de tipo sistêmico na teologia. Para Leonardo Boff e Clodovis Boff, trata-se de dois tipos de articulação da teologia da libertação, ambos motivados pela mesma experiência-raiz de comprometimento com as vítimas de uma pobreza desumana, da desnutrição, do desemprego e do subemprego, da falta de moradia, etc. Nas palavras dos autores,

esta experiência-raiz pode ser trabalhada em dois níveis: um sensível, assim como se mostra à primeira vista aos nossos olhos; outro analítico, como se revela em seus mecanismos estruturais postos à vista mediante a análise científica. Estes dois modos de retrabalhamento da mesma experiência origina também dois tipos diversos de teologia da libertação com diferentes eficácias: um "sacramental" (porque trabalha com os "signos" pelos quais se manifesta a pobreza) e outro sócio-analítico (porque trabalha sobre as estruturas subjacentes aos "signos").³⁵⁷

De acordo com Boff e Boff, a articulação sacramental da teologia da libertação possui três momentos: a) percepção da miséria (sentir): percebe-se a realidade miserável revelada tanto nas angústias quanto na esperança por libertação, comunhão e participação; b) indignação ético-religiosa (protestar): com base na fé cristã, apreende-se a realidade de miséria como algo inaceitável; c) prática solidária (fazer): associa-se com as lutas das pessoas pobres por meio de práticas sociais de promoção de todos os seres humanos. No nível da articulação analítica da teologia da libertação, esses momentos correspondem à mediação sócio-analítica (*ver*); à mediação hermenêutica a partir da fé, da Escritura e da tradição teológica (*julgar*) e à mediação prático-pastoral (*agir*).³⁵⁸ A diferenciação não estrita dos autores entre uma teologia que apreende a realidade de maneira subjetiva e outra que apreende objetivamente por meio de instrumentais das ciências sociais aponta para a possibilidade de conjugar uma análise de tipo sistêmico com a de mundo da vida na teologia.

Desde uma perspectiva cultural e de gênero, acusou-se frequentemente a teologia da libertação clássica de ter se enclausurado no segundo nível da análise sistêmica da realidade, ignorando a diversidade de experiências raciais, culturais e sexuais que perpassa o cotidiano das pessoas.³⁵⁹ Como desenvolvimento dessa discussão, trabalhos mais recentes sobre

³⁵⁶ MUELLER, Enio. Um balanço da Teologia da Libertação como *intellectus amoris*. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 41-47.

³⁵⁷ BOFF; BOFF, 1980, p. 12.

³⁵⁸ Cf. BOFF; BOFF, 1980, p. 11-21.

³⁵⁹ Ver CARVALHAES, 2006; MUSSKOPF, André. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008.

economia e teologia, desenvolvidos a partir da década de 1990, têm atribuído centralidade à dimensão do mundo da vida por meio de temas como solidariedade, cidadania e educação. De acordo com Silvana Suaiden, a teologia da libertação avançou com as contribuições de diferentes teologias e hermenêuticas bíblicas, mostrando-se capaz de conjugar uma abordagem socioanalítica voltada para a macroestrutura econômica e política com análises sociais no campo da microestrutura enquanto dimensões indispensáveis do processo de libertação do ser humano.³⁶⁰ Nesta seção, apresentamos a diferenciação entre análise sistêmica e de mundo da vida conforme proposta por Habermas, dela fazendo uso para situar a análise de tipo sistêmica em discussões mais recentes sobre economia no âmbito da teologia da libertação. Recorrendo a trabalhos de Assmann, Hinkelammert e Santa Ana, apresentamos alguns elementos de sua leitura sistêmica da realidade, mostrando que o desenvolvimento da teologia da libertação em favor da recuperação da dimensão do mundo da vida não precisa ser realizado às expensas da análise de tipo sistêmico, que igualmente tem caracterizado a teologia da libertação desde seus inícios. Na próxima seção (2.5), fica mais claro como a análise de tipo sistêmico tem sido conjugada com o esforço de elaboração de uma teologia ancorada no mundo da vida, por meio de um modelo de denúncia (dos imperativos sistêmicos que têm se imposto sobre a interação crítico-criativa da vida cotidiana) e anúncio (do potencial emancipativo oriundo do mundo da vida).

De acordo com Habermas, apesar da homogeneidade que caracteriza o mundo da vida nas sociedades tribais, a estrutura social permite fortes diferenciações relativas ao sexo, à idade e à linhagem. A divisão do trabalho, diferentemente do que ocorre em sociedades complexas, não está baseada em habilidades especializadas, que as pessoas desempenhem ao longo de sua vida. Tanto homens quanto mulheres se ocupam de atividades muito diversas: estas do trabalho de casa, da horta, por vezes também do campo; aqueles da guerra, do gado, da pesca e do comércio marítimo. Às crianças são designadas tarefas em casa e no povoado;

³⁶⁰ De acordo com Silvana Suaiden, uma teologia da libertação clássica, que prescindir de questões de gênero, etnia, raça e idade, "baseia-se quase sempre na abordagem socioanalítica das relações sociais, econômicas e políticas no campo da macroestrutura". O problema disso está em que "as relações sociais no campo da microestrutura se perdem na análise, ocultando ou negando a importância das questões que surgem do cotidiano, ali onde o jogo da vida se torna mais concreto e de onde, de fato, surge a possibilidade de libertação integral do ser humano". Em referência à hermenêutica bíblica na América Latina, a autora observa que ela avançou "quando articulou os dois campos de análise, graças a certa liberdade científica e à contribuição desses novos paradigmas [gênero, etnia, raça e geração] na compreensão da realidade atual". A teologia da libertação, que nasce de uma auto-crítica em relação a uma teologia abstrata e indiferente às condições de vida das pessoas, continua a responder a sua vocação libertadora na medida em que é capaz de se desenvolver como um campo fértil para esses novos paradigmas. SUAIDEN, Silvana. Questões contemporâneas para a teologia: provocações sob a ótica de gênero. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia: interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 143-152. à p. 146.

aos mais velhos são atribuídas as tarefas políticas, no sentido amplo do termo. Os estímulos para uma complexificação da diferenciação social provêm, sobretudo, do âmbito da reprodução material. Mesmo tarefas simples como a organização de uma festa ou a construção de uma canoa levam a que se recorra a pessoas com habilidades específicas. À medida que a *economia* nos gastos e a *eficiência* na utilização dos meios passam a ser utilizados como critérios para a solução de tarefas, são produzidos estímulos tanto para uma especificação funcional das tarefas – busca-se combinar de forma competente as diversas atividades especializadas – quanto para uma correspondente diferenciação dos resultados – os produtos desse trabalho especializado exigirão o estabelecimento de relações mais amplas de intercâmbio. Os mecanismos pelos quais as sociedades tribais aumentam sua complexidade³⁶¹ são, segundo Habermas, as relações de poder e de intercâmbio: o poder ou, simplesmente, a delegação de tarefas de mando, tem em vista a organização da cooperação social agora baseada na divisão do trabalho; e o intercâmbio diz respeito à possibilidade de os produtos dos diferentes tipos de trabalho se intercambiarem. "Assim, apenas cabe esperar uma progressiva divisão do trabalho naqueles sistemas de interação que cuidam de *institucionalizar o poder de organização e as relações de intercâmbio*".³⁶² Aqui encontra-se, pois, a origem da interação sistêmica em detrimento da interação propiciada pela ação comunicativa.

Em sociedades tribais, a atribuição do poder permanece vinculada ao sistema de parentesco. O poder político pertence aos grupos de descendência privilegiada. Tampouco as relações de intercâmbio se desvinculam de coações normativas. Mesmo se tratando de unidades sociais mais amplas, se estas são formadas a partir de associações de famílias, mantendo, portanto, uma estrutura similar, a coação normativa é mais forte do que a motivação meramente econômica. Na antropologia, são conhecidos vários exemplos de mecanismos de intercâmbio sem função propriamente econômica, mas sim de estabilização de relações amistosas.³⁶³ Tanto o mecanismo de atribuição de poder quanto o mecanismo do

³⁶¹ "O que desde a perspectiva dos participantes aparece como uma divisão do trabalho induzida por tarefas que enfrentam, se apresenta desde a perspectiva do sistema como um incremento da complexidade social". "Was aus der Perspektive der Beteiligten als aufgabeninduzierte Arbeitsteilung erscheint, stellt sich aus der Systemperspektive als Steigerung der gesellschaftlichen Komplexität dar". HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 240.

³⁶² HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 239: "So ist eine fortschreitende Arbeitsteilung nur in Interaktionssystemen zu erwarten, die Vorsorge dafür treffen, *Organisationsmacht und Tauschbeziehungen zu institutionalisieren*".

³⁶³ Ver, por exemplo: MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: V. Civita, 1976 [1922]; MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas [1923-24]. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. v. 2. São Paulo: Edusp, 1974. p. 49-67.

tráfico mercantil têm, dessa forma, um alcance deveras limitado, como resultado da impossibilidade de se desvincularem dos contextos normativos em que se encontram. Aliás, ambos apenas são possíveis à medida que possibilitados por esses contextos: "como o mecanismo da formação de poder, o mecanismo do intercâmbio também alcança uma força de diferenciação do sistema apenas onde ele se conecta de forma direta com a religião e com o sistema de parentesco".³⁶⁴ Os mecanismos sistêmicos, em outras palavras, não se desligam das instituições que possibilitam a integração social. Mundo da vida e sistema formam uma unidade, ou mais exatamente: todo o sistema social, nesse estágio histórico-evolutivo, encontra-se no horizonte intuitivamente compartilhado do mundo da vida. Apenas à medida que as estruturas do mundo da vida se diferenciam – o que equivale, segundo Habermas, à sua racionalização – também se diferenciam os mecanismos da integração sistêmica e da integração social – o que significa sua complexificação sistêmica e, em decorrência dela, a separação entre mundo da vida e sistema.

O fenômeno da racionalização do mundo da vida representa, segundo Habermas, a emancipação da ação comunicativa das visões mítico-religiosas de mundo que tinham, até então, um efeito totalizador sobre ela. Com a racionalização, torna-se possível distinguir entre o mundo objetivo das coisas, o mundo social das normas e o mundo subjetivo das vivências enquanto instâncias passíveis de fundamentação por meio da apresentação de razões, de revisão por meio da crítica ou da negação mediante razões mais convincentes. O modelo de política que pode ser desenvolvido a partir de um mundo da vida racionalizado difere muito do tipo de "representatividade pública" de um soberano, como era o caso na Idade Média europeia. Um mundo da vida racionalizado permite recuperar, sob muitos aspectos, aquela noção grega de *bios politikos* que se constitui na conversação (*lexis*) e na práxis comunitária (*praxis*). Se, entre os gregos, a conversação podia assumir a forma de conselho ou tribunal, e a práxis comunitária, por sua vez, ocorria em guerras ou jogos olímpicos; na Modernidade europeia, a racionalização do mundo da vida mostrou-se, sobretudo, na constituição de uma esfera pública de discussões de interesse comum com a função política de intermediar o Estado e a sociedade com suas necessidades.³⁶⁵ De forma paradoxal, ao lado da instituição da discussão público-política com base no uso de argumentos e não da força ou da autoridade, outro fenômeno possibilitado pela racionalização do mundo da vida é, na leitura de Habermas,

³⁶⁴ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 244: "Wie der Mechanismus der Machtbildung, gewinnt auch der Tauschmechanismus nur dort eine systemdifferenzierende Kraft, wo er sich unmittelbar an Religion Verwandtschaftssystem anschließt. Die systemischen Mechanismen lösen sich noch nicht von den sozialintegrativ wirksamen Institutionen ab".

³⁶⁵ Cf. HABERMAS, 1961 (EI).

a complexificação sistêmica da sociedade, a qual tende a ameaçar a função política que tem sua origem na estrutura comunicativa do mundo da vida. A comunicação genuína sucumbe frente aos imperativos de lucro e poder, de maneira que a esfera pública, ainda que se amplie, perde progressivamente sua função de influenciar o sistema político. O processo político ancorado no mundo da vida é então visto como uma alternativa capaz de fazer frente ao processo de colonização operado pelo sistema, como abordaremos no próximo capítulo.

Habermas lembra que a racionalização progressiva do mundo da vida, conforme diagnosticada por autores como Weber, Mead e Durkheim, é marcada por uma série de perturbações em seus processos de reprodução. Weber aponta para fenômenos como a perda de sentido e de liberdade; Mead aponta para problemas de uma razão instrumental; Durkheim denuncia a divisão anômica do trabalho. Com a categoria de "divisão do trabalho", Habermas compreende que Durkheim volta sua investigação para os mecanismos sistêmicos da sociedade, um plano distinto do da integração social no nível do mundo da vida. "Com isso se abre a possibilidade de estudar as formas modernas de anomia a partir da pergunta de como os processos de diferenciação sistêmica atuam sobre o mundo da vida e, possivelmente, perturbam sua reprodução simbólica".³⁶⁶ No plano teórico, as deformações que perturbam a reprodução do mundo da vida servem de inspiração para o que Habermas denomina uma "contra-ilustração". Ela se assenta em uma crítica à modernidade e assume muitas ramificações. Segundo o autor, "seu denominador comum é a convicção de que a perda de sentido, a anomia e a alienação, de que as patologias da sociedade burguesa e, em geral, da sociedade pós-tradicional, podem ser atribuídas à própria racionalização do mundo da vida".³⁶⁷ Esse tipo de crítica é, segundo Habermas, uma crítica à própria *cultura* burguesa. Uma perspectiva diferente é oferecida pela crítica marxista à *sociedade* burguesa, a qual busca explicar as deformações de um mundo da vida racionalizado a partir das condições de sua reprodução material. Habermas opta por tal forma de abordagem materialista para explicar as perturbações da reprodução simbólica do mundo da vida, abordagem que requer, segundo ele, uma base categorial mais ampla que a de "mundo da vida". Há que se optar por uma estratégia teórica que evite a redução conceitual da sociedade tão somente à dimensão do mundo da vida ou a elementos sistêmicos, abarcando ambas as dimensões.

³⁶⁶ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 222: "Damit eröffnet sich die Möglichkeit, die modernen Formen der Anomie unter die Fragestellung zu bringen, wie Prozesse der Systemdifferenzierung auf die Lebenswelt einwirken und gegebenenfalls deren symbolische Reproduktion stören".

³⁶⁷ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 222: "Ihr gemeinsamer Nenner ist die Überzeugung, dass Sinnverlust, Anomie und Entfremdung, dass die Pathologien der bürgerlichen, überhaupt der posttraditionalen Gesellschaft auf die Rationalisierung der Lebenswelt selber zurückgeführt werden können".

À medida que a integração da sociedade é entendida unicamente como "integração sistêmica", a sociedade é explicada segundo o modelo de um "sistema autorregulado". Esse tipo de estratégia conceitual assume a perspectiva do observador externo. A integração da sociedade apresentada exclusivamente como "integração social", por sua vez, parte do referencial da ação comunicativa, concebendo a sociedade como mundo da vida. A análise, nesse caso, assume a perspectiva interna dos membros dos grupos sociais, de maneira que sua compreensão está hermeneuticamente muito próxima da dos participantes, os quais se percebem capazes de dar razão de seus atos, podendo controlar totalmente sua situação de ação, pressupõem a possibilidade de fazer uso de seu saber cultural sem coações externas, e acreditam-se inseridos em um horizonte de possibilidades não restritas de entendimento. Se, em uma perspectiva tão somente sistêmica, impõe-se a questão de como investigar as estruturas dos sistemas de ação não acessíveis pela observação, a não ser hermeneuticamente, ou seja, desde a perspectiva interna de seus membros; em relação à análise da sociedade como mundo da vida, impõe-se o problema da exclusão de aspectos contra-intuitivos da reprodução social referentes à sua manutenção material, e não apenas simbólica. Daí o imperativo teórico de abarcar ambas as abordagens.³⁶⁸

O processo histórico de diferenciação entre mundo da vida e sistema é apresentado por Habermas como desdobramento da progressiva liberação do potencial de racionalidade que a ação comunicativa traz em si. Seria equivocado, defende Habermas, explicar a diferenciação estrutural do mundo da vida como resultado da complexificação sistêmica. É o aumento de complexidade que depende da diferenciação estrutural, dinâmica que está sujeita à lógica da racionalização comunicativa. O processo pode ser assim resumido: com o aumento de racionalidade, a ação orientada ao entendimento é levada a uma progressiva autonomia em relação a normas e valores dados pelo sistema de parentesco e por visões religiosas de mundo. Devido a essa autonomia, alcançar o entendimento torna-se cada vez mais difícil, o que leva à implantação de meios deslinguistizados para manter a coesão social. A complexidade do sistema eleva-se à medida que um novo mecanismo de diferenciação sistêmica é introduzido, mas cada novo mecanismo deve estar ancorado no mundo da vida para que possa alcançar primazia sobre o anterior. Isso significa que o novo mecanismo deve ser *institucionalizado*,

³⁶⁸ Cf. HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 223-228: "Deshalb habe ich vorgeschlagen, zwischen Sozial- und Systemintegration zu unterscheiden: die eine setzt an den Handlungsorientierungen an, durch die die andere hindurchgreift. Im einen Fall wird das Handlungssystem durch einen, sei es normativ gesicherten oder kommunikativ erzielten Konsens, im anderen Fall durch die nicht-normative Steuerung von subjektiv unkoordinierten Einzelentscheidungen integriert". HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 226.

seja através do *status*, da autoridade ligada ao cargo ou do direito privado burguês.³⁶⁹ Os papéis de sexo e idade nas sociedades tribais; o *status* dos grupos de descendência nas sociedades tribais estratificadas; a magistratura ou o cargo político nas sociedades organizadas estatalmente; e, por fim, o direito privado burguês nas sociedades determinadas por relações econômicas de mercado; constituem os complexos institucionais pelos quais os mecanismos sistêmicos que lhes correspondem encontram-se ancorados no mundo da vida: o mecanismo da diferenciação segmentária encontra-se institucionalizado no sistema de relações de parentesco; o mecanismo da estratificação, em relações hierárquicas dadas pela descendência; o mecanismo da organização estatal, em relações de dominação política organizada em torno do Estado; e o mecanismo do meio de controle sistêmico, em relações intermediadas pelo dinheiro – o primeiro meio de controle sistêmico – entre pessoas jurídicas privadas.³⁷⁰

Os primeiros mercados de bens regidos através de relações de intercâmbio simbolicamente generalizadas mediante o meio de controle "dinheiro" surgiram em sociedades organizadas estatalmente. Para Habermas, quando o dinheiro, por sua vez, se torna juridicamente institucionalizado como meio de controle de um tráfico econômico despolitizado, ocorre que "a autoridade política do Estado, e a dominação política em geral, tornam-se, finalmente, relativizadas em função da esfera do direito privado".³⁷¹ Cada nova instituição relativiza, pois, a importância da anterior, até suplantá-la. Portanto, somente quando a economia se desmembra da ordem estatal, o meio dinheiro é capaz de gerar efeitos estruturais para o sistema social em seu conjunto: "na modernidade europeia, com efeito, emerge com a economia capitalista um subsistema diferenciado através do meio dinheiro, que por sua vez obriga o Estado a se reorganizar".³⁷² A "economia de mercado" (*Marktwirtschaft*) e "administração moderna" (*moderne Verwaltung*) são os subsistemas dessa nova organização, os quais operam como meios de controle simbolicamente generalizados.

Para resumir: com a progressiva liberação do potencial de racionalidade que a ação comunicativa possui em si, ocorre que a ação orientada ao entendimento adquire uma crescente autonomia frente aos contextos normativos, o que leva, por sua vez, a uma

³⁶⁹ Segundo Habermas: "Das Niveau möglicher Komplexitätssteigerungen kann nur dadurch angehoben werden, daß ein neuer Systemmechanismus eingeführt wird; jeder neu in Führung gehende Mechanismus der Systemdifferenzierung muß aber in der Lebenswelt verankert, über Status, Amtsautorität oder bürgerliches Privatrecht institutionalisiert werden". HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 259.

³⁷⁰ Cf. HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 247-250.

³⁷¹ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 250: "Die Autorität des Staates, politische Herrschaft überhaupt, werden schließlich an der Privatrechtsordnung relativisiert".

³⁷² HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 247: "In der europäischen Neuzeit entsteht mit der kapitalistischen Wirtschaft ein über das Geldmedium ausdifferenziertes Teilsystem, das seinerseits den Staat zur Reorganisation zwingt".

sobrecarga do mecanismo do entendimento. Com isso, abre-se espaço para meios de comunicação deslinguistizados, dados pelo sistema, os quais, em um nível avançado, tendem a substituir e instrumentalizar os processos comunicativos oriundos do mundo da vida.³⁷³ O paradoxo que isso representa em relação ao tema da política pode ser sintetizado da seguinte forma: a racionalização que, por um lado, permite a politização do mundo da vida; por outro, também é responsável pela complexificação sistêmica, a qual tende a esvaziar esse potencial político. A compreensão do conceito habermasiano de política é em grande medida inspirada pela leitura clássica da vida política nas antigas cidades-estado gregas. A legitimidade da política depende de interações discursivamente conduzidas. Há que se compreender os cidadãos como colegisladores democráticos, e não como meros destinatários de resoluções operadas pelo sistema político de um modo desvinculado das reais necessidades e reivindicações das pessoas. A deslinguistização do processo de entendimento representa, então, a impossibilidade de uma fundamentação legítima da política. Apenas recuperando o potencial comunicativo oriundo do mundo da vida é possível devolver-lhe sua função política, instaurando uma forma de governo democraticamente legítima.

Veja-se que a crítica à organização econômica e política da sociedade depende de uma análise de tipo sistêmico. Nas duas primeiras décadas da teologia da libertação, a análise sistêmica foi, fundamentalmente, feita a partir da teoria da dependência e de uma perspectiva marxista que se mostrava no emprego de conceitos como luta de classes e materialismo histórico. A análise sistêmica assume, hoje, contornos diferenciados, embora o tema fundamental da opressão desde o ponto de vista de um sistema econômico mundial continue decisivo. De acordo com Enrique Dussel, o sistema-mundo surgido a partir de 1492 estruturou-se entre países do centro e países da periferia, e se manifesta em relações de dominação daqueles sobre estes. Essas relações de opressão encontram-se refletidas nos mais diversos âmbitos da vida humana, como o econômico, o político e o cultural: a colonização, a globalização hegemônica, o eurocentrismo político e cultural são fenômenos pertencentes a um mesmo sistema-mundo fundado sobre a dominação. Segundo Dussel, um pensamento

³⁷³ De acordo com Habermas: "Die Rationalisierung der Lebenswelt läßt sich als sukzessive Freisetzung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials verstehen. Während das verständigungsorientierte Handeln gegenüber den normativen Kontexten immer größere Selbständigkeit erlangt, wird der gleichzeitig immer stärker beanspruchte und schließlich überforderte Mechanismus sprachlicher Verständigung andererseits durch entsprachlichte Kommunikationsmedien ersetzt". HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 232. A ironia que acompanha esse processo iluminista (*Aufklärungsprozess*) é logo em seguida evocada: "die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglicht eine Steigerung der Systemkomplexität, die so hypertrophiert, daß die losgelassenen Systemimperative die Fassungskraft der Lebenswelt, die von ihnen instrumentalisiert wird, sprengen". HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 232-233.

crítico libertador "[...] julga como perverso o sistema que causa efeitos negativos, ainda que sejam não intencionais, massivos, destrutivos desde um ponto de vista ecológico e social".³⁷⁴ Nessa mesma perspectiva sistêmica-global de análise, Hugo Assmann afirma que o *fato maior* de nosso tempo já não é mais a exploração, mas sim a simples marginalização. Cresce entre a população mundial a "massa sobrando", *expendable*, que não representa valor econômico e sequer pode ser caracterizada através da categoria de "exército industrial de reserva", uma vez que poucas pessoas dentre essa massa efetivamente integram a alternância do trabalho barato. Não obstante essa "lógica da exclusão" e a "idolatria sacrificial" que a acompanha, "a fé no sistema é enorme",³⁷⁵ acreditando-se que a solução estaria em integrar-se ao mercado mundial.

Embora Assmann fale em uma "lógica" que caracteriza o sistema econômico, uma "lógica de acumulação incessante do capital",³⁷⁶ ele critica o pressuposto recorrente entre economistas a respeito de uma suposta *racionalidade* dos agentes econômicos. A teoria da racionalidade afirma que as pessoas sabem o que querem e que não poupam esforços para obtê-lo com base nas informações de que dispõem. A concepção de racionalidade diz respeito, aqui, à eficiência. De acordo com Assmann, um número crescente de estudos empíricos têm colocado em cheque esse pressuposto, mostrando não ser possível prever o desenvolvimento econômico a partir do modelo de "expectativas racionais". Além disso, Assmann defende que a teoria da racionalidade mostra ter ligação com a ideologia do livre mercado. A ideia de base é que "os irracionais ficam de fora" não por serem excluídos e marginalizados, mas simplesmente por não adentrarem as regras do jogo da eficácia, as "regras do jogo competitivo do mercado".³⁷⁷ Vale dizer que Habermas, quando escreve sobre a ação estratégica a partir de Weber, não tem em mente um tipo de ação cujos resultados possam ser previstos, embora a meta última desse tipo de ação, como Assmann também afirma, esteja clara, qual seja: a ampliação do lucro e do capital. Não é possível prever totalmente a ação instrumental-manipulativa porque ela ocorre em meio à disputa de interesses de grupos econômicos divergentes, corporações que concomitantemente lutam pela hegemonia econômica. Essa disputa precisa enfrentar, também, a opinião pública, que pode, através da política, ser mais ou menos efetiva contra as imposições do sistema econômico. A ação estratégica ocorre, portanto, em meio a disputas internas ao sistema político e externas à

³⁷⁴ DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée, 2011. p. 142.

³⁷⁵ ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 7.

³⁷⁶ ASSMANN, 1994, p. 120.

³⁷⁷ ASSMANN, 1994, p. 110.

medida que se volta contra a ação comunicativa articulada através da sociedade civil e da esfera pública.

O problema da descrição da economia através do modelo da eficácia se dá quando ele é tomado não apenas de maneira descritiva, mas fundamentalmente como um modelo normativo da organização econômica. Esse aspecto é notado por Júlio de Santa Ana. Segundo o autor, apesar da vasta produção teológica e eclesial sobre o tema da economia, suas contribuições permanecem inaudíveis, em uma espécie de "diálogo de surdos".³⁷⁸ Alega-se que a economia não constitui o campo da teologia e que, por isso, ela não tem competência para falar de questões econômicas. A ideologia por detrás deste posicionamento é a de que o mercado constituiria um espaço neutro sem relação com a moral ou princípios éticos, apenas contando a eficácia, que se manifesta quando o maior lucro é adquirido com os menores investimentos possíveis. Contra um modelo econômico desvinculado de normas - e que, em terminologia habermasiana, se submeta à ação comunicativa - Santa Ana recupera a definição de mercado como "um lugar humano por excelência".³⁷⁹ Historicamente, o mercado constitui um espaço de troca, de intercâmbio econômico e também social. Um "mercado livre", no entanto, já não é mais humano, o autor afirma, pois já não pertence a todos os seres humanos, mas exclusivamente àqueles que o controlam. Santa Ana também recorre a Weber, afirmando que, no contexto de livre mercado, as pessoas já não têm interesse na confraternização com outras pessoas, mas tão somente na expansão do mercado livre.

Santa Ana distingue entre a) economias capitalistas, baseadas em uma tensão entre aqueles que detêm o poder do capital privado e aqueles que vendem sua força de trabalho para sobreviver; b) economias socialistas, que se distinguem das primeiras pela prioridade atribuída à socialização dos meios de produção e por, historicamente, terem sido articuladas por meio de uma estrutura política centralizada que coordena os planos e a distribuição da produção; c) e economias sociais de mercado, que combinam elementos dos dois tipos anteriores, promovendo certa socialização dos lucros da economia capitalista por meio, por exemplo, de programas sociais governamentais. De acordo com o autor, pertencem a uma economia social de mercado países como Suécia, França e Alemanha. Nesses países, são mantidos princípios essenciais do liberalismo econômico como a livre iniciativa, livre comércio e competição, mas o Estado desempenha um papel de vigilância para que toda a população tenha acesso a condições básicas de moradia e alimentação. Na América Latina, o

³⁷⁸ SANTA ANA, Júlio de. *O amor e as paixões: crítica teológica à economia política*. São Paulo Santuário, 1989, p. 14.

³⁷⁹ SANTA ANA, 1989, p. 53.

modelo predominante é o da economia capitalista, pela qual uma parcela reduzida da população se apropria da maior parte da riqueza produzida.³⁸⁰

Grande parte da literatura atual sobre teologia e economia é dedicada ao estudo da estrutura ideológica que tem sido produzida pela dinâmica do sistema e que serve, por sua vez, para sua justificação. A lógica sistêmica adentra a dimensão cotidiana do mundo da vida, impondo sua dinâmica e ideologia, determinadas pela idolatria, pelo sacrifício, pela indiferença, pela competição e, em última instância, pela morte.³⁸¹ O tema da idolatria não é recente na teologia da libertação. Cedo já se afirmou que o problema maior a ser endereçado pela teologia na América Latina não era, diferentemente do que propunham teologias do Norte, o ateísmo ou o consumismo, mas sim a idolatria dos ídolos da dominação, como a riqueza, o Estado, o poder e o prazer.³⁸² Nesse contexto, os indivíduos perdem seu valor enquanto pessoas, e se tornam meros instrumentos no processo de produção, relações de troca e processos de acúmulo de riqueza e poder. Em decorrência da idolatria à lógica econômica orientada ao lucro, vidas são sacrificadas. Elas se tornam a "massa sobrando" frente a qual se alastra a indiferença: "há, na lógica econômica, um silenciamento estrutural do clamor dos excluídos, uma inversão do sacrifício, já que as vítimas se esfumam no esquecimento, como se não existissem; já não são re-dignificáveis como no sacrificalismo de outras épocas".³⁸³

Não obstante, o paradigma econômico é apresentado como a "boa nova" cujas regras apenas pessoas irracionais não se dispõem a seguir. O pecado agora consiste em não seguir as leis do mercado. Mostrando a relação entre a dimensão econômico-sistêmica e a perpetuação das dinâmicas simbólicas de sua legitimação, Franz J. Hinkelammert identifica o tema da liberdade, referindo-se à liberdade do empreendimento econômico, como uma virtude fundamental da ideologia neoliberal. O milagre econômico é apresentado como o grande prêmio da história. "Aos pecados contra o mercado corresponde ser tratado como pupilo do Estado e refém, e como castigo, o caos".³⁸⁴ Os pecados se pagam nesta vida, e seus castigos incluem o desemprego, a pauperização, o subdesenvolvimento, os quais requerem o arrependimento e o desenvolvimento das virtudes econômicas possuídas pelas pessoas ricas e pelos países desenvolvidos. Prega-se a liberdade do indivíduo, mas o que ocorre, em verdade, é a produção coletiva de um individualismo que renuncia ao juízo próprio. "A razão deste

³⁸⁰ Cf. SANTA ANA, 1989, p. 69-70.

³⁸¹ Ver ASSMANN, 1994, p. 95-97.

³⁸² Assim RICHARD, Pablo et al (Orgs.). *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. São Paulo: Paulinas, 1982.

³⁸³ ASSMANN, 1994, p. 97.

³⁸⁴ HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI, 1984. p. 80.

estranho individualismo não é uma razão individual. Seu ser mais íntimo é um *sacrificium intellectus*, a renúncia ao juízo próprio. Se trata de um individualismo que nega ao indivíduo sua razão subjetiva e individual".³⁸⁵ Manipulada, a razão humana não desenvolve o potencial de criatividade, questionamento e transformação inscrito no mundo da vida. Faz-se acreditar que a eficácia das relações de mercado é capaz de naturalmente levar à solução dos problemas sociais e econômicos da humanidade, não sendo necessário, portanto, a intervenção política de sujeitos orientados ao entendimento. De acordo com Jung Mo Sung, a esperança expressa pelas teorias liberais "[...] é a esperança de que os nossos problemas sociais e econômicos sejam resolvidos pela intervenção mágica do mercado, sem nenhuma intervenção consciente dos sujeitos históricos humanos". A única missão a ser perseguida a todo custo é a de "combater o Estado para que o mercado possa cumprir livremente o seu papel de nos conduzir a uma nova sociedade".³⁸⁶ Contra esse modelo econômico sacrificial, idolátrico e limitador das capacidades políticas dos seres humanos, cujos imperativos se impõem sobre a dimensão simbólico-comunicativa do mundo da vida, explora-se no próximo capítulo a possibilidade de uma articulação político-democrática na esfera pública. Uma vez que o potencial político da esfera pública é derivado de seu vínculo com o mundo da vida, é importante ainda esclarecer neste capítulo, com relação à teologia, de que maneira tem sido realizado e, portanto, como pode ser cultivado o vínculo da teologia com a dimensão do mundo da vida.

2.5 A teologia a partir do mundo da vida

A questão que nos ocupa aqui é de ordem metodológica: como a teologia realiza seu vínculo com o mundo da vida? Chamamos atenção, na seção anterior, para a crítica dirigida contra a teologia da libertação clássica de que sua ênfase em uma leitura objetiva da realidade social teria levado a uma desconsideração dos elementos dinâmicos e subjetivos que constituem essa realidade. A perspectiva de mundo da vida, embora fortemente defendida pela teologia da libertação, teria sido mantida em segundo plano frente à análise de tipo sistêmico oferecida pela teoria marxista. O imperativo de uma teologia feita a partir do pobre foi em grande medida interpretado não como uma reflexão realizada a partir das leituras e experiências diversas das próprias pessoas pobres, mas como uma reflexão que, embora

³⁸⁵ HINKELAMMERT, 1984, p. 77.

³⁸⁶ MO SUNG, Jung. *Teologia e Economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 62. Do mesmo autor, a respeito da relação entre formação da subjetividade e imperativos da economia neoliberal, ver também: MO SUNG, Jung. *Sujeito e sociedades complexas*. Para repensar os horizontes utópicos. Petrópolis: Vozes, 2002.

impulsionada por uma experiência pessoal de indignação frente ao sofrimento causado pelas injustiças sociais, toma como tema central a existência objetiva da pobreza, as razões que a geram e as possibilidades para sua superação. É verdade que, no nível da superação da pobreza, sempre se previu a participação ativa das pessoas mais diretamente afetadas, mas não tanto no nível da própria leitura da realidade.

Como observa Eduardo Gross em palestra em um simpósio temático promovido pelo Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos e do Grupo de Pesquisa em Ética da Faculdade EST em Santiago do Chile, a teologia da libertação clássica foi marcada por uma "*identificação imediata da realidade concreta com as análises das ciências sociais*".³⁸⁷ Isso explica por que os aspectos subjetivos da experiência da opressão e mesmo os valores e pressupostos que marcam as pesquisas das ciências sociais não foram temas de grande atenção. Estudos como de Assmann, Santa Ana e Hinkelammert têm, como visto, contribuído para solucionar esse dilema entre análise sistêmica e de mundo da vida, recuperando os aspectos subjetivos que, de um lado, perpassam as próprias interações de tipo sistêmico e, de outro, delineiam possibilidades de superação de relações de opressão. De acordo com Gross, uma forma importante pela qual se tem buscado recuperar a centralidade da dimensão do mundo da vida na teologia da libertação tem sido através da utilização de estudos de antropologia cultural:

Na busca por superar um modelo inicial que pretendia dar conta da realidade concreta a partir de um paradigma que privilegiava a análise sociológica marxista como instrumento, o crescente reconhecimento de que a realidade incluía inúmeros aspectos de que esta análise não podia dar conta levou à adoção crescente da antropologia cultural como perspectiva. Isto foi possível porque a hipostasiação das ciências sociais enquanto forma de acesso privilegiada à realidade já estava feita. A partir daí, era possível uma passagem menos traumática para a redescoberta de elementos simbólicos que tinham sido desconsiderados anteriormente. [...] Se abria então espaço para o reconhecimento de que uma série de opressões concretas ocorrem nas relações vividas no cotidiano em diversas esferas, como entre sub-grupos populacionais constituídos por origem étnica ou na convivência em função de gênero, por exemplo.³⁸⁸

Mencionamos anteriormente que Habermas identifica a antropologia cultural como a ciência que mais claramente preserva um vínculo com o mundo da vida ao privilegiar a perspectiva das pessoas participantes em determinado mundo da vida. Ele a define como "a

³⁸⁷ GROSS, Eduardo. A ciência da religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios. In: OLIVEIRA, Kathlen L. de et al (Orgs.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: EST, 2012. p. 13-26. à p. 16.

³⁸⁸ GROSS, 2008, p. 17.

ciência hermenêutica por excelência".³⁸⁹ O uso da antropologia cultural na teologia permite, desde essa perspectiva, aprofundar a intenção fundamental da teologia da libertação de realizar sua reflexão *a partir* das pessoas vítimas da injustiça, seja ela de ordem econômica, política, cultural, racial ou de gênero. Na sistematização que propomos nesta seção, a perspectiva antropológico-cultural orientada para o cotidiano das pessoas é evidenciada como fundamental para uma teologia ancorada no mundo da vida. Certamente, a dimensão da vida cotidiana, suas experiências e discursos como recurso para a reflexão teológica não é concepção estranha à teologia ao longo de sua história. De acordo com Charles Taylor, a afirmação da vida cotidiana constitui um desenvolvimento fundamental da modernidade ocidental. A Reforma protestante teve, segundo ele, um papel decisivo, à medida que rejeitou a ideia de mediação hierárquica do sagrado e afirmou a vocação espiritual da vida leiga. A noção de sacerdócio geral de todas as pessoas crentes permitiu a valorização das atividades desta vida, como o casamento e a vocação pessoal. Para Taylor, "todo o desenvolvimento moderno da afirmação da vida cotidiana foi [...] anunciado e iniciado, em todas as suas facetas, na espiritualidade dos reformadores".³⁹⁰

O que caracteriza de maneira mais específica a teologia contemporânea no que diz respeito ao resgate da dimensão do mundo da vida é, além de sua clara ênfase no resgate da experiência cotidiana como ponto de partida da reflexão teológica, a pluralização dos grupos cujas experiências são tomadas como referência para o trabalho da teologia, o que é refletido no próprio desenvolvimento interno da teologia da libertação. De maneira geral, é possível afirmar que, na teologia desenvolvida a partir da segunda metade do século XX, o mundo da vida é progressivamente tomado a) como objeto de reflexão teológico-epistemológica, entendendo-se que todo pensamento nasce a partir de um determinado contexto, experiências, desafios (a teologia *é* contextual); b) como imperativo teológico-metodológico, defendendo-se a necessidade de radicalmente assumir esse vínculo com o mundo da vida a fim de torná-lo eloquente no discurso teológico (a teologia *deve* ser contextual); c) e como pressuposto crítico para a ampliação da experiência ressoante na teologia para além da do homem branco europeu (a teologia deve ser feita a partir do mundo da vida das pessoas pobres, mulheres, negros e oriundas de culturas subalternas).

A sistematização do acesso metodológico ao mundo da vida na teologia a partir do exemplo do trabalho teológico desenvolvido na Faculdades EST, conforme proposto nesta

³⁸⁹ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 245.

³⁹⁰ TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1994 [1989]. p. 282.

seção, reflete estes três pressupostos acerca do mundo da vida: como objeto de reflexão, como imperativo teológico e como referência crítica. A noção de contextualidade, que frequentemente é usada para caracterizar essa disposição metodológica da teologia, é referente às dinâmicas sociais, interações e lugares em que o mundo da vida se reproduz. O acesso ao mundo da vida é realizado a partir de uma distinção implícita entre experiências ativas de resistência e emancipação a serem apoiadas pela teologia, de um lado, e experiências sofridas ou imputadas de injustiça e opressão a serem denunciadas pela teologia, de outro. O binômio denúncia-anúncio permanece extremamente atual na teologia. Seguindo uma já longa tradição de teologias da libertação, denunciam-se desigualdades raciais, econômicas, políticas e de gênero em suas inter-relações, e anunciam-se aquelas expressões artísticas, culturais e sociais que presentificam a possibilidade de sociedades solidárias e equitativas. Em termos práticos, a pergunta de ordem metodológica a ser respondida por meio desse estudo bibliográfico é de que maneiras a teologia tem estabelecido seu vínculo com o mundo da vida, com os temas e problemas experienciados pelas pessoas em sua vida cotidiana, suas leituras de mundo, narrativas e anseios. Foram identificados três vias de acesso principais, as quais podem ser relacionadas com os componentes estruturais do mundo da vida, quais sejam, a personalidade, a cultura e a sociedade. Foram selecionadas para essa sistematização coletâneas de artigos publicadas nos últimos 10 anos na instituição, privilegiando-se aqueles artigos que mais explicitamente se ocupam com esses diferentes componentes do mundo da vida. Eventualmente, faz-se também referência a trabalhos individuais como teses de doutorado que ajudam a elucidar posicionamentos expressos nos artigos.

2.5.1 Biografias e experiências pessoais: Sujeito

Como participante de um mundo da vida, o próprio teólogo ou teóloga realiza, por meio de sua visão de mundo, pressupostos e valores, o vínculo entre pensamento teológico e mundo da vida. Trata-se, como escreve Enio Mueller, dos olhos que veem.³⁹¹ Em um estudo publicado na coletânea *Uma religião chamada Brasil*, organizada por pesquisadores do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP), Oneide Bobsin escreve que aprendemos da teoria do conhecimento a explicitar o lugar geográfico e existencial a partir do qual falamos, afinal, "sou parte do objeto de estudo".³⁹² O que somos, nosso lugar e nossa

³⁹¹ Cf. MUELLER, 2000, p. 41-47.

³⁹² BOBSIN, Oneide. Protestantismo à brasileira: Vale Três Forquilhas. In: BOBSIN, Oneide et al (Orgs.). *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: EST/Oikos, 2008. p. 138-154. às p. 136-137.

história são dimensões que nos acompanham em todo labor teológico. Nessa mesma coletânea, Mary Esperandio propõe para a teologia o desafio de pensar sobre os processos de produção de subjetividade. A autora salienta que essa reflexão força o teólogo e a teóloga a pensar sobre si mesmo e sua participação em processos de construção da identidade. Em resposta ao diagnóstico de "práticas de empobrecimento da subjetividade" que têm estrategicamente colonizado o desejo e a crença das pessoas, Esperandio defende a "[...] urgência de fazer circular dispositivos tanto de resistência às armadilhas de captura subjetiva a que estamos expostos, quanto de criação de processos de valorização de outros modos de existência que escapem à lógica do capital".³⁹³ À medida que a teologia tem como um de seus focos a "denúncia de práticas discursivas que não afirmam a vida" e o anúncio de outras formas de existência que potencializem a vida, "a pesquisa teológica na perspectiva da subjetividade se constitui como lócus privilegiado de investigação".³⁹⁴

Por muito tempo, lembra Ezequiel de Souza, a dimensão da experiência foi ignorada pela teologia, acreditando-se ser possível prescindir dela. O século XX é marcado por uma crescente valorização da percepção subjetiva da realidade contra grandes paradigmas interpretativos. A partir desse desenvolvimento, novas fontes para o pensamento foram incorporadas na reflexão teológica, como a experiência das mulheres. A teologia se baseia historicamente na experiência de fé da comunidade cristã do passado, mas a experiência da comunidade atual não precisa e nem deve ser ignorada. Referindo-se à experiência masculina como ponto de partida para uma teologia que simultaneamente valoriza e critica essa experiência, Souza afirma que tal teologia "[...] renuncia aos discursos universais, falando de particularidades e pessoas de carne e osso e de suas relações com outras pessoas e com Deus. A masculinidade do discurso teológico sempre foi mascarada pela pretensão de universalidade".³⁹⁵ Tomando como fonte de pesquisa modelos de masculinidade presentes na fala de homens participantes de grupos de discussão sobre masculinidade, assim como modelos de masculinidade encontrados na Bíblia e na literatura, Adilson Schultz, em uma coletânea sobre gênero e corporeidade, sustenta que esses modelos constituem fontes de formação da identidade tanto pessoal quanto coletiva. Situando-se na dialética profética entre

³⁹³ ESPERANDIO, Mary Rute G. Subjetividade contemporânea e a pesquisa em teologia. In: BOBSIN, Oneide et al (Orgs.). *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: EST/Oikos, 2008. p. 17-28. à p. 18.

³⁹⁴ ESPERANDIO, 2008, p. 27.

³⁹⁵ SOUZA, Ezequiel de. Problematizações a partir da experiência religiosa masculina. In: BOBSIN, Oneide et al (Orgs.). *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: EST/Oikos, 2008. p. 221-233. à p. 230. Ver também: 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.

denúncia e anúncio, o autor defende que a desconstrução de elementos destrutivos da masculinidade é possível através do diálogo e do aprendizado mútuo.³⁹⁶

A subjetividade do teólogo e da teóloga em seu processo de engajamento com a causa das pessoas oprimidas é tema estudado em profundidade por Rogério Mosimann da Silva a partir da biografia e do pensamento teológico de Monseñor Óscar Romero. Em apresentação em uma mesa de trabalho que têm sido promovida há várias edições pelo Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos e pelo Grupo de Pesquisa em Ética da Faculdade EST na Universidade de Santiago do Chile, Silva descreve Mons. Romero como um pregador próximo do povo pobre, disposto a escutá-lo e a dele aprender. Romero valoriza suas experiências, exulta sua resistência e confia na capacidade de discernimento das pessoas simples. Ele se mostra como porta-voz da causa dos oprimidos, mas não sem antes ouvir atentamente sua voz, e ver de perto sua vida e morte. Como escreve Silva, "para ser *voz dos sem voz*, precisou antes ouvir".³⁹⁷ Traduzindo essa história de vida em método para a teologia, o autor conclui que a teologia é chamada a ser voz para os que são silenciados, a acompanhar e colocar em palavras teológicas as experiências e a sabedoria do povo simples. A teologia continua com a missão de ser um discurso acadêmico sobre Deus e sua palavra na Bíblia, mas deve realizá-la, por causa daqueles que são os destinatários primigênicos da revelação, em diálogo com o saber não sistematizado³⁹⁸ daqueles que habitam as margens da sociedade.³⁹⁹ Da conversão para a sua causa depende a possibilidade de "fazer teologia responsabilmente na América Latina".⁴⁰⁰

³⁹⁶ SCHULTZ, Adilson. Isto é o meu corpo – e é corpo de homem: discursos sobre masculinidade na Bíblia, na literatura e em grupos de homens. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (Orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: EST/SINODAL/CEBI, 2004. p. 173-176.

³⁹⁷ SILVA, Rogério Mosimann da. A teologia e a *não ciência*: reflexão teológica e sabedoria popular à luz da experiência de Monseñor Óscar Romero. In: SCHAPER, Valério G. et al (Orgs.). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012a. p. 94-109. à p. 105.

³⁹⁸ Trata-se, nas palavras do autor, de um "[...] saber que brota no sutil e escondido peregrinar cotidiano dum povo que resiste, que insiste em afirmar, por seu próprio existir, a sua sobrevivência e suas vivências; *um povo que quer viver*". SILVA, 2012a, p. 107.

³⁹⁹ Em diálogo com a vida e o pensamento de Romero e Jon Sobrino, Silva postula em sua tese de doutorado a importância de uma *teologia marginal* que, sem renunciar ao rigor reflexivo, busca acompanhar mais de perto "o cotidiano de quem habita as periferias de nosso mundo". SILVA, Rogério Mosimann. *Sempre o bem dos pobres: o pastor Oscar Romero, o teólogo Jon Sobrino e o povo salvadoreño: um tríptico eclesial e sua atualidade para o século XXI*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdade EST, São Leopoldo, 2012b. p. 7.

⁴⁰⁰ SILVA, 2012a, p. 107. A pergunta por uma teologia correta e justa, escreve Fábio Junges em diálogo com o pensamento de Theodor Adorno, é motivada por uma "experiência da indignação" frente a uma "realidade danificada". Trata-se, para Junges, de uma "experiência corporal, visceral, das entranhas", que impele e sustenta um pensar teológico responsável. JUNGES, Fábio. Teologia desde a América Latina: reflexão metodológica e epistemológica. In: OLIVEIRA, Kathleen L. de et al (Orgs.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: EST, 2012. p. 83-90. à p. 84.

A relação entre subjetividade e teologia tem sido amplamente trabalhada desde o viés de discussões de gênero e da teoria *queer* por André Musskopf. A partir dos caminhos percorridos pelo próprio autor e em diálogo com outras histórias de vida, propõe itinerários para uma teologia *queer* no Brasil. Musskopf entende que todo discurso teológico é localizado, mas nem sempre os lugares percorridos são explicitados. O objetivo de explicitar um percurso biográfico-teológico realizado desde uma experiência de sexualidade situada fora dos cânones heterocêntricos não consiste em oferecer "[...] um processo teológico-terapêutico de si mesmo, mas uma possível contribuição para o estabelecimento de outros itinerários",⁴⁰¹ outros caminhos possíveis e, quiçá, necessários. Musskopf ressalta o caráter intersubjetivo do processo de formação da identidade e, em última instância, de todo pensamento: seus caminhos foram cruzados por muitos teólogos/as, feministas, gays, bissexuais e transexuais em bares, manifestações, encontros e palestras. Essas pessoas o ajudaram e motivaram a percorrer determinados itinerários e não outros. O autor observa que o cotidiano de quem se envolve na luta pela superação de injustiças não se dá sem ambiguidades. Longe de isso ser um problema, Musskopf propõe a ambiguidade, "marca do cotidiano e característica da identidade e da cultura popular brasileira",⁴⁰² como princípio epistemológico de resistência contra absolutismos na elaboração de uma teologia *queer* que incorpore a sexualidade no discurso teológico e rompa com padrões binários do heterocentrismo.

O uso da noção de ambiguidade na teologia já havia sido anteriormente proposto na EST por Adilson Schultz, importante referência para Musskopf. Contra um modelo que se pretenda baseado em certezas da fé, Schultz acredita que a reivindicação de um *status* legítimo para a ambiguidade na teologia permite que a relação com Deus seja concebida em um nível mais humano, sem o peso da perfeição. Nas palavras do autor, "dizer que a nossa relação com Deus e de Deus conosco é ambígua insere na fé e na teologia a perspectiva da provisoriedade, da fragmentariedade".⁴⁰³ O modo para conhecer as ambiguidades da vida de um povo – e aqui fica clara a relação percebida entre personalidade e cultura – está em se envolver pessoalmente com expressões artísticas da música, do cinema e da literatura brasileiras. Elas constituem um "espaço onde a religiosidade e a sexualidade abundam" e é preciso, escreve Musskopf, "dialogar, dançar e se emocionar com elas".⁴⁰⁴ Essas expressões

⁴⁰¹ MUSSKOPF, 2008, p. 12.

⁴⁰² MUSSKOPF, 2008, p. 27.

⁴⁰³ SCHULTZ, Adilson. *Misturando espíritos: algo de simultâneo, escorregadio e ambíguo abala os fundamentos da missão cristã no protestantismo brasileiro*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2000. p. 104.

⁴⁰⁴ MUSSKOPF, 2008, p. 116.

da vida de um povo permitem o envolvimento do teólogo e da teóloga no nível de sua própria subjetividade com mundos da vida que não correspondem totalmente ao seu próprio. Tal abertura permite tanto a articulação de novas sínteses no âmbito de um mundo da vida pluralizado, em que várias concepções de mundo se encontram, quanto a aceitação de contradições que caracterizam a vida cotidiana, a aceitação de sua ambiguidade. Em relação à teologia, isso significa mantê-la, como escreve Schultz a partir de Umberto Eco, como uma "obra aberta":⁴⁰⁵ aberta a "reinvenções constantes" e à "revisibilidade dos valores e certezas".⁴⁰⁶ Essa descrição faz jus à concepção habermasiana de um mundo da vida racionalizado, caracterizado pela possibilidade de realização do "potencial de negação e de inovação da fala"⁴⁰⁷ pela fala argumentativa suscetível de crítica e de correção.

Apesar das experiências plurais e a intenção de assumir na teologia a fragmentariedade que caracteriza a vida cotidiana, Musskopf observa em relação aos estudos sobre teologia e homossexualidade no Brasil que tem havido um "esforço para sistematizar este conhecimento e ter uma voz no espectro teológico".⁴⁰⁸ Destaca-se o esforço comum de questionar preconceitos teológicos referentes a gênero e sexualidade e o esforço por visibilizar outras formas de vivência da sexualidade na interface entre gênero e religião. Em relação ao imaginário religioso brasileiro, para citar outro exemplo, em que temas do catolicismo, religiões afro-brasileiras, espiritismo moderno e novas formas e protestantismo são integradas em uma "nebulosa matriz", Schultz pretende explicitar a "estrutura teológica" desse imaginário e seu "sistema integrador de diferentes significações", as quais, embora deveriam estar separadas de um ponto de vista teológico tradicional, fazem sentido para um determinado grupo ou pessoa. A tese do autor é que a afirmação teológica fundamental dessa estrutura religiosa pode ser expressa na compreensão de que "Deus está presente e o diabo está no meio".⁴⁰⁹ Deus e o diabo apresentam-se como realidades entremeadas com a vida cotidiana. O que se pode concluir do trabalho desses autores é que uma teologia cuja reflexão integra os significados dúbios atribuídos às coisas desde contextos pluralizados de mundo da vida não abre mão da tarefa de sistematização, pela qual as diversas concepções de mundo

⁴⁰⁵ Cf. ECO, Umberto. *Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1986 [1961].

⁴⁰⁶ SCHULTZ, 2000, p. 108.

⁴⁰⁷ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 237: "das Negations- und Neuerungspotential der Rede".

⁴⁰⁸ MUSSKOPF, 2008, p. 202.

⁴⁰⁹ SCHULTZ, Adilson. Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. In: BOBSIN, Oneide et al (Orgs.). *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: EST/Oikos, 2008. p. 29-62; SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente - o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas religiosas do imaginário religioso brasileiro*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005.

dos participantes em seu dia a dia são percebidas em suas inter-relações, embora sempre sujeitas a reconfigurações.

O método para uma teologia do mundo da vida passa pela subjetividade do teólogo e da teóloga, que deve cultivar uma atitude de sensibilidade por expressões da vida cotidiana. Recurso privilegiado nesse tipo de pesquisa é, no que se refere ao componente personalidade, o uso de biografias. Bobsin, em um estudo sobre a brasilidade do protestantismo no país, após brevemente narrar sua própria história enquanto lugar de onde fala como pesquisador, analisa uma entrevista concedida por um agente religioso popular que, assim como grande parcela da população brasileira, circula entre fronteiras religiosas fluidas.⁴¹⁰ Contra uma possível objeção de que a análise narrativa de somente uma pessoa constituiria uma base empírica demasiado restrita para conclusões de caráter mais geral, Bobsin defende a viabilidade desse tipo de instrumento de pesquisa com base na natureza social do indivíduo: nele se inter cruzam o social e o individual. Ao mesmo tempo em que o depoimento de uma pessoa pertença àquele indivíduo específico, sua narrativa e visão de mundo também refletem a totalidade do grupo social a que pertence. Em termos teológicos, enquanto representante do clero erudito de uma igreja protestante, Bobsin afirma ser confrontado com a pergunta: de que maneira poderia ser possível à tradição teológica de sua igreja se articular com o sincrético imaginário religioso brasileiro refletido na entrevista por ele analisada? Recorrendo a Boff, afirma uma "relação dialética entre o popular e o oficial".⁴¹¹ a cultura popular possibilita a concretização histórica da Palavra conforme representada por uma Igreja em meio a negações e afirmações. O discurso oficial opera ora contracultural, ora interculturalmente, de maneira dinâmica.

O recurso biográfico também é utilizado por Musskopf em sua elaboração de uma teologia *queer*. A partir das "histórias sexuais" de diferentes pessoas, Maria Florzinha, Júlia Guerra e Lolita Boom-Boom, reconstruídas através de entrevistas, Musskopf propõe o lema "ocupar, resistir, produzir" como momentos metodológicos de uma teologia que incorpore em sua reflexão a luta por uma verdadeira "democracia sexual". Nas palavras do autor, "[...] a teologia, muitas vezes, precisa ser ocupada e resistida para que sua participação na construção de um outro mundo seja possível, e para que uma outra forma de produzir o conhecimento

⁴¹⁰ Cf. BOBSIN, 2008, 138-154. Outros exemplos de estudos do mesmo autor com recurso a visões de mundo e discursos dos próprios participantes para sustentar a tese de fluidez das fronteiras religiosas são 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; BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: CEBI; Curitiba: PPL, 2002.

⁴¹¹ BOBSIN, 2008, p. 153.

teológico reflita a participação neste projeto".⁴¹² Produções teológicas que condenam relações entre pessoas do mesmo sexo, pressupondo um modelo heterocêntrico de vivência da sexualidade, nada mais são que reflexo de um mundo da vida ainda incapaz de questionar relações baseadas na heteronormatividade. Ao mesmo tempo em que é o produto de uma prática comunicativa do mundo da vida que questiona uma visão heteronormativa do humano, teologias de gênero também contribuem para o processo crítico-criativo de discussão de normas e valores que permeiam a interação cotidiana. Nesse sentido, uma teologia ancorada no mundo da vida também se torna, em alguma medida, participante dos intercâmbios comunicativos de produção e reprodução da subjetividade.

A coletânea *Ainda feminismo e gênero*, organizada através do Programa de Gênero e Religião da EST, reúne vários estudos que fazem uso de narrativas pessoais de vida. A desigualdade de gênero é reproduzida na vida cotidiana por meio de gestos e escolhas corriqueiros: se rosa ou azul, se futebol ou balé, se carrinho ou boneca. Thayane Cazallas do Nascimento fala em uma "política cotidiana" pela qual se atribuem "traços permanentes de gênero".⁴¹³ A pergunta da autora é o que leva alguém a romper com essas formas de normatizações culturais binárias. Para respondê-la, utiliza a história de vida como metodologia de pesquisa, relatando a história de uma mãe ativista que atua em favor de uma sociedade não sexista. Para Márcia Paixão, o estudo da vida cotidiana desde uma perspectiva de gênero ajuda a esclarecer quais são as necessidades das pessoas e, por extensão, "onde se faz necessário diaconar". A ação de diaconar é entendida pela autora como "ação de toda pessoa que crê diante de situações de sofrimento e injustiças".⁴¹⁴ Seguindo a metodologia de histórias de vida, e tomando como ponto de partida narrativas de mulheres na prisão, Paixão defende que o diálogo com o cotidiano das mulheres promove espaços de aprendizado, ressignificação de experiências e de transformação de vida. De acordo com a definição da autora, "essa modalidade pedagógica baseada na experiência e que se manifesta na narrativa das histórias de vida, uma autobiografia de si, contribui para que a pessoa ressignifique sua vida, suas escolhas e vislumbre outras possibilidades para sua própria vida".⁴¹⁵ À medida que

⁴¹² MUSSKOPF, 2008, p. 273.

⁴¹³ NASCIMENTO, Thayane Cazallas do. Mãe sim, sexista não: a história de vida como proposta do olhar *queer*. In: MUSSKOPF, André S.; BLASI, Marcia (Orgs.). *Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia*. São Leopoldo: CEBI/Faculdades EST, 2014. p. 123-132. à p. 124.

⁴¹⁴ PAIXÃO, Márcia Eliane L. da. Narrativas de vida: mulheres que aprendem e trans-formam suas histórias. In: MUSSKOPF, André S.; BLASI, Marcia (Orgs.). *Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia*. São Leopoldo: CEBI/Faculdades EST, 2014. p. 19-33. à p. 32.

⁴¹⁵ PAIXÃO, 2014, p. 31.

a pessoa fala de si e de sua história, ela constrói um processo de aprendizagem reflexiva e transformadora. A metodologia de histórias de vida, em outras palavras, favorece entre os próprios participantes do mundo da vida o conhecimento de si, de sua singularidade e inserção na história coletiva de grupos e da sociedade.

Maria Brendalí Costa, na mesma coletânea, oferece uma reflexão sobre a participação de mulheres em projetos da Pastoral Popular Urbana em municípios do Estado do Rio Grande do Sul. São histórias de mulheres que, em meio a experiências de opressão e resistência, aprenderam a falar em público, a exercer liderança e a coordenar reivindicações por melhorias em sua comunidade. Segundo Costa, a prática religiosa de estudo da Bíblia ajudou muitas mulheres a desenvolver uma consciência a respeito de seu papel na Igreja e na sociedade, motivadas pela sua fé Cristo e esperança pelo Reino de Deus. "A leitura popular da Bíblia, feita pela visão das mulheres, favoreceu uma espiritualidade de resistência e de esperança de um mundo novo. As mulheres começaram a fazer teologia de outro jeito".⁴¹⁶ Aqui se percebe uma ampliação da noção de teologia que é característica de trabalhos teológicos desenvolvidos a partir da dimensão do mundo da vida: teologia não pertence apenas ao âmbito acadêmico; a reflexão das pessoas em seu dia a dia a respeito de sua fé, esperanças e práticas de libertação também já há que ser vista como teologia.

No contexto das discussões sobre teologia pública promovidas pelo Grupo de Pesquisa Teologia Pública em Perspectiva Latino-Americana, têm sido igualmente apresentados trabalhos que fazem uso do recurso biográfico e da reflexão sobre o processo de formação da subjetividade. Eneida Jacobsen e Ezequiel de Souza analisam histórias de mulheres que realizaram aborto, e relacionam aspectos exemplificados em seus casos com dados estatísticos e estudos de antropologia social sobre sexualidade, paternidade e reprodução no Brasil. Embora defendam que o procedimento do aborto seja uma decisão a ser tomada pela mulher juntamente com seu companheiro e círculo familiar, lembram que a decisão não ocorre desvinculada de relações sociais mais amplas, de concepções culturais de maternidade e de paternidade, de valores religiosos e de condições sócio-econômicas. Essas questões pertencem à esfera da discussão pública e, enquanto tais, devem integrar a agenda de uma teologia pública.⁴¹⁷ As experiências subjetivas são estudadas em conexão com seu

⁴¹⁶ COSTA, Maria Brendalí. Mulheres na pastoral popular urbana. In: MUSSKOPF, André S.; BLASI, Marcia (Orgs.). *Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia*. São Leopoldo: CEBI/Faculdades EST, 2014. p. 65-80. à p. 78.

⁴¹⁷ As histórias de aborto foram compartilhadas por pastores da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) entrevistados para a pesquisa. Ver: JACOBSEN, Eneida; SOUZA, Ezequiel de. Teologia

contexto sociocultural, mostrando-se o vínculo entre os diferentes componentes estruturais do mundo da vida. Genilma Boehler escreve sobre o desejo erótico como uma dimensão da "subjetividade do sujeito" intermediada por sua mente e por seu corpo. Ao mesmo tempo em que constitui uma dimensão subjetiva, a autora ressalta que o desejo "é também um elemento socialmente construído, que tem seus vínculos nas estruturas de poder que permeiam a experiência".⁴¹⁸ A teoria *queer* ajuda a problematizar as normas heteronormativas que regem os comportamentos humanos e a desconstruir o hegemônico através do resgate de experiências marginalizadas: o erótico - a ser diferenciado do pornográfico, que suprime os verdadeiros sentimentos - o indecente, o pervertido, o lésbico, o transexual. Boehler destaca o caráter político dessa perspectiva, que pretende transformações reais frente a "uma sociedade discriminatória, homofóbica e antierótica".⁴¹⁹ Esses estudos atestam a compreensão de um mundo da vida dinâmico, fonte para uma vida política transformada, aberto à possibilidade da crítica e da reconstrução dos universos simbólicos que permeiam a vida cotidiana.

2.5.2 Estudos etnográficos e de expressões artísticas: Cultura

Assim como na construção da subjetividade, a vida cotidiana é também palco para a reprodução de acervos culturais e para a criação de ordenações legítimas de pertença em uma sociedade. A vida cotidiana é o espaço da reprodução simbólica do mundo da vida através da linguagem e apresenta-se, por isso, como recurso fundamental para uma teologia desenvolvida desde o mundo da vida. Iuri Andréas Reblin tem se ocupado extensivamente com o projeto de uma "teologia do cotidiano". Ele define o cotidiano como o palco do habitual, daquilo que ocorre a cada dia. Pertencem ao cotidiano atividades como amar, morar, observar, dormir e crer. O cotidiano é polifônico e polissêmico, "pois a vida humana em suas ações e interações, em suas relações e interpretações, assim o é".⁴²⁰ A existência humana não constitui mera repetição de ações de seus antepassados. Ela se realiza na relação entre o que lhe é herdado e o seu meio na busca por soluções para problemas com que se depara em seu dia a dia. Esse processo ocorre pela mediação da linguagem. Reblin aborda a centralidade da

pública e direitos reprodutivos: aborto e paternidade no Brasil. In: *Comunicações do Simpósio Internacional sobre Teologia Pública na América Latina*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2008. p. 118-135.

⁴¹⁸ BOEHLER, Genilma. O público da teologia e a erótica do público: um exemplo desde a teologia de Marcella Althaus-Reid. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 3). p. 139-159. à p. 140.

⁴¹⁹ BOEHLER, 2012, p. 157.

⁴²⁰ REBLIN, Iuri Andréas. A teologia do cotidiano. In: BOBSIN, Oneide et al (Orgs.). *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: EST/Oikos, 2008. p. 82-96. à p. 87.

linguagem no processo de constituição do mundo humano de sentidos e valores a partir, especialmente, de Rubem Alves e Wittgenstein. Cita também Habermas em referência à construção da verdade como algo sujeito ao questionamento e à argumentação.⁴²¹ A linguagem e seus processos de criação e recriação de sentidos são dinâmicos e provisórios, assim como a teologia a que esses processos dão origem.

Reblin define a teologia em sentido amplo como "uma atividade humana intimamente vinculada à vida e à busca de sentido",⁴²² como "o jogo que se joga quando a vida está em jogo".⁴²³ A teologia do cotidiano, por sua vez, refere-se a um conhecimento e uma argumentação elaborados pelo sujeito ordinário em seu cotidiano acerca de sua experiência religiosa.⁴²⁴ Experiência religiosa é entendida pelo autor, a partir de Rubem Alves, como a redescoberta de sentido e a reestruturação simbólica que ocorrem quando o ser humano é confrontado com a desintegração do mundo, com a angústia, a impotência, a supressão da esperança. A atribuição de sentido a experiências significativas ocorre no intercâmbio constante de culturas, saberes, outras experiências e cosmovisões. Desse intercâmbio surge a teologia do cotidiano, "expressão de um 'senso teológico comum' diluído na vida cotidiana".⁴²⁵ A teologia do cotidiano emerge nas mais variadas formas de expressão: na música, no teatro, na literatura, na arquitetura e na pintura. Recurso privilegiado por Reblin enquanto forma de acesso ao universo simbólico do mundo da vida são narrativas de super-heróis relatadas em histórias em quadrinhos. De acordo com o autor, as narrativas representam leituras de mundo. Enquanto tais, expressam medos, esperanças e sentidos do

⁴²¹ Cf. REBLIN, Iuri Andréas. A não ciência de Deus a partir de Rubem Alves. In: SCHAPER, Valério G. et al (Orgs.). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012a. p. 110-121. à p. 114.

⁴²² REBLIN, Iuri Andréas. Teologia, arte e cultura os caminhos da teologia do cotidiano. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012b (*Teologia pública*, v. 2). p. 181-195. à p. 189.

⁴²³ REBLIN, 2012a, p. 115.

⁴²⁴ De acordo com a definição do autor, "a teologia do cotidiano é a articulação da religiosidade do sujeito ordinário nos mais distintos planos de expressão. Trata-se daquilo que as pessoas em sua vida diária creem e expressam - frequentemente de forma não sistematizada quanto uma academia de teologia ou uma instituição religiosa o faria - e que não coincide obrigatoriamente com o anúncio proclamado por uma determinada fé religiosa (institucionalizada) ou com compreensões fixadas dogmaticamente. Na verdade, a teologia do cotidiano compreende-se de perguntas e de respostas formuladas por não teólogos (isto é, alguém não formado por uma academia de teologia ou que não seja clérigo de uma instituição religiosa) diante das situações-problema com as quais esses se deparam ao longo de suas vidas. Essas perguntas e respostas são capazes de suprir suas necessidades de sentido, ao menos em um dado momento de suas vidas". REBLIN, 2008b, p. 91. A noção de uma teologia do cotidiano a partir do pensamento teológico de Rubem Alves encontra-se desenvolvida em: REBLIN, Iuri Andréas. *Teologia: outros cheiros, outros sabores...* a teologia na perspectiva crítica e poética de Rubem Alves: caminhos para uma teologia do cotidiano. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007.

⁴²⁵ REBLIN, 2012b, p. 190.

mundo humano, e fornecem uma porta de entrada ao senso comum teológico que perpassa o cotidiano.⁴²⁶

Uma teologia acadêmico-sistemática, para "mergulhar no cotidiano" dessa teologia comum, precisa, segundo Reblin, "entrar em contato com a diversidade de produções artístico-culturais, de pensamento e ideias, de crenças e histórias e buscar, em primeiro lugar, compreender o que se expressa".⁴²⁷ Nessa passagem encontramos uma definição metodológica sucinta de uma teologia do mundo da vida: a teologia vê, ouve e busca compreender. A tarefa de compreender - que corresponde, de acordo com Reblin, à primeira tarefa da teologia - requer tanto uma leitura sistêmica quanto de mundo da vida, na dialética entre o anúncio e a denúncia do discurso profético. O que Reblin tem em vista é uma leitura crítica que seja capaz de perceber em que medida um universo de significado corresponde aos "anseios daqueles que se ancoram nele", sendo, frente à opressão, "uma recusa do mundo que se apresenta e no qual tais pessoas vivem" ou, por outro lado, em que medida esse universo de sentido expressa, em categorias habermasianas, uma colonização do mundo da vida pelo sistema, constituindo um universo de significado a serviço da "manutenção da realidade".⁴²⁸ Em um segundo momento, Reblin complementa, a teologia "[...] tem a tarefa política de que seu discurso sobre uma ordem almejada se torne realidade".⁴²⁹ Esse segundo momento corresponde à participação da teologia em uma esfera pública política. Através de sua articulação pública, os fluxos comunicativos do mundo da vida - seus anseios, sonhos e propostas frente a situações-problema determinadas - são apresentados em seu potencial político-libertador. Como afirma Rubem Alves, a quem Reblin cita, "o que a gente deseja não é viver apenas na nostalgia e na beleza do símbolo, mas a gente quer que esses símbolos de beleza se transformem numa realidade para o mundo em que vivemos".⁴³⁰

Para realizar esse papel hermenêutico-político, a teologia acadêmica há que deixar de lado uma postura hierárquica que pretende reger o conhecimento teológico cotidiano, bem como uma postura dogmática incapaz de dialogar com a dinamicidade da vida cotidiana. Isso não significa que a teologia deva abandonar o legado histórico do pensamento teológico, mas sim que ela faça uso desse legado em uma postura de abertura e de reconhecimento da provisoriidade de todo discurso sobre Deus. Contribuições importantes nessa direção são

⁴²⁶ Cf. REBLIN, Iuri Andréas. *A superaventura: da narratividade e sua expressividade à sua potencialidade teológica*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2012c.

⁴²⁷ REBLIN, 2012b, p. 194.

⁴²⁸ REBLIN, 2008, p. 96.

⁴²⁹ REBLIN, 2012a, p. 118.

⁴³⁰ ALVES, Rubem *apud* REBLIN, 2012a, p. 119.

oferecidas, no Brasil, por Ivone Gebara, cuja proposta de uma "epistemologia da vida ordinária" tem sido um referencial basilar na articulação de uma teologia a partir do cotidiano.⁴³¹ A autora afirma ter sido influenciada pela fenomenologia ao tomar a vida cotidiana, as palavras ditas, os gestos e a descrição do real como material para a compreensão do presente.⁴³² Do cotidiano provêm as fontes necessárias para a elaboração de uma teologia que rompa com padrões patriarcais de conhecimento. Isso ocorre, segundo Gebara, porque a vida cotidiana preserva uma infinidade de modos de conhecer, de sentir, de ensinar e de aprender, para além de um modelo autoritário e patriarcal do saber.⁴³³ Em recuperar essa diversidade da experiência humana consiste, de acordo com a autora, o fio condutor de uma epistemologia ecofeminista.⁴³⁴ Esta questiona a compreensão hierárquica da realidade que justifica – entre outros, por meio da religião – que mulheres e religião sejam dominadas pelo homem, ressaltando a interdependência existente tanto entre os seres humanos quanto entre o humano e a natureza. Segundo Gebara, não há uma hierarquia intrínseca à vida e suas relações, mas interdependência: "somos todas e todos expressões de um mesmo corpo vivo comum".⁴³⁵ A proposta de "democratização dos saberes" a partir das distintas experiências do ser humano está baseada, na obra de Gebara, no reconhecimento de que conhecer não constitui, em primeiro lugar, "um discurso racional sobre o que estamos conhecendo": "conhecer é antes experimentar e nem sempre se consegue traduzir em palavras o que se experimenta. Aquilo que dizemos conhecer é um pálido desenho do que experimentamos".⁴³⁶ Assim como todo conhecimento, também o teológico é produto de uma realidade específica.

⁴³¹ Ver MUSSKOPF, 2008, p. 234-239; REBLIN, 2007, p. 153.

⁴³² Cf. GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 39.

⁴³³ Cf. texto apresentado em congresso na Faculdades EST: GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas conseqüências. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). *Epistemologia, violência e sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008. p. 31-50.

⁴³⁴ Gebara elenca como características de uma epistemologia ecofeminista elaborada a partir da vida cotidiana: a) contextualidade: ao se desenvolver a partir de contextos locais, explica Gebara, a epistemologia ecofeminista, embora se conecte numa perspectiva global, mostra-se como uma epistemologia contextual; b) holismo: a epistemologia ecofeminista é holística ao reconhecer que "o todo está em nós", no sentido de que a forma atual pela qual nos aproximamos da realidade é fruto de uma evolução anterior. Ou seja, o conhecimento humano não se limita a processos mecânicos objetivos; c) afetividade: a razão não existe de maneira independente. O ser humano é formado por razão, emoção, sedução. Uma epistemologia afetiva, dessa forma, sugere a impossibilidade de se distinguir claramente os limites entre objetividade e subjetividade, abrindo-nos para "o universo das emoções como fonte de conhecimento"; d) inclusão: sendo contextual, a epistemologia feminista saberá acolher a diversidade da experiência humana. Em relação ao conhecimento teológico, Gebara afirma que "uma epistemologia inclusiva" acolhe a diversidade de experiências religiosas como expressões de um mesmo corpo em busca de unidade. Cf. GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'Água, 1997. p. 70-75.

⁴³⁵ GEBARA, Ivone. O gemido da criação e nossos gemidos. *RIBLA - Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, ano 2, n. 21, p. 32-41, 1995. p. 39.

⁴³⁶ GEBARA, 1997, p. 57.

Verdades da teologia nada mais são do que experiências de diferentes tipos, expressas, de acordo com a autora, a partir de nossa cultura e vivências. Muitas vezes, tais verdades teológicas são repetidas como argumento de autoridade por outras pessoas e grupos sem que, no entanto, sejam tornadas próprias. Os poderosos na hierarquia religiosa são tidos, então, como os únicos capazes de experimentar os mistérios profundos, inacessíveis da religião. Para Gebara, "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".⁴³⁷

Para além do discurso instituído das igrejas, o qual, com frequência, opera como aliado de ditames da ordem sistêmica,⁴³⁸ o discurso teológico desde o mundo da vida contribui para a democratização do discurso sobre Deus e sobre os corpos que proferem esse discurso. Como afirma Kathlen Luana de Oliveira, o corpo constitui o lugar de onde textos bíblicos são lidos. Ele também é o meio pelo qual os seres humanos falam, se relacionam, pensam, sofrem. Isso requer o reconhecimento não apenas de conceitos como meio de compreensão na teologia. Para a autora, "há significações e experiências que são melhor articuláveis pela arte, pela poesia, pelo mito, pela mística; caminhos nem sempre lembrados pela teologia".⁴³⁹ O uso metodológico de expressões artísticas como música,⁴⁴⁰ cinema,⁴⁴¹ escultura,⁴⁴² poesia⁴⁴³ e literatura⁴⁴⁴ na teologia tem sido realizado por vários pesquisadores e

⁴³⁷ GEBARA, 1997, p. 58.

⁴³⁸ Daí a tese, baseada em contribuições de Rubem Alves, de que "para conhecer Deus é necessário se esquecer de Deus" (REBLIN, 2012a, p. 112). Ver ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004.

⁴³⁹ OLIVEIRA, Kathlen Luana de. *Por uma política da convivência: teologia, direitos humanos*, Hannah Arendt. Passo Fundo: IFIBE, 2011. p. 35.

⁴⁴⁰ SANTOS, Clariézer Araújo dos. *Música e fé: religiosidade popular na obra musical de Gilberto Gil, à luz da teologia da cultura de Paul Tillich*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2004; ZWETSCH, Roberto. "Andar con fe yo voy: la fe no suele fallar!" Teología y música popular: un ejemplo desde una canción de Gilberto Gil. In: MENA LÓPEZ, Maricel; AGUDELO GRAJALES, Diego; ZWETSCH, Roberto (Eds.). *Espiritualidad, justicia y esperanza: desde las teología afro-americanas y caribeñas*. Santiago de Cali: Pontificia Universidad Javeriana; Quito: CETELA; EATWOT, 2009. p. 201-214.

⁴⁴¹ SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. *Central do Brasil: busca, fuga, inversão e encontro: a expressividade simbólico-teológica do filme a partir de uma troca de olhar entre cinema e teologia*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002; SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. *Por uma teologia da imagem em movimento: uma troca de olhar com o cinema a partir da obra de Andrei A. Tarkovski, no horizonte da teologia de Paul Tillich*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2006.

⁴⁴² ZWETSCH, Roberto. O Cristo torturado na América Latina: reflexões sobre arte e teologia a partir das esculturas de Guido Rocha. In: SCHAPER, Valério G. et al (Orgs). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012. p. 73-93.

⁴⁴³ BOEHLER, Genilma. *O erótico em Adélia Prado e Marcella Althaus-Reid: uma proposta de diálogo entre poesia e teologia* 2010. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2010; GROSS, Eduardo. Reflexões teológico-filosóficas a partir da poesia de Cruz e Sousa. In: SCHAPER, Valério G. et al (Orgs). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012. p. 60-72.

pesquisadoras. Para Vítor Westhelle, algumas das reflexões mais pontuais sobre a teologia latino-americana feitas no âmbito da teologia da libertação e em uma perspectiva pós-colonialista ocorreram no diálogo entre teologia e literatura.⁴⁴⁵ O autor defende a tarefa de levar adiante a transgressão da teologia latino-americana, não se acomodando aos cânones da racionalidade ocidental, mas, pelo contrário, recobrando os saberes locais, marginais, incorporados em mitos, ritos e práticas de resistência. Westhelle está interessado no potencial transgressivo que a linguagem mítica possui frente a realidades institucionais e sistêmicas. Trata-se, segundo ele, daquele mito que "[...] não apenas denota o 'real', nem se esquia em uma espiritualidade 'irreal', mas que anuncia uma presença messiânica nos gritos e sussurros de quem, como cupim, faz da moldura seu *habitat*, recusando a normatividade do quadro e corroendo seus limites".⁴⁴⁶ Veja-se aqui que o potencial crítico e inovador que Habermas situa no âmbito da racionalidade comunicativa também se encontra presente, de acordo com esses autores, na linguagem mítica. Vale lembrar que uma grande parte da literatura no âmbito da teologia da libertação está voltada para o resgate e atualização da dimensão crítico-libertadora presente em narrativas bíblicas como a da criação, do êxodo e da encarnação.⁴⁴⁷ Dessa possibilidade deve-se concluir que, da mesma forma que nem toda racionalidade está a serviço da emancipação, nem toda linguagem mítica está a serviço da propagação de uma visão de mundo totalizadora dominante e da legitimação da ordem social instituída. O mesmo pode ser afirmado com respeito à teologia, como observa Oliveira:

De um lado, teologia é transgressão, ao permanecer uma incongruência em adaptar-se às normas da cientificidade moderna; de outro, a teologia já se aliou às ações coloniais e neocoloniais. Nisso, fica o horizonte de que enquanto saber "transfigurado pelo amor", teologia não se trata tanto de posse do saber, mas de ser possuído/a por amor, que possibilita cultivar-se na ecologia de saberes esquecidos,

⁴⁴⁴ SILVA, Antonio Carlos T. Teologia das águas amazônicas. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs). *Teologia pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 2). p. 73-89; SILVA, Antonio Carlos T. *O ethos cultural amazônico em Dalcídio Jurandir: aportes para uma teologia amazônica*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2010.

⁴⁴⁵ Cf. WESTHELLE, Vítor. *Voces de protesta en America Latina*. Chicago: Lutheran School of Theology at Chicago, 2000. p. 52.

⁴⁴⁶ WESTHELLE, Vítor. Outros saberes: teologia e ciência na modernidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 35, n. 3, p. 258-278, 1995. p. 275.

⁴⁴⁷ Por exemplo: CROATTO, José Severino. *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo: Paulinas, 1981; GUTIÉRREZ, 1971, p. 201-241; SCHWANTES, Milton. "E ainda nos tirou água": Êxodo 1-2: tradições libertadoras e cultura de resistência. In: SATHLER-ROSA, Ronaldo (Org.). *Culturas e cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 9-28; BOFF, 1972, p. 15-38.

silenciados, desvalorizados, dominados, tão próprios deste chão latino e que continuam na busca pela libertação.⁴⁴⁸

No resgate de saberes culturais marginais, têm sido significativos os esforços em torno de uma teologia intercultural. Segundo Roberto Zwetsch, houve, historicamente, diferentes formas de lidar com a diversidade cultural latino-americana: através da negação, drasticamente expressa no genocídio; pela imposição da cultura ocidental sobre as indígenas; através da justaposição ou segregação; e mediante o acolhimento da diversidade enquanto riqueza cultural. O acolhimento da diversidade diz respeito, segundo Zwetsch, à vivência da interculturalidade. Quem adota uma perspectiva intercultural para o pensamento e a ação na sociedade deve incorporar algumas atitudes básicas. De acordo com o autor, essas atitudes incluem a sinceridade no diálogo; a disposição para a escuta de outras crenças, práticas e visões de mundo; e um pensamento crítico e autocrítico para denunciar o colonialismo que se mantém através do etnocentrismo, do androcentrismo e da arrogância da ciência ocidental. O projeto de um diálogo intercultural pressupõe, ainda, a capacidade de negociar saberes, de aprender com o diferente e de realizar um " intercâmbio sugestivo, crítico e criativo".⁴⁴⁹ Em co-autoria com Rogério S. Link, Zwetsch utiliza uma imagem significativa para um paradigma teológico intercultural: é preciso sentar na rede indígena para ouvir melhor. Tal atitude implica o "exercício de *deslocamento* tanto pessoal quanto intelectual" para "colocar-se no mundo desde a perspectiva do *outro*".⁴⁵⁰ Nesse texto, que integra o volume da coletânea sobre teologia pública dedicado a desafios sociais e culturais, Link e Zwetsch descrevem alguns elementos teológico-religiosos característicos das culturas indígenas, como a figura de uma liderança religiosa que orienta a vida da tribo, a cosmovisão de que todas os seres estão

⁴⁴⁸ OLIVEIRA, Kathlen Luana de. Sobre uma possível 'gramaticalidade' dos tempos teológicos: discussões a partir da América Latina. In: SCHAPER, Valério G. et al (Orgs). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012. p. 122-131. à p. 131.

⁴⁴⁹ ZWETSCH, Roberto E. Teologias da libertação e interculturalidade: aproximações e avaliação crítica. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 30, p. 32-49, 2013. p. 48. O autor vincula o nascimento da teologia da libertação a experiências missionárias de inserção em comunidades indígenas, grupos operários e camponeses no decorrer da década de 1960. O autor ressalta o aprendizado metodológico e teológico derivado de experiências de inserção na vida do povo: "No caso das experiências junto a operários e camponeses, isto implicou assumir o trabalho desses setores como forma de vida. No caso da inserção entre comunidades indígenas, implicou o desafio da aprendizagem de outra cultura, cuja porta de entrada normalmente é o aprendizado da língua e do modo de vida do outro num processo de aproximação humana e cultural exigente que nunca termina". Embora esses processos sejam sempre inclusos e historicamente precários, o autor continua, eles "foram muito significativos e redundaram em mudanças teológico-pastorais que já duram décadas, notabilizando-se por impulsionar a auto-organização de um sem número de comunidades e grupos sociais vulneráveis". ZWETSCH, 2007, p. 296.

⁴⁵⁰ LINK, Rogério S.; ZWETSCH, Roberto E. Sentando na rede indígena para ouvir melhor: desafios da questão indígena para a teologia. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 2). p. 37-71. à p. 38.

sob a proteção de um guardião, e o assim chamado sistema de reciprocidade, segundo o qual quem recebe um serviço tem a obrigação moral de retribuir, estrutura que vale também na relação com a natureza.⁴⁵¹

Na mesma coletânea, Graciela Chamorro volta sua atenção para a tradição religiosa dos povos Guarani, centrada no conceito-existência "palavra".⁴⁵² Na tradição Guarani, entende-se que todo ser humano é, em sua origem, uma palavra-alma sonhada. Quando a palavra não tem mais lugar, a pessoa morre, tornando-se uma palavra-que-não-é-mais. A importância teológica da palavra para a vida religiosa está em que, dentre as muitas faculdades humanas, a fala é a que possibilita a comunicação com as divindades, seres do bem-dizer. A criação das palavras fundadoras da humanidade são anteriores à própria criação da terra. De acordo com o mito dos grupos Mbyá, "nosso Pai criou o fundamento da linguagem humana e o converteu em parte de sua própria divindade antes que existisse a terra". Em virtude de sua sabedoria criadora, criou também "companheiros e companheiras de sua divindade".⁴⁵³ Para Chamorro, a cosmovisão Guarani fornece importantes elementos para a superação de uma imagem exclusiva de um Deus masculino, branco e todo-poderoso, assim como para a afirmação da pluralidade humana e do respeito à diferença. À teologia cristã, o reconhecimento da alteridade impõe "[...] a necessidade de diminuir-se enquanto *Summa* de definições últimas e afirmações inquestionáveis, para crescer na virtude do diálogo".⁴⁵⁴ A autora ressalta que o diálogo verdadeiro implica o esforço de compreender a alteridade a partir de seus próprios critérios culturais, não reduzindo seu universo simbólico a categorias já existentes. Em outras palavras, o encontro de diferentes mundos da vida há que propiciar a criação de novos horizontes, de processos de aprendizado inéditos, e não a mera assimilação de um universo de sentido por outro.

Abordagens como a de Chamorro, Link e Zwetsch fazem uso da etnografia como metodologia de pesquisa. O estudo etnográfico é caracterizado pelo contato inter-subjetivo do pesquisador com a comunidade estudada, exigindo uma detalhada "observação participante". Além de terem vivido em comunidades indígenas e se basearem nas pesquisas decorrentes desse período, os autores citados também recorrem a outros estudos antropológicos para explicar, comparar e generalizar suas afirmações. Como visto, o acesso ao mundo da vida

⁴⁵¹ Cf. LINK; ZWETSCH, 2012, p. 55-65.

⁴⁵² CHAMORRO, Graciela. Religiones y culturas indígenas: a propósito de una teología pública intercultural. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teología pública: desafíos sociales e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teología pública*, v. 2). p. 11-35.

⁴⁵³ CHAMORRO, 2012, p. 19.

⁴⁵⁴ CHAMORRO, 2012, p. 27.

com ênfase para o componente cultural ocorre mediante diversas fontes, entre elas, música, mitos, arte, religiosidade e poesia. Como o mundo da vida não se reduz ao aspecto da racionalidade, esses trabalhos têm buscado resgatar epistemologias para além da razão ou, mais exatamente, para além de um conceito reduzido de razão. Quando se compreende a racionalidade como a capacidade humana de dar razões e de questionar razões existentes, ela encontra expressão também nos mitos, na arte e na religião. Ao interagir com e buscar dar expressão à profanidade da racionalidade da vida cotidiana, a teologia é conduzida - para além de uma simples relativização da tradição teológica - à reinterpretação criativa de afirmações derivadas de experiências religiosas passadas no encontro com experiências, perguntas e interpretações de mundo presentes. No nível político, tal teologia contribui para a condensação de fluxos comunicativos e de fontes simbólicas de sentido relevantes para a vida em sociedade.

2.5.3 *Teorias sociais, pesquisa de campo e dados estatísticos: Sociedade*

O acesso ao mundo da vida com ênfase para as dinâmicas sociais de pertença de indivíduos a grupos tem sido realizado através do uso de dados estatísticos; de estudos de caso conduzidos mediante entrevistas, observação participante e análise de documentação; e, ainda, de teorias gerais acerca da ordenação social. O uso desses três recursos encontra-se ilustrado na pesquisa conduzida por Alessandro Bartz, Oneide Bobsin e Rudolf von Sinner sobre mobilidade religiosa no Brasil. Através do levantamento de dados realizado em comunidades evangélicas luteranas, observou-se entre os informantes uma multiplicidade de pertenças religiosas, revelada na diversidade de crenças e valores expressos em seus depoimentos.⁴⁵⁵ Os autores recorrem a conceitos típicos da literatura contemporânea de antropologia e sociologia da religião, como "mobilidade religiosa", "trânsito religioso" e "mercado religioso", para explicar esse fenômeno. Em termos numéricos, são citados o grande aumento do número de pentecostais e a perda de membros pela Igreja Católica Romana. Observa-se que, na sociedade brasileira, embora exista uma forte ênfase na exclusividade religiosa especialmente por parte das lideranças religiosas, há também uma grande mistura de crenças que marcam o imaginário dos fiéis. Dessa maneira, mesmo quando uma pessoa passa por uma experiência de conversão, esta pode ocorrer em meio a certa continuidade com pertenças religiosas prévias.

⁴⁵⁵ BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Oneide; SINNER, Rudolf von. Mobilidade religiosa no Brasil: conversão ou trânsito religioso? In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2012. p. 231-268.

Tendo em vista a pluralidade e, com frequência, competitividade que caracteriza o atual campo religioso brasileiro, Rudolf von Sinner propõe a elaboração de uma teologia pública que atue como mediadora na discussão pública tanto entre as comunidades de fé quanto entre essas comunidades e a sociedade de modo geral, buscando oferecer contribuições orientadas para o bem-comum.⁴⁵⁶ A teologia encontra-se vinculada a uma longa tradição que distingue entre este mundo e um mundo por vir. Embora haja o risco de essa distinção levar a uma dicotomia que inibe o fiel de uma participação cidadã, ela também traz consigo "uma tensão saudável entre o que é agora e o que há de ser",⁴⁵⁷ entre o que está aí e o que deveria ser. Como escreve Enio Mueller, a esperança constitui o olhar próprio da teologia. Através da mensagem da revelação, o mundo é visto no coração de Deus. Para Mueller, a grande contribuição que a teologia tem a oferecer na academia e para a sociedade de modo geral consiste no exercício de interpretação da realidade à luz da esperança.⁴⁵⁸ Von Sinner faz referência a Habermas e à sua compreensão de que as igrejas mantêm vivas fontes capazes de mostrar as "patologias sociais" e a "falha de planos individuais de vida", o que é de interesse a todos que se preocupam com o bem-estar de uma sociedade.⁴⁵⁹ O próprio Von Sinner realiza uma longa pesquisa - recorrendo a cartas pastorais, estudos sociológicos sobre as igrejas, e publicações de teólogos preeminentes dessas igrejas com atenção para sua argumentação sobre a atuação da igreja na esfera pública - em que mostra a contribuição história de diferentes igrejas no Brasil para a democracia e o exercício da cidadania. O autor identifica três modos principais de atuação cidadã das igrejas na atualidade: 1) debate direto com órgãos governamentais, destacando-se a Igreja Católica Romana; 2) participação junto à sociedade civil através, por exemplo, de movimentos sociais e ONGs, sobressaindo-se o envolvimento de diferentes igrejas protestantes, bem como da Igreja Católica Romana, 3) e contribuição para a formação cidadã através da recuperação da dignidade pessoal, inclusão de pessoas pobres na sociedade e da formação de lideranças, destacando-se aqui o trabalho de igrejas pentecostais.⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ Cf. SINNER, 2011, p. 11-36; SINNER, 2012, p. 318-344.

⁴⁵⁷ SINNER, 2012, p. 7: "a healthy tension between what is now and what is to be".

⁴⁵⁸ 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. Do mesmo autor, a respeito de uma hermenêutica da (des)esperança: MUELLER, Enio. *Filosofia à sombra de Auschwitz: um dueto com Adorno*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

⁴⁵⁹ Em referência a HABERMAS, 2005b (NR), p. 15-37.

⁴⁶⁰ Cf. SINNER, 2012, p. 121-278; 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: Kohlmaier, 2006. p. 267-300. à p. 289-290; 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.

Dados estatísticos constituem um importante recurso para trabalhos teológicos voltados para desafios sociais. Valburga Streck, em artigo sobre HIV/AIDS, apresenta estimativas sobre a incidência de casos de pessoas soropositivas no Brasil, e chama a atenção para os fenômenos da feminização, juvenização, interiorização e pauperização que têm caracterizado uma fase mais recente de alastramento do vírus.⁴⁶¹ A resolução de problemas de ordem social é frequentemente relacionada com ações a serem desenvolvidas ou intensificadas por comunidades religiosas e com decisões requeridas no nível da política institucionalizada. Streck chama a atenção, por exemplo, para a necessidade de uma política de saúde qualificada e para a importância de campanhas do governo e processos educativos que comunidades religiosas podem ajudar a desenvolver. O avanço do vírus entre mulheres em relacionamentos estáveis, adolescentes, idosos e pessoas de cidades pequenas está associado com aspectos culturais, a autora sublinha. Dentre esses, podem ser citados a desigualdade de gênero que inibe a mulher de exigir o uso da camisinha e o fato de meninos e meninas estarem iniciando sua vida sexual cada vez mais cedo. Streck lembra, também, o caso de campanhas do governo que não foram aprovadas devido à influência de setores conservadores. Diante desse cenário, há que ser incentivado o papel de instituições religiosas no trabalho de educação sexual, discussão de relações de poder e de gênero e fomento de comunidades inclusivas e solidárias para com pessoas afetadas pelo HIV/AIDS. No nível da teologia, a autora aponta para a necessidade de superação de concepções teológicas que alimentam um discurso culpabilizador e excludente. Mostra-se, pois, também aqui, a noção de uma teologia que interage de maneira crítica com a dimensão do mundo da vida, propondo mudanças discursivas sempre que os processos de reprodução cultural, integração social e socialização estejam sob a ameaça da fragmentação e da marginalização de determinados grupos sociais.

O estudo da dimensão social do mundo da vida tem sido realizado tanto com ênfase para experiências locais de organização social quanto em perspectiva nacional. Luzmila Quezada Barreto, movendo-se entre os polos subjetividade e sociedade, entendendo que "não é possível que exista uma sociedade sem que haja pessoas particulares que a componham e reproduzam a vida",⁴⁶² resgata, através de entrevistas, histórias de mulheres lideranças em

⁴⁶¹ STRECK, Valburga Schmiedt. HIV/AIDS e teologia pública. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 3). p. 89-106.

⁴⁶² QUEZADA BARRETO, Luzmila Casilda. *Desde las grietas del poder: experiencias de gestión/acción de empoderamiento de mujeres: aportes para una teología feminista de resistencia, ciudadanía y transformación*.

igrejas e em organizações sociais na cidade de Lima, Peru. Quezada Barreto mostra as mudanças que ocorrem em suas biografias, seu processo de empoderamento através da participação na sociedade civil e seu rompimento com estruturas patriarcais de poder. A "teologia do cotidiano" delineada pela autora a partir dessas narrativas é determinada por uma "espiritualidade feminista" de transgressão de lógicas patriarcais e afirmação da dignidade de mulheres e de sua emancipação política. Entre outros estudos que resgatam experiências locais de emancipação social estão os trabalhos de Marcelo Sieben e Willian Kaiser de Oliveira. Eles refletem sobre o exemplo de organizações locais de agricultores familiares enquanto alternativa promissora frente a problemas de ordem nacional como o latifúndio e o agronegócio.⁴⁶³ Destacam que, no dia a dia, a relação das pessoas com a terra não é apenas comercial, mas é marcada por valores afetivos, familiares e também religiosos, que inspiram a luta pela terra. Resgatar essa dimensão corresponde, segundo Oliveira, à "[...] tarefa da teologia de ser contextual e de ser narrativa do cotidiano e da religiosidade cotidiana". Cabe-lhe reelaborar visões como a dos movimentos sociais por terra em uma perspectiva redentora, dando "voz à sabedoria popular e à religiosidade dos oprimidos".⁴⁶⁴

Vera Sirlei Martins realiza um estudo sobre o jornal *Desperta Mulher*, publicado há mais de 20 anos pelo Movimento de Mulheres Camponesas (MMC/RS), com sede em Passo Fundo, Estado do Rio Grande do Sul. No jornal, as mulheres são retratadas em protestos, em atos públicos, em mobilizações nacionais, em seminários, em cursos de extensão. Protestam contra alimentos transgênicos, pedem melhores salários, chamam atenção para os prejuízos da seca. Na leitura de Martins, o jornal busca mostrar que as camponesas estão envolvidas em grandes causas. "Assim, se as mulheres camponesas saem do espaço que lhes é tradicionalmente atribuído é porque a causa é justa. As imagens coletivas funcionam como um elemento de convencimento, caso o entorno doméstico ou de vizinhança seja hostil à saída

Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2010. p. 109.

⁴⁶³ SIEBEN, Marcelo. *Elementos de uma teologia da ecologia: aspectos ecológicos dos projetos LACHARES e CAPA no contexto da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2010; OLIVEIRA, Willian Kaiser de. *As contribuições da agricultura familiar para a discussão sobre preservação ambiental: em busca de elementos para uma ecoteologia da libertação*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2011; OLIVEIRA, Willian Kaiser de. Ecoteologia: como pensar o diálogo entre teologia e ecologia? In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 3). p. 107-136.

⁴⁶⁴ OLIVEIRA, Willian Kaiser de. A irrupção do messiânico: a religiosidade e a luta por terra. In: OLIVEIRA, Kathlen L. de et al (Orgs.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: EST, 2012. p. 123-139. à p. 136.

de casa".⁴⁶⁵ Trata-se de uma forma de dar amparo público a ações individuais de mulheres que decidem atuar fora de casa em função do movimento. Veja-se, aqui, como a esfera pública incide sobre o mundo da vida. Há uma dinâmica constante entre essas duas dimensões da sociedade. A autora observa que questões reservadas à casa, como a violência doméstica, também são abordadas pelo jornal, às vezes com mais, às vezes com menos proximidade ao cotidiano das camponesas. Dizer, por exemplo, que a violência doméstica faz muitas vítimas constitui um discurso generalizado que não nomeia situações concretas de violência física e psíquica a que a mulher é frequentemente submetida. Nem sempre, portanto, o jornal desafia o tanto quanto poderia relações hierárquicas e de violência do cotidiano das mulheres. Seu grande êxito está, não obstante, em retratar a ocupação do espaço público pelas mulheres, ajudando em seu empoderamento na sociedade.

Assim como Martins, Daniéli Busanello Krob, em uma análise de discursos no movimento popular em 2013 no Brasil, também aponta para o papel crítico da esfera pública com relação ao mundo da vida: por um lado, a mídia contribui para a manutenção do machismo, por outro, no entanto, "por meio da mídia também existe a possibilidade de mudanças de paradigmas".⁴⁶⁶ Conclamando para a participação na esfera pública, a autora lembra que, "para tal, precisamos nos empoderar, para divulgar e debater, cada vez mais das mídias alternativas, como as redes sociais, revistas e sites não hegemônicos".⁴⁶⁷ A teologia feminista, a autora defende, auxilia no processo de "libertação dos estereótipos de gênero".⁴⁶⁸ A teologia tradicional em geral contribuiu para a inferiorização das mulheres, uma forma de violência simbólica com a qual a teologia feminista quer romper, vislumbrando outras possibilidades de construção da identidade para além do binômio Eva, a pecadora, ou Maria, a santa.

Em uma perspectiva também nacional, a partir do tema da economia, Felipe Buttelli escreve sobre a importância de um modelo de desenvolvimento "centrado no acesso justo e

⁴⁶⁵ MARTINS, Vera Sirlei. Movimento de mulheres camponesas: cartografia sobre uma mulher idealizada. In: MUSSKOPF, André S.; BLASI, Marcia (Orgs.). *Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia*. São Leopoldo: CEBI/Faculdades EST, 2014. p. 81-93. à p. 84.

⁴⁶⁶ KROB, Daniéli Busanello. O gigante acordou... só agora? Discursos sexistas no movimento popular de 2013 no Brasil. In: MUSSKOPF, André S.; BLASI, Marcia (Orgs.). *Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia*. São Leopoldo: CEBI/Faculdades EST, 2014. p. 145-154. à p. 152.

⁴⁶⁷ KROB, 2014, p. 153.

⁴⁶⁸ KROB, 2014, p. 148.

igualitário, de modo sustentável, às riquezas naturais e humanas".⁴⁶⁹ O Brasil não é um país pobre e, no entanto, é vítima de uma grande desigualdade social. O maior desafio socioeconômico no Brasil não é a pobreza, o autor assinala, mas sim a desigualdade econômica. No início da teologia da libertação se via o desenvolvimento de uma maneira muito negativa, mas as políticas desenvolvimentistas implementadas pelo governo brasileiro mostram que o modelo pode ser em alguma medida positivo para a superação da pobreza entre a população mais necessitada. Não obstante, Buttelli observa que a desigualdade social permanece gritante, havendo, inclusive, dados que apontam para um aumento da concentração de renda. O autor sustenta que a tradição da teologia da libertação, em cooperação com uma teologia pública que busque caminhos para a expressão das teologias da libertação em sociedades plurais e democráticas, permanece como uma orientação crucial para uma teologia comprometida com um desenvolvimento social justo e sustentável. Em termos metodológicos, as fontes utilizadas pelo autor nesse estudo são, especialmente, trabalhos sobre economia e o tema específico do desenvolvimento, assim como dados sobre a situação econômica no Brasil.⁴⁷⁰

Pesquisadores e pesquisadoras das Faculdades EST têm proposto uma leitura da sociedade brasileira frente a questões como o funcionamento da democracia, as condições para o exercício da cidadania e o papel da sociedade civil em um diálogo interdisciplinar com autores diversos como Roberto DaMatta (antropologia); Sérgio Buarque de Holanda (história), Leonardo Avritzer (ciência política), Sérgio Costa (sociologia); Rubem Alves e Hugo Assmann (teologia e educação).⁴⁷¹ Também são empregadas categorias de análises de referenciais teóricos de outros contextos, especialmente dos campos da Filosofia e da Sociologia, como Hannah Arendt, Pierre Bourdieu e Emmanuel Lévinas.⁴⁷² Dentre as

⁴⁶⁹ BUTTELLI, Felipe G. Koch. Teologia e desenvolvimento: pensando em caminhos para a teologia pública no Brasil. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 3). p. 41-67. à p. 62.

⁴⁷⁰ Ver o estudo completo em BUTTELLI, 2012.

⁴⁷¹ SINNER, 2012, p. 44-46; 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; JACOBSEN, 2011, p. 80-104.

⁴⁷² OLIVEIRA, 2011; OLIVEIRA, Kathlen Luana de. *Por palavras e ações: há um mundo entre nós. Justiça, liberdade e comunhão: sentidos teológicos e políticos nos paradoxos da democracia em tempos de direitos humanos*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2013; SCHAPER, Valério G. A política como promessa: meditações sobre o deserto a partir da obra de Hannah Arendt e da teologia latino-americana. In: OLIVEIRA, Kathlen L.; SCHAPER, Valério G. (Orgs.). *Hannah Arendt: uma amizade em comum*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2011. p. 125-143; BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. *Pierre Bourdieu e o culto cristão: diálogo entre a sociologia de Pierre Bourdieu e o culto cristão: em busca de um conceito herético*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2009; NÚÑEZ DE

perspectivas de análise privilegiadas encontram-se estudos sobre direitos humanos, feminismo, ecologia, economia, cidadania e interculturalidade. Nessas pesquisas, mostra-se a preocupação em mapear o intercruzamento entre fenômenos como a pobreza, a globalização, a opressão de gênero, e experiências alternativas de organização social. É observada a influência de uma organização social sobre o processo de formação da subjetividade e sobre expressões culturais e, na outra direção, o papel exercido por indivíduos e sua cultura no estabelecimento de relações sociais. Isso significa dizer que os componentes estruturais do mundo da vida - personalidade, cultura e sociedade - não são estudados de maneira isolada, embora, como visto, possam receber ênfases diferentes, dependendo do tema de pesquisa proposto.

2.5.4 Esboço de uma teologia ancorada no mundo da vida

A produção teológica que vem sendo realizada nesses últimos anos na Faculdades EST, em continuidade com uma forte tradição de teologias da libertação, representa uma escola de pensamento que aprofunda o imperativo de uma teologia realizada a partir do mundo da vida. Não obstante ênfases temáticas distintas, as pesquisas têm confluído para uma teologia ancorada no mundo da vida, uma forma de reflexão teológica que toma como matéria-prima indispensável em seu estudo o universo simbólico-interpretativo de pessoas e grupos conforme expresso em contextos diários de intercâmbio comunicativo. Há várias perguntas que têm orientado esse movimento da teologia em direção ao mundo da vida. Dentre elas, podem ser citadas: como as pessoas têm experienciado e lidado, em seu dia a dia, com a diversidade étnica, cultural, religiosa e de gênero? Como elas têm sofrido e resistido a condições econômicas e políticas adversas? Em que medida seu universo simbólico e a prática que o acompanha possibilitam e prenunciam uma realidade distinta daquela experienciada? Em termos de metodologia, busca-se responder a essas perguntas, 1) atentando para a interconexão entre subjetividade, cultura e sociedade; 2) discernindo experiências emancipativas de mecanismos sistêmicos opressores e ideologias excludentes; 3) e visualizando a esperança que se anuncia contra a imposição sistêmica, esperança esta a ser

LA PAZ, Nivia I.; LINK, Rogério S. Bourdieu e o fazer teológico, *Protestantismo em Revista*, v. 14: Estudos em Pierre Bourdieu, ano 6, n. 3, p. 67-73, 2007; DALLA ROSA, Luís Carlos. Alteridade e juventude em tempos da sociedade de consumo: uma interpelação teológica. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 3). p. 161-185; DALLA ROSA, Luís Carlos. *Educar para a sabedoria do amor: a epifania do rosto do outro como uma pedagogia do êxodo*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2010.

condensada em propostas concretas na esfera pública. Materiais usados nesse tipo de pesquisa são narrativas pessoais de vida, expressões artísticas e religiosas, práticas e organizações sociais, dados estatísticos, entre outros. Esses materiais são recolhidos através de entrevistas, observação participante, pesquisa bibliográfica, análise de músicas, filmes e obras literárias.

O mundo da vida é constituído por saberes culturais, valores morais, práticas religiosas, esperanças e confianças de onde provêm impulsos para uma vida política renovada. Esse potencial político-libertador se volta contra relações de desigualdade, exclusão, opressão. Na prática comunicativa cotidiana, nem sempre é fácil distinguir entre as falas e dinâmicas sociais que contribuem para a manutenção do poder tal qual se apresenta e aquelas falas e dinâmicas de resistência, subversão e transformação. A ação comunicativa e a ação sistêmica encontram-se mescladas na reprodução da vida cotidiana. Isso exige de todo saber interessado em resgatar o potencial emancipativo do mundo da vida um permanente esforço de discernimento ou, como caracterizamos em nossa sistematização, uma tarefa profética de denúncia e anúncio:⁴⁷³ de um lado, denúncia dos mecanismos sistêmicos que impõem uma lógica econômica excludente, que invadem os processos de formação da subjetividade, e que hierarquizam culturas e saberes; de outro, o anúncio de ações emancipativas, redes de solidariedade, experiências de inclusão, fluxos comunicativos para um regime democrático de governo. O binômio denúncia-anúncio não se restringe simplesmente a uma distinção entre sistema e mundo da vida. Há dinâmicas de colonização simbólica no próprio nível do mundo da vida, a exemplo da legitimação discursiva da dominação masculina ou da internalização de um sentido de inferioridade cultural.⁴⁷⁴ Daí o interesse da teologia não apenas em ajudar a conduzir demandas oriundas do mundo da vida para a esfera pública, mas também em

⁴⁷³ A perspectiva profética de denúncia e anúncio foi amplamente empregada pela teologia da libertação, mas não se restringe à teologia. Paulo Freire descreve o profeta como aquele que, a partir daquilo que vive, vê, escuta, percebe e entende, a partir da leitura do mundo e das palavras, torna-se uma presença no mundo de seu tempo, intuindo o que pode ocorrer na dimensão da experiência histórico-social. O pensamento profético é utópico porque, ao denunciar o velho, anuncia um novo. Afinal, na "real profecia, o futuro não é inexorável, é problemático". FREIRE, Paulo. Denúncia, anúncio, profecia, utopia e sonho. In: FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP, 2000. p. 117-134. à p. 119. O princípio teológico da profecia será retomado com mais detalhes no próximo capítulo.

⁴⁷⁴ A partir de contribuições de Habermas sobre hermenêutica, Christoph Schneider-Harpprecht chama atenção para o duplo processo interpretativo da teologia de orientação para a libertação e de crítica das perturbações ideológicas que marcam a linguagem cotidiana: "Também a orientação do agir segundo determinados princípios (libertação) e a crítica da prática existente e dos seus princípios são um ato hermenêutico. Porém - e esta é a crítica de Habermas à universalidade da hermenêutica - a própria linguagem pode ser alienada e perturbada por uma sociedade violenta e alienante. Mais ainda, se a linguagem é também igual ao processo inconsciente, a hermenêutica do sujeito consciente fracassa necessariamente. Ela precisa ser complementada por uma análise crítica dos aspectos ideológicos e inconscientes no processo do discurso da sociedade". SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Aspectos históricos e concepções contemporâneas. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto (Orgs.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011 [1998]. p. 36-58. à p. 40-62

participar dos processos comunicativos de avaliação e revisão crítica de valores e visões de mundo que orientam a vida cotidiana no nível do mundo da vida.

Uma das grandes contribuições de uma teologia ancorada no mundo da vida consiste na democratização do discurso teológico, tornando-o mais representativo de diferentes experiências religiosas em contextos sociais, políticos, culturais e de gênero variados. Entre os principais resultados desse esforço podem ser citados: a valorização de diferentes saberes e a consequente crítica ao dogmatismo teológico, a crítica ao patriarcado na teologia e na sociedade, a crítica à invasão do mundo da vida por mecanismos capitalistas excludentes e a recuperação de contribuições políticas visionadas desde o mundo da vida. É a orientação para o futuro e a articulação de possibilidades de transformação desde leituras de mundo cotidianas que mantêm esse tipo de estudo como propriamente teológico. Mesmo quando essas leituras de mundo não ressoam discursos teológicos tradicionais, elas podem ser vislumbradas como teologia à medida que dão expressão a temas religiosos fundamentais referentes à esperança e ao sentido da vida humana que se orienta para o amor e a solidariedade. A leitura teológica dessas expressões pressupõe um diálogo com conceitos tradicionais da disciplina teológica, como salvação e escatologia, mas não é este o critério para a caracterização de uma teologia a partir do mundo da vida. Há muitos estudos que não utilizam uma linguagem teológica tradicional e, não obstante, entendem-se como teologia à medida que recuperam reflexões de fé e esperança embutidas em experiências cotidianas de interação comunicativa, de resistência e de lutas por libertação.

Essa perspectiva pode, então, ser identificada mesmo quando o termo teologia não é utilizado, mas a dialética entre "sonho e realidade", entre leitura de mundo e sua transformação a partir das pessoas afetadas é mantida. Este é o caso de uma pesquisa empírica sobre assentamentos informais urbanos em São Leopoldo realizado com o apoio do Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST. Oneide Bobsin expressa tal perspectiva de pesquisa desenvolvida a partir do mundo da vida das pessoas mais diretamente afetadas pelos problemas sociais quando escreve que as pessoas, por mais pobres ou marginalizadas que sejam, "[...] utilizam-se das palavras para se constituírem em protagonistas de uma outra realidade".⁴⁷⁵ Ainda que essa realidade por vir apenas se faça presente de forma fragmentária, os fragmentos apontam para a possibilidade da vida em dignidade a ser desenvolvida, entre outros, através da partilha de riqueza. Nas palavras de Bobsin, "ao contrário do que se pensa,

⁴⁷⁵ BOBSIN, Oneide. Introdução. In: BOBSIN, Oneide; HAMMES, Lúcio J.; WITZKE, Dilceu L. (Orgs.). *Entre o sonho e a realidade: estudo sobre a pobreza e a condição social nas áreas invadidas em São Leopoldo - COREDE Vale dos Sinos*. São Leopoldo: Oikos, 2007. p. 7.

nas mais cruéis condições de miséria sempre há um espaço de sonho pela dignidade, que precisa ser articulado em políticas públicas como meios de afirmação da vida".⁴⁷⁶ Os sonhos que nascem da vida cotidiana, articulados com ou sem o auxílio de linguagem tipicamente religiosa, fornecem o material para o desenvolvimento de uma teologia que situa os anseios de mudança em um contexto maior dado por causas econômicas e sociais, por consequências políticas e por possibilidades de mudança que podem ser vislumbradas a partir do material estudado. A teologia ajuda, então, na articulação concreta da esperança. Ela procura pelas esperanças que sustentam a resistência e que são expressas na interação comunicativa cotidiana, buscando articulá-las como demandas públicas como o direito à habitação, à educação e à subsistência.

Certamente, não há um caminho hermenêutico unívoco a ser percorrido pelo teólogo e pela teóloga que se dispõem a fazer teologia a partir do mundo da vida. E esse fato constitui parte do que significa refletir sobre algo que permanece como movimento dinâmico, aberto, inconcluso: a vida cotidiana em seus processos de formação de identidades pessoais, culturais e sociais. Como escreve Iuri Reblin em diálogo com Habermas e Rubem Alves, "teologia é linguagem. Com a teologia se constrói mundos, mas os mundos também mudam e assim também muda a teologia. É o mundo da vida que fornecerá aos participantes de uma discussão 'uma consciência da falibilidade de suas interpretações'".⁴⁷⁷ É na dialética entre linguagem e realidade que a teologia descobre seu lugar no mundo, ao que Reblin conclui: "não adianta ter um discurso, se ele não está alicerçado no mundo da vida".⁴⁷⁸ O discurso teológico conforme acumulado historicamente mantém certa autonomia no estudo da dimensão do mundo da vida, mas sua relação não é estanque, como os estudos apresentados ao longo dessa seção nos permitem concluir. O diálogo da teologia enquanto disciplina histórica com experiências e discursos religiosos da vida cotidiana é realizado por meio da explicitação de diferenças, similaridades, mútuos questionamentos e possíveis revisões de afirmações teológicas historicamente constituídas.

A denúncia da morte e o anúncio da vida constituem uma tarefa a ser constantemente rearticulada em vista das demandas do mundo da vida e depende, também, dos comprometimentos políticos assumidos pelo próprio pesquisador e pesquisadora. Em continuidade com teologias latino-americanas de libertação, a produção teológica na

⁴⁷⁶ BOBSIN, 2007, p. 8.

⁴⁷⁷ REBLIN, Iuri Andréas. Linguagem e verdade: brincando com as contas de vidro de Rubem Alves e Jürgen Habermas: aportes para a teologia. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 23, set.-dez. 2010, p. 62-67. à p. 67.

⁴⁷⁸ REBLIN, 2010, p. 67.

Faculdades EST reflete uma opção político-teológica pelas pessoas pobres, no sentido amplo do termo. Trata-se de uma opção pelos pequeninos (Mt 9.42), pelas coisas fracas do mundo e as desprezadas (1Co 1.27-28), o que, concretamente, tem sido expresso como uma opção por associações de trabalhadores e pela agricultura familiar, e não pelo acúmulo internacional de capital ou pelo agronegócio; uma opção pela diversidade sexual e de gênero, e não pela imposição hierárquica de uma cultura heterocêntrica que se reproduz através da violência e da desvalorização da diversidade; uma opção pelas expressões de resistência de comunidades negras, de mulheres, de jovens que oferecem alternativas frente a desenvolvimentos hegemônicos e excludentes da economia e do poder político. Como escreve Elaine Neuenfeldt desde a perspectiva da teologia feminista e mantendo uma abordagem de denúncia e anúncio, "fazer teologia a partir da experiência das mulheres significa ter que adotar posturas metodológicas que analisam as mulheres como sujeitos subordinados em estruturas patriarcais e sexistas, por um lado; por outro, como sujeitos ativos que interagem com a realidade, que resistem e a transformam".⁴⁷⁹ Projetos de transformação precisam ser articulados não de cima para baixo, mas em diálogo com os discursos e as esperanças alimentados pelas pessoas em seu cotidiano em resistência à imposição sistêmica de uma ordem econômica excludente, e em resistência, também, a construções simbólicas heterocêntricas e hierárquicas.

Em uma nota crítica, apontando para possibilidades de futuros desdobramentos de uma teologia ancorada no mundo da vida, vale observar que, muitas vezes, no material analisado, fala-se da necessidade de a teologia dialogar com expressões da vida cotidiana, subentendendo-se a teologia acadêmica, tal qual desenvolvida historicamente, sem, no entanto, ser explicitado em que exatamente consiste o aprendizado teológico possibilitado por esse diálogo. Discute-se o tema em questão, faz-se uma leitura da realidade a partir de fontes diversas, mas não é dedicada a mesma atenção para o esclarecimento do que há de teológico nessa abordagem. Isso talvez ocorra por se fazer uso, também, de um conceito amplo de teologia como leitura de experiências religiosas igualmente concebidas em um sentido geral como expressões ligadas à esperança, ao sentido da existência humana e a suas buscas por transformação. Independentemente desse uso do conceito de teologia, o imperativo para que uma teologia histórica se coloque em diálogo com expressões do mundo da vida permite, ainda, maiores desenvolvimentos quanto às revisões críticas e mútuos aprendizados que têm sido possibilitados por esse encontro.

⁴⁷⁹ NEUENFELDT, Elaine. Teologia feminista na formação teológica: conquistas e desafios. In: HOCH, Lothar C. (Org.). *Estações da formação teológica: 60 anos de história da EST*. São Leopoldo: Faculdades EST/Sinodal. p. 119-129. à p. 122.

2.6 Conclusões: Teologia e mundo da vida

Neste capítulo, reconstruímos o conceito de mundo da vida a partir, especialmente, da *Teoria da Ação Comunicativa* de Habermas, obra na qual o conceito é mais sistematicamente trabalhado pelo autor. Relacionamos o conceito de mundo da vida com a teologia da libertação e o imperativo teológico de desenvolver uma reflexão a partir da experiência de sofrimento, pobreza e exclusão tal qual percebida pelas próprias pessoas envolvidas. Enquanto pano de fundo para todo entendimento possível, o mundo da vida permite que falante e ouvinte se coloquem de acordo sobre fatos, normas e vivências, a fim de coordenarem suas ações. Esse é especialmente o caso em se tratando de mundos da vida racionalizados que, apesar de apresentarem um risco maior de dissenso, não impõem pseudoacordos derivados da totalização efetuada por determinada visão mítico-religiosa de mundo. Em sociedades pluralizadas, o acordo a partir de uma visão de mundo particular é inviável, o que contribui para um mundo da vida marcado por processos críticos de busca de acordos a partir dos melhores argumentos. Mitos, certamente, também possuem um potencial transgressivo que pode ser resgatado na prática comunicativa cotidiana, mas é na troca de argumentos que esse potencial pode ser esclarecido e posto à prova.

O surgimento da teologia da libertação encontra-se vinculado a mobilizações discursivas de oposição à ditadura militar e a um sistema econômico excludente. Novas leituras de mundo que surgiam no encontro entre pessoas, suas teorias e conceitos se condensavam através de movimentos sociais, associações de trabalhadores e outros grupos, dando voz política ao mundo da vida. A teologia da libertação se une ao intento de dar voz a experiências e demandas oriundas do mundo da vida, desenvolvendo sua reflexão *a partir* daí. Ela busca, ao mesmo tempo, identificar os mecanismos institucionalizados da economia e da política responsáveis pelos males percebidos e denunciados pelas pessoas em sua prática de resistência. A noção de uma teologia desenvolvida a partir do mundo da vida seria aprofundada nas décadas subsequentes através de estudos culturais e de gênero, combinada com análises sistêmicas de interpretação da realidade social. Tal perspectiva teológica é exemplificada na produção teológica desenvolvida na Faculdades EST, tomada como estudo de caso para o delineamento metodológico de uma teologia ancorada no mundo da vida. Os estudos analisados apontam para um conceito de teologia não restrito à atividade acadêmica. Conteúdos teológicos estão já presentes nas músicas, narrativas de vida, poesias, obras de arte

e experiências de organização popular tomados como fonte para o desenvolvimento de uma teologia ancorada no mundo da vida.

A partir das fontes que permitem seu acesso metodológico à dimensão do mundo da vida, tal teologia observa as dinâmicas implicadas em processos de formação da subjetividade, de reprodução da cultura e de organização das relações sociais. Os conteúdos tematizados são trabalhados em diálogo com conceitos da tradição cristã e da disciplina teológica conforme desenvolvida até o presente. A herança judaico-cristã inspira o comprometimento com as pessoas mais necessitadas, vítimas de violência e opressão. Inspira também a identificação de mecanismos opressores reproduzidos na comunicação e experiências da vida cotidiana, de um lado, e projetos libertadores que apresentam alternativas para a colonização do mundo da vida, de outro. A leitura profética que se realiza entre denúncia e anúncio corresponde, nos termos de Habermas, à identificação dos mecanismos de colonização do mundo da vida e à elaboração do potencial crítico-emancipativo inscrito em práticas da vida cotidiana. Memória, profecia e libertação, que serão apresentados no próximo capítulo como princípios para uma teologia na esfera pública inspirada pela tradição judaico-cristã, já se mostram aqui operantes no desenvolvimento da teologia a partir do mundo da vida. À luz de fontes de sentido orientadas para o resgate da dignidade de todas as pessoas e por meio de uma leitura que conjuga denúncia e anúncio, tal teologia ajuda a condensar fluxos comunicativos do mundo da vida para a esfera pública orientados para a afirmação da liberdade humana frente a formas de integração deslinguistizadas. Uma teologia ancorada no mundo da vida afirma o valor teológico de uma articulação social gestada a partir das pessoas mais diretamente afetadas pelas questões a serem solucionadas pela via da política.

3 ESFERA PÚBLICA E TEOLOGIA

A interação comunicativa cotidiana, à medida que se estende para além de encontros diretos, englobando grupos sociais diversos, forma uma arena de comunicação política pela qual uma sociedade discute temas de seu interesse com vistas a resoluções comuns. Essa interação ampla - que se dá através de meios de comunicação social como jornais, livros, rádio e internet - forma o que Habermas denomina de esfera pública: uma rede comunicativa que permite ao sistema político tomar conhecimento dos problemas inicialmente percebidos no nível do mundo da vida. Através da formação da opinião pública, a esfera pública realiza o nexo entre o poder comunicativo gerado a partir do mundo da vida e o poder administrativo formalmente organizado no sistema político. Nas sociedades contemporâneas, a noção de uma opinião pública capaz de influenciar o sistema político se tornou tão central que, mesmo onde inexistia uma esfera pública no sentido político do termo, ela tendia a ser simulada.⁴⁸⁰ De que outra maneira explicar o interesse midiático em manipular discussões públicas? Na América Latina, o surgimento de uma esfera pública politicamente influente encontra-se atrelado à organização de novos atores sociais a partir das décadas de 1950 e 1960. Esse desenvolvimento foi dificultado com a ditadura militar de 1964 a 1985, mas surgiram, também, grupos de resistência política. Com os novos atores coletivos, demandas de grupos historicamente excluídos do processo de deliberação política começam a ser progressivamente trazidos à atenção pública. Sua atuação ilustra o vínculo indissolúvel de uma esfera pública democrática para com a dimensão do mundo da vida.

A teoria política de Habermas descreve o processo político-comunicativo de formação da vontade política desde sua origem em contextos primários de interação cotidiana até contextos formais de deliberação política. Neste capítulo, tomamos como foco a questão da passagem de demandas políticas do mundo da vida para a esfera pública e o papel de vozes religiosas e, mais especificamente, da teologia, nesse processo. Entendemos que a religião se manifesta tanto institucional quanto pessoalmente através da prática e crença das pessoas em sua vida cotidiana. Institucionalmente, a religião encerra um conjunto de crenças, rituais e de funções próprias de cada organização religiosa. As crenças oferecem uma leitura de mundo a partir de questões existenciais como a origem do sofrimento e o destino da humanidade. Na

⁴⁸⁰ Cf. TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 277.

vida cotidiana, as crenças possuem fronteiras flexíveis,⁴⁸¹ podendo dar origem a fenômenos tão diversos quanto o fundamentalismo, a coexistência pacífica ou o sincretismo.⁴⁸² Um indivíduo ou um grupo podem se apropriar de significações simbólicas de uma ou mais tradições religiosas, assim como criar novas sínteses e sentidos religiosos à medida que lidam com situações-problema que evocam perguntas relativas ao sentido da vida individual e comunitária. A teologia, por sua vez, é a ciência que reflete sobre crenças religiosas - ou, mais exatamente, sobre falas a respeito do divino, *theos* - tais quais representadas por uma ou mais tradições religiosas, o que inclui seus textos sagrados e práticas religiosas, e tais quais manifestas na religiosidade pessoal, de grupo ou de uma sociedade no presente e ao longo da história. Essa reflexão é realizada com o auxílio de conceitos, temas e problemas típicos da disciplina teológica, bem como em diálogo com outras disciplinas, como a filosofia, a sociologia e as ciências naturais. Como entende João Batista Libanio, enquanto a religião representa um caminho do ser humano em busca de Deus através de ritos, celebrações e doutrinas, a teologia reflete sobre esse caminho, perguntando pela experiência fundante do encontro de Deus com a existência humana que motiva esse caminho. Nesse sentido, a teologia se ocupa com a pergunta pelo caminho de Deus na direção da humanidade.⁴⁸³ Isso não significa dizer que a religião não possua reflexão e que a teologia já não seja em alguma medida parte da religião, mas as ênfases são diferentes.

Perguntar pelo potencial político-democrático de fontes religiosas e da reflexão teológica na esfera pública requer explicitar as dinâmicas que caracterizam a esfera pública em sociedade democráticas, para o que os estudos de Habermas têm se mostrado relevantes em diversas disciplinas.⁴⁸⁴ Seus trabalhos apontam para a tensão existente entre democracia e

⁴⁸¹ Cf. BOBSIN, 2002. A partir da noção de transversalidade, Bobsin reflete sobre a dinâmica de crenças e ideias religiosas que transcendem as fronteiras confessionais e das grandes religiões mundiais, permitindo que uma mesma crença religiosa esteja presente em contextos religiosos variados.

⁴⁸² Ver BITTENCOURT, F. José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes, 2003; BRANDÃO, Carlos R. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980; SILVA, Vagner G. da (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

⁴⁸³ LIBANIO, João Batista. *Religião e Teologia da Libertação*. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente. Teologia na América Latina: prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 79-144. à p. 81-83.

⁴⁸⁴ Para alguns exemplos de estudos publicados em anos recentes que fazem referência à concepção habermasiana de esfera pública a partir de assuntos como política, mídia, religião, diversidade e globalização, ver: DOMINGUES, José M. *Democracy, Freedom and Domination: a Theoretical Discussion with Special Reference to Brazil Via India*. In: SZNAJDER, Mario; RONIGER, Luis. FORMENT, Carlos A. (Eds.). *Shifting Frontiers of Citizenship: The Latin American Experience*. Leiden: Brill, 2013. p. 83-97; MAIA, Rousiley C. M. (Org.). *Mídia e deliberação*. Rio de Janeiro: FGV, 2008; MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN Jonathan (Eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011; ROVISCO, Maria; KIM, Sebastian (Eds.). *Cosmopolitanism, Religion and the Public Sphere*. London; New York: Routledge, 2014; MOKRE, Monika; SIIM, Birte (Eds.). *Negotiating Gender and Diversity in an Emergent European Public Sphere*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2013;

capitalismo ou, na terminologia característica de sua obra, entre mundo da vida e sistema. Em resposta ao diagnóstico de um processo de colonização do mundo da vida pelo sistema, o autor sustenta o potencial democrático da prática comunicativa cotidiana articulada em uma esfera público-política (seção 3.1) pela qual a sociedade é capaz de fazer frente aos imperativos sistêmicos que ameaçam a autonomia política ancorada no mundo da vida (3.2). Nessa passagem do mundo da vida para a esfera pública, vozes religiosas podem desempenhar um papel importante devido a seu vínculo com a dimensão do mundo da vida. A teologia, enquanto reflexão sobre crenças e práticas religiosas, contribui para o processo de tradução que Habermas defende como necessário para que fontes religiosas adentrem um sistema político neutro em relação a diferentes visões de mundo, sejam elas seculares ou religiosas (3.3). Como princípios de uma teologia cristã que, ancorada no mundo da vida, busca contribuir para o processo de formação democrática da vontade política na esfera pública destacamos a memória, a profecia e a libertação (3.4). Mesmo que as demandas do mundo da vida alcancem a atenção pública e sejam articuladas em uma esfera pública democrática, a opinião pública nem sempre é capaz de adentrar o sistema político. Tal desafio requer a criação de espaços democráticos de deliberação política que permitam um vínculo mais claro entre as resoluções da esfera pública e o sistema político, embora de maneira alguma anule a importância de uma esfera pública discursiva (3.5).

3.1 Do mundo da vida à esfera público-política

Com base em uma concepção dual de sociedade, que distingue entre as dimensões sistêmica e de mundo da vida intermediadas pela esfera pública, Habermas apresenta o processo político democraticamente legítimo como oriundo do mundo da vida, comunicativamente articulado na esfera pública e deliberado no nível do sistema político. A esfera pública tem a função de captar e tematizar os problemas percebidos pelas pessoas em seu mundo de vida, canalizando suas demandas para a esfera da política institucionalizada. Historicamente, registra-se o uso de termos como publicidade e opinião pública a partir da metade do século XVII. De acordo com a tese de Habermas desenvolvida em sua obra *Mudança estrutural da esfera pública*, o surgimento de uma esfera pública política está relacionado à expansão do capitalismo mercantil.⁴⁸⁵ À medida que a emergente sociedade

VOLKMER, Ingrid. *The Global Public Sphere: Public Communication in the Age of Reflective Interdependence*. Cambridge: Polity, 2014.

⁴⁸⁵ Cf. HABERMAS, 1962 (SÓ), p. 69-85.

civil burguesa começa a se reunir para discutir intervenções políticas necessárias para a regulação das atividades econômicas mediante impostos e leis de comércio, as atividades mercantis deixam de pertencer ao âmbito exclusivo da casa e surgem à luz de processos públicos de comunicação. Ao longo do século XVIII, a esfera pública assume progressivamente o *status* normativo de intermediação da sociedade burguesa e o poder estatal. De acordo com Habermas, os grandes códigos jurídicos surgem a partir de iniciativas da sociedade burguesa, que estava interessada em regular o direito à propriedade privada, relações contratuais e liberdades de empreendimento. Apesar do exclusivismo da sociedade burguesa, o debate público pressupunha uma discussão livre e igualitária, guiada pelos melhores argumentos. Habermas nota que essa concepção de esfera pública encontrava expressão, na filosofia, no princípio de publicidade da filosofia kantiana, a qual relaciona a política à moral e a verdade ao consenso.⁴⁸⁶ Inicialmente, essa rede comunicativa formada por pessoas privadas reunidas em público emergiu na forma de uma esfera pública literária. Segundo Habermas, os encontros para a discussão crítica de manifestações artísticas e literárias realizados em espaços como associações culturais, sociedades de leitura e comunidades comensais caracterizavam-se pela igualdade entre os membros, pela discussão livre e por processos decisórios baseados na maioria.⁴⁸⁷

A partir do século XIX, com a expansão das relações econômicas de mercado, esse espaço de geração do poder legítimo através do debate público de argumentos e da busca de consensos políticos cede lugar - assim a tese da mudança estrutural da esfera pública - à concorrência de interesses privados e à manipulação da opinião pública. Anos mais tarde, Habermas relativizaria o diagnóstico da passagem "do público pensador de cultura ao público consumidor de cultura"⁴⁸⁸ com base na constatação do pluralismo que persiste em sociedades de massa e cujas fontes culturais - incluindo religiosas - contribuem para a diversificação das vozes que ecoam na esfera pública. Tendo em vista a atuação de movimentos sociais e outras organizações da sociedade civil na esfera pública, Habermas insiste que os meios de comunicação de massa não são capazes de anular por completo o potencial comunicativo do mundo da vida cultivado pelas pessoas em suas interações cotidianas.⁴⁸⁹ No entanto,

⁴⁸⁶ Cf. HABERMAS, 1962 (SÖ), p. 178-194.

⁴⁸⁷ Cf. HABERMAS, 1962 (SÖ), p. 86-107.

⁴⁸⁸ HABERMAS, 1962 (SÖ), p. 242: "vom Kulturräsonierenden zum kulturkonsumierenden Publikum".

⁴⁸⁹ HABERMAS, 1990 (SÖ), p. 30: "Die Resistenzfähigkeit und vor allem das kritische Potential eines in seinen kulturellen Gewohnheiten aus Klassenschranken hervortretenden, pluralistischen, nach innen weit differenzierten Massenpublikums habe ich seinerzeit zu pessimistisch beurteilt".

independentemente dessa revisão teórica, ao contrapor o ideal da esfera pública burguesa à sua decadência nas sociedades de massa, Habermas já oferecia em *Mudança estrutural* um instrumental teórico para a análise crítica dos atuais processos de formação da opinião pública. Como notava Theodor Adorno pouco tempo após a publicação da obra, o conceito de esfera pública proposto por Habermas possui uma natureza crítica inseparável da noção de democracia sob dois sentidos: somente sob a garantia de um Estado democrático é possível a formação de uma esfera pública e, ao mesmo tempo, apenas quando os assuntos políticos são tornados públicos entre os cidadãos, é possível a instituição da democracia. Seguindo essa compreensão, Adorno é levado a acreditar que "a esfera pública talvez nunca tenha sido realmente concretizada".⁴⁹⁰ O sentido sociológico-descritivo da esfera pública enquanto meio para a unidade social e a formação da opinião pública assume um sentido crítico-normativo quando se avalia o caráter comunicativo das interações que a constituem. Como observa Bernhard Peters, a comunicação social é algo que pode ser expandido ou atrofiado, dependendo de sua extensão e qualidade. Entre os elementos em geral identificados como necessários para uma forma legítima de comunicação na esfera pública encontram-se, segundo Peters, a igualdade, a reciprocidade, a abertura e a discursividade.⁴⁹¹

O caráter crítico-normativo de esfera pública como proposto por Habermas em *Mudança estrutural* foi muitas vezes criticado em sua dependência de um fenômeno historicamente restrito da classe burguesa europeia, apresentado em uma leitura deveras idealizada quanto ao uso público-argumentativo da razão. No novo prefácio de 1990 à obra, Habermas reconhece a falha de não ter considerado em sua análise a existência de outras esferas públicas e os processos de exclusão, e.g. da plebe e de mulheres, da esfera pública dominante.⁴⁹² Não obstante, o autor acredita que suas principais teses podem ser mantidas, uma vez que a herança dessa esfera pública burguesa ainda se mostra relevante em ideais como igualdade e livre participação. Esses ideais encerram um potencial de autotransformação da esfera pública, o que tem sido evidenciado a partir de tensões sociais trazidas à atenção pública através de movimentos sociais como o feminista e o movimento de trabalhadores. Em um nível mais profundo, Habermas defende que sua teoria da ação

⁴⁹⁰ "Vielleicht war Öffentlichkeit in Wahrheit überhaupt nie verwirklicht". ADORNO, Theodor. *Meinungsforschung und Öffentlichkeit* [1964]. In: ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften*. Band 8: Soziologische Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972. p. 532-537. à p. 534.

⁴⁹¹ Cf. PETERS, Bernhard. Der Sinn von Öffentlichkeit. In: NEIDHARDT, Friedhelm (Hg.). *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. p. 42-76. Sobre os sentidos crítico-normativo e sociológico-descritivo de esfera pública, ver: 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. à p. 1138-1140.

⁴⁹² HABERMAS, 1990 (SÖ), p. 11-50.

comunicativa permite situar o caráter crítico-normativo da esfera pública no potencial racional intrínseco às práticas comunicativas cotidianas. Com isso, dispensa-se a necessidade de fundamentar a normatividade da esfera pública em valores burgueses de uma época específica. O mundo da vida, enquanto dimensão social da prática comunicativa cotidiana estruturada através de tradições culturais, de identidades socialmente constituídas e de arranjos institucionais de pertença, possui a capacidade de gerar fluxos comunicativos legitimadores do processo democrático. A expansão do potencial sociointegrativo das interações comunicativas cotidianas representa, para o autor, a alternativa democrática necessária frente às constantes ameaças de manipulação e imposições autoritárias por parte do Estado e da economia.

Na obra *Facticidade e validade*, Habermas explicita como os fluxos comunicativos das interações cotidianas podem influenciar a política através da esfera pública e como a vontade coletiva é considerada nas instâncias decisórias. Para o autor, a assimilação política do poder social integrativo da ação comunicativa é dependente de procedimentos democráticos de governo sustentados por normas jurídicas que assegurem a possibilidade de participação política, a liberdade de associação e comunicação. Observa-se que a institucionalização jurídica da formação discursiva da opinião e da vontade pressupõe que a soberania do povo assuma figura jurídica. A Constituição Federal do Brasil de 1988 afirma essa perspectiva jurídica em seu Art. 1º, parágrafo único: "todo poder emana do povo que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição".⁴⁹³ Autoidentificada como um "Estado Democrático de Direito", a República brasileira afirma como princípios fundamentais de sua constituição: a soberania, a cidadania, a dignidade da pessoa humana, os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa e o pluralismo político. A soberania do povo diz respeito, segundo Habermas, à sua autonomia política, e esta implica que os cidadãos se comportem não apenas como destinatários, mas que "[...] simultaneamente se entendam e ajam como autores dos direitos aos quais desejam submeter-se como destinatários".⁴⁹⁴ Portanto, para além do exercício de eleição de representantes apenas, o exercício da autonomia política se realiza através do arranjo comunicativo do qual depende a legitimidade democrática do direito. Enquanto participantes de discursos racionais, os co-legisladores democráticos devem poder examinar se uma norma encontra ou poderia

⁴⁹³ BRASIL. *Constituição* (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, Senado, 1998.

⁴⁹⁴ HABERMAS, 1994 (FG), p. 160: "[...] sich zugleich als Autoren der Rechte verstehen und betätigen, denen sie sich als Adressaten unterwerfen wollen".

encontrar o assentimento de todos os possíveis atingidos.⁴⁹⁵ Em sociedades pluralistas, onde convicções particulares não são compartilhadas por todos, é a formação democrática da opinião e da vontade que assegurará a legitimidade de uma decisão enquanto deliberação de todos, mesmo que ela não corresponda à vontade individual de todas as pessoas.

Fundada na estrutura comunicativa do mundo da vida através da sociedade civil, a esfera pública realiza o vínculo entre o mundo da vida e o sistema político. A sociedade civil constitui a dimensão institucional do mundo da vida formada por associações voluntárias nem econômicas e nem estatais como igrejas, associações culturais, clubes de esporte e de lazer, sociedades de debate, partidos políticos e sindicatos.⁴⁹⁶ Através da atuação da sociedade civil, a esfera pública estende suas raízes até o mundo da vida, e condensa seus fluxos comunicativos para o sistema político. Por isso, para Habermas, a esfera pública apresenta-se como a antessala do complexo parlamentar, o vínculo legitimador entre a periferia e o centro do sistema político. Na perspectiva de uma teoria discursiva da democracia, a esfera pública realiza a função de identificação, tematização, problematização e mesmo dramatização eficaz e convincente dos problemas da vida social a serem elaborados pelo complexo parlamentar. Habermas utiliza a imagem de uma "caixa de ressonância" e um "sistema de alarme" para caracterizar a função da esfera pública de possibilitar ao sistema político tomar conhecimento acerca dos problemas inicialmente experienciados e identificados no mundo da vida.⁴⁹⁷ Através da apresentação de posicionamentos, da troca de argumentos e contra-argumentos, "a esfera pública pode ser acertadamente descrita como uma rede para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados de maneira a se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos".⁴⁹⁸ Assim como o mundo da vida, a esfera pública se reproduz através da ação

⁴⁹⁵ A formulação desse princípio de democracia discursiva é encontrada em Habermas nos seguintes termos: "Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten". HABERMAS, 1994 (FG), p. 138.

⁴⁹⁶ HABERMAS, 1990 (SÖ), p. 46.

⁴⁹⁷ "Bisher war allgemein die Rede von der politischen Öffentlichkeit als einer Kommunikationsstruktur, die über ihre zivilgesellschaftliche Basis in der Lebenswelt verwurzelt ist. Die politische Öffentlichkeit wurde als Resonanzboden für Probleme beschrieben, die vom politischen System bearbeitet werden müssen, weil sie andernorts nicht gelöst werden. Insoweit ist die Öffentlichkeit ein Warnsystem mit unspezialisierten, aber gesellschaftsweit empfindlichen Sensoren. Aus demokratietheoretischer Sicht muß die Öffentlichkeit darüber hinaus den Problemdruck verstärken, d. h. Probleme nicht nur wahrnehmen und identifizieren, sondern auch überzeugend und einflußreich thematisieren, mit Beiträgen ausstatten und so dramatisieren, dass sie vom parlamentarischen Komplex übernommen und bearbeitet werden". HABERMAS, 1994 (FG), p. 435.

⁴⁹⁸ HABERMAS, 1994 (FG), p. 436: "Die Öffentlichkeit läßt sich am ehesten als ein Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also von Meinungen beschreiben; dabei werden die

comunicativa. Em continuidade com a prática comunicativa da vida cotidiana, a esfera pública forma o espaço político-social da ação orientada ao entendimento.

Qualquer interação que se alimente da "liberdade comunicativa" encontra-se, segundo Habermas, em uma esfera pública. O autor define a liberdade comunicativa a partir de Klaus Günther como a "[...] a possibilidade, reciprocamente pressuposta na ação orientada ao entendimento, de tomar posição frente aos proferimentos de um oponente e às pretensões de validade ali levantadas, as quais dependem de um reconhecimento intersubjetivo".⁴⁹⁹ A liberdade comunicativa pressupõe a possibilidade de tomada de posição, de poder dizer sim ou não com base na fundamentação oferecida por aquele que fala. Uma vez que em sociedades pluralizadas as pessoas têm como ponto de partida mundos da vida diferenciados, a coordenação dos planos de ação em nível societário apenas pode ser alcançada através do uso de argumentos que todos participantes podem aceitar em comum. Para Habermas, isso exige dos participantes um esforço de colocar-se no lugar do outro e de buscar fundamentar imparcialmente suas posições. A liberdade comunicativa depende dessa solidariedade entre os participantes, depende da convicção de que "ninguém pode ser livre às custas da liberdade de um outro".⁵⁰⁰ Entendida dessa maneira, a liberdade não é produto de limitações mútuas, mas sim do exercício intersubjetivo do poder comunicativo que, através de resoluções aceitáveis a todos os afetados, realiza a soberania de todo o corpo político.

Com base nessa concepção de formação comunicativa da vontade política, Habermas defende que o sucesso da comunicação pública não pode ser medido pela produção generalizada de uma opinião pública. A qualidade da opinião pública depende da qualidade do procedimento de sua criação. Por exemplo, quando informações são manipuladas pela mídia com vistas à adesão do público a uma posição pré-determinada, inibe-se a tomada de posições esclarecidas. Como Habermas sustenta, as estruturas de uma esfera pública reprimida pelos poderes políticos e econômicos através da mídia excluem "discussões fecundas e esclarecedoras".⁵⁰¹ Tendo em vista a função da esfera pública de captação e tematização dos problemas que atingem a sociedade, a qualidade das discussões públicas

Kommunikationsflüsse so gefiltert und synthetisiert, daß sie sich zu themenspezifisch gebündelten öffentlichen Meinungen verdichten".

⁴⁹⁹ HABERMAS, 1994 (FG), p. 152: "[...] die im verständigungsorientierten Handeln wechselseitig vorausgesetzte Möglichkeit, zu den Äußerungen eines Gegenübers und zu den damit erhobenen, auf intersubjektive Anerkennung angewiesenen Geltungsansprüchen Stellung zu nehmen".

⁵⁰⁰ HABERMAS, 1996 (EA), p. 126: "Niemand kann auf Kosten der Freiheit eines anderen frei sein".

⁵⁰¹ HABERMAS, 1994 (FG), p. 438: "fruchtbare und klärende Diskussionen".

depende em grande medida de sua formação "a partir dos contextos comunicacionais das pessoas *potencialmente atingidas*".⁵⁰² A esfera pública precisa ser gestada, em outras palavras, a partir das pessoas mais diretamente atingidas pelos problemas a serem captados e tematizados pela esfera pública. Essa concepção teórica de democracia encontra-se de acordo com uma perspectiva teológica que, ancorada no mundo da vida e atuante na esfera pública, entende-se em compromisso com as pessoas que mais necessitam. De acordo com Habermas, através das vozes díspares e variadas do mundo da vida ecoam experiências biográficas de sobrecarga causadas pela ação dos sistemas político e econômico ou pela insuficiência de regulação por parte do direito e do Estado. No horizonte do mundo da vida, entrelaçam-se biografias afetadas pelos fracassos da vida em sociedade. De suas interações comunicativas provêm os fluxos para a legitimidade da comunicação pública. Habermas esclarece que, afora as linguagens artística, literária e religiosa, apenas os contextos comunicacionais do mundo da vida privada dispõem de uma linguagem existencial capaz de captar e expressar o sofrimento experienciado na vida cotidiana. Dessa maneira, "os problemas trazidos à fala na esfera pública política transparecem como uma pressão social de sofrimento inicialmente no que é refletido em experiências pessoais de vida".⁵⁰³ Os canais de comunicação da esfera pública atrelam-se às redes de interação que ocorrem entre familiares, amigos, colegas de trabalho e vizinhos, providenciando que essas interações sejam ampliadas e abstraídas, contudo não eliminadas: "assim a orientação ao entendimento, que prevalece na práxis cotidiana, também é alcançada em uma *comunicação entre estranhos*, que é conduzida em esferas públicas complexas e ramificadas por longas distâncias".⁵⁰⁴

Para que as interpretações realizadas no âmbito do mundo da vida a respeito das sobrecargas oriundas de falhas do sistema de prestação entre Estado e sociedade alcancem formas mais complexas, abstraídas das interações simples, elas necessitam do apoio de uma sociedade civil que as canalize para a esfera pública. Habermas lembra que o conceito de sociedade civil já não é mais empregado com referência à sociedade burguesa e seu sistema de comércio de mercadorias, mas sim para denotar as associações nem econômicas e nem

⁵⁰² HABERMAS, 1994 (FG), p. 441: "aus den Kommunikationszusammenhängen der *potentiell Betroffenen*".

⁵⁰³ HABERMAS, 1994 (FG), p. 441-442: "Die Probleme, die in der politischen Öffentlichkeit zur Sprache kommen, werden als Reflex eines gesellschaftlichen Leidensdrucks zuerst in den Spiegelungen persönlicher Lebenserfahrungen sichtbar".

⁵⁰⁴ HABERMAS, 1994 (FG), p. 442: "So bleibt die in der Alltagspraxis vorherrschende Verständigungsorientierung auch für eine *Kommunikation unter Fremden* erhalten, die in komplex verzweigten Öffentlichkeiten über weite Distanzen geführt wird".

estatais que institucionalizam discursos do mundo da vida. Baseando-se amplamente no estudo de Jean Cohen e Andrew Arato sobre sociedade civil e teoria política,⁵⁰⁵ Habermas chama atenção para o papel de movimentos, organizações e associações da sociedade civil em fazer com que problemas vivenciados particularmente sejam tornados questões de interesse geral. A sociedade civil ancora as estruturas comunicativas da esfera pública no mundo da vida, e o sistema político, por sua vez, através da atuação de partidos políticos e eleitores, conecta-se com a opinião pública formada nessa estrutura conversacional ampla. Para Habermas, por estar mais próxima dos domínios da vida privada, a sociedade civil possui maior sensibilidade que o sistema político para a identificação de novos problemas.⁵⁰⁶ Questões que se tornaram relevantes na política contemporânea como energia nuclear, ecologia, desigualdade econômica, feminismo e imigração não foram inicialmente levantadas pelo aparelho estatal, mas sim por pessoas afetadas, intelectuais e profissionais. Estes conduziram tais questões para associações da sociedade civil, para universidades e para a mídia. A atuação da mídia é controversa devido aos interesses econômicos e de poder político que pesam sobre ela. Não obstante, ela é fundamental para que os temas levantados no mundo da vida e condensados pela sociedade civil atinjam o grande público cuja interação comunicativa forma a esfera pública.

A importância da sociedade civil para a esfera pública é confirmada em estudos sobre o surgimento de uma esfera pública democrática no Brasil. Contra um confinamento teórico da democracia ao âmbito político-institucional, autores como Leonardo Avritzer, Sérgio Costa, Evelina Dagnino, Maria da Glória Gohn e Vera da Silva Telles afirmam em estudos desenvolvidos a partir, especialmente, do início da década de 1990, o papel histórico de novos atores sociais para o processo de democratização no país.⁵⁰⁷ Mais que um simples

⁵⁰⁵ Cf. COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT Press, 1994.

⁵⁰⁶ Assim Habermas: "Die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit sind mit den privaten Lebensbereichen in der Weise verknüpft, daß die zivilgesellschaftliche Peripherie gegenüber den Zentren der Politik den Vorzug größerer Sensibilität für die Wahrnehmung und Identifizierung neuer Problemlagen besitzt". HABERMAS, 1994 (FG), p. 460.

⁵⁰⁷ Cf. 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; AVRITZER, 1996; AVRITZER, Leonardo (Org.). *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994; COSTA, Sérgio. Movimentos sociais, democratização e a construção de esferas públicas locais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 35, p. 121-133, 1997b; 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; COMPARATO, Fábio. A nova sociedade civil. *Lua Nova*, n. 28-29, p. 85-105, 1993; 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; GOHN, Maria da Glória. *Sem-Terra, ONGs e cidadania*. São Paulo: Cortez, 1997; VILLAS BÔAS, Renata; TELLES, Vera da Silva (Orgs.). *Poder local*,

momento de transição institucional, analisa-se a democracia como um processo ininterrupto de efetivação da soberania popular. De acordo com esses autores, o protagonismo operado por novas formas de ação coletiva representou a contestação de uma cultura autoritária herdada de anos de colonização predatória e contribuiu para um deslocamento da política da órbita exclusiva do Estado para o âmbito das interações comunicativas entre diferentes atores da sociedade. Os novos atores sociais, organizados em torno de questões como terra, trabalho e ecologia, ajudaram a trazer novos temas, problemas e informações à atenção pública, direcionando demandas do mundo da vida para o sistema político. De uma opinião pública como simples reflexo do poder em voga - "sombra do governo", como escreve Raymundo Faoro⁵⁰⁸ - a vitalização da sociedade civil verificada ainda durante o Regime Militar, especialmente durante o longo período de transição entre 1974 e 1985, contribuiu para uma esfera pública de contestação política, de aglutinação da vontade coletiva a partir do mundo da vida e de legitimação democrática de decisões no nível da política institucionalizada.

Acerca da possibilidade de influência da opinião pública sobre o sistema político, Habermas entende que ela depende de diversos fatores como a força de organização da sociedade civil, a capacidade de influência publicitária e o reconhecimento social adquirido por grupos da sociedade e especialistas. A esfera pública se traduz em poder político à medida que suas reações a decisões das instituições e a apresentação de demandas ainda não consideradas pelo sistema político influenciam as convicções de membros autorizados do sistema político, determinando o comportamento de eleitores, parlamentares e funcionários do governo. "Nesse sentido, opiniões públicas representam potenciais de influência política que podem ser utilizados para adquirir influência sobre o comportamento eleitoral dos cidadãos ou sobre a formação da vontade em corporações parlamentares, no governo e nos tribunais".⁵⁰⁹ Esse processo de tradução de opiniões públicas em poder político ocorre continuamente e sob as dificuldades impostas por restrições seletivas dos meios de comunicação de massa, pelas ações estratégicas de agentes econômicos orientados ao lucro e por estruturas de poder resistentes à democracia. Trata-se, segundo Habermas, da tensão entre mundo da vida e

participação popular e construção da cidadania. São Paulo: Polis, 1995. Para publicações mais recentes sobre sociedade civil e democracia no Brasil, ver: DAGNINO, Evelina. *Sociedade Civil e espaços públicos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2002; GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo*. Petrópolis: Vozes, 2010.

⁵⁰⁸ FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 5. ed. Porto Alegre: Globo, 1979 [1958]. p. 390.

⁵⁰⁹ HABERMAS, 1994 (FG), p. 439: "In diesem Sinne stellen öffentliche Meinungen politische Einflußpotentiale dar, die für Einflußnahmen auf das Wahlverhalten der Bürger oder auf die Willensbildung in parlamentarischen Körperschaften, Regierung und Gerichten genutzt werden".

sistema. Para o autor, apenas quando o "poder sócio-integrativo da solidariedade" - que ele descreve como a "força de produção da comunicação" - prevalece sobre os poderes do dinheiro e do poder administrativo mediante "uma mudança democrática radical do processo de legitimação",⁵¹⁰ é possível certo equilíbrio entre essas formas da integração social, de maneira que as demandas do mundo da vida possam, através da atuação da sociedade civil e da esfera pública, alcançar efetividade política.

3.2 Mundo da vida e sistema: A colonização do mundo da vida

A importância de resgate de um processo político fundado em uma esfera pública ancorada no mundo da vida há que ser entendida, a partir de Habermas, no contexto de colonização do mundo da vida pelo sistema e o conseqüentemente esvaziamento da legitimidade democrática da política. A tese a respeito da colonização do mundo da vida pode ser encontrada já nos primeiros escritos de Habermas. De acordo com Mattias Iser, "ele [Habermas] sempre teve em vista aquelas patologias sociais e cegueiras políticas que surgem quando orientações instrumentais, corporificadas sobretudo nas estruturas do capitalismo, distorcem ou mesmo suplantam a razão prática – ou [como dirá] mais tarde: a razão comunicativa".⁵¹¹ Como indicado na seção anterior, em sua obra *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas explica o esvaziamento do processo de geração legítima do poder mediante processos de formação da opinião pública como resultado da expansão das relações econômicas de mercado. Se o século XVIII teria assistido à progressiva politização da esfera pública, à medida que a opinião pública assumia o papel de fundamentação do poder legítimo, intermediando o poder estatal e a sociedade com suas necessidades; desde o século XIX, tem lugar uma crescente despolitização desse espaço devido à expansão das relações de mercado e, com isso, à imposição de interesses privados por parte de empresas e corporações econômicas. Já não se busca determinar os rumos da política através do debate público de

⁵¹⁰ Assim Habermas: "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". HABERMAS, 1990 (SÖ), p. 36.

⁵¹¹ ISER, Mattias. Kolonialisierung. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Hrsg.). *Habermas-Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2009. p. 328-331. à p. 328: "Stets geht es ihm um jene sozialen Pathologien und politischen Blindheiten, die sich ergeben, wenn instrumentelle Orientierungen, verkörpert vor allem in den Strukturen des Kapitalismus, die praktische – oder später: kommunikative – Vernunft verzerren oder gar verdrängen".

argumentos e dos consensos oriundos desse debate, mas antes por meio de pré-acordos omitidos à população.

A manipulação do debate público ocorre através da imprensa. De acordo com Habermas, uma vez comercializados, os meios de comunicação tornam-se instrumento para a difusão de interesses particulares na esfera pública. Os espectadores são guiados pela falsa consciência de um intercâmbio comunicativo livre, quando o que lhes reservado é, na verdade, a identificação com acordos pré-definidos. Reduzido a uma apresentação formal de posicionamentos, sem a possibilidade real de articulação consensual, o processo comunicativo é destituído da função crítica da publicidade e reduzido às leis de mercado. O que tem lugar é uma função demonstrativa - ideias são apresentadas ao público, mas não discutidas por ele - e manipulativa - a opinião pública é direcionada para resultados já determinados referentes a opções políticas a preferências de consumo. Em tal contexto, escreve Habermas,

as opiniões informais não se formam racionalmente, ou seja, através de um debate consciente com questões cognoscíveis, [...] nem discursivamente, ou seja, no pró e contra de uma conversa conduzida publicamente. [...] Assim, um público de cidadãos desintegrado *enquanto* público é de tal maneira mediatizado por meios publicitários que, por um lado, pode ser reivindicado para a legitimação de acordos políticos sem que, por outro lado, esteja envolvido em decisões efetivas ou, até mesmo, seja capaz de envolvimento.⁵¹²

Em sua *Teoria da ação comunicativa*, Habermas desenvolve o tema da colonização do mundo da vida desde o ponto de vista da interrupção da reprodução de sua estrutura comunicativa como resultado da imposição da integração sistêmica sobre a integração orientada ao entendimento. Com a crescente separação entre reprodução simbólica e reprodução material da sociedade que, de acordo com Habermas, caracteriza as sociedades complexas, a coordenação funcional da sociedade através do dinheiro e do controle administrativo tende a sobrepor-se à integração comunicativa propiciada pelo mundo da vida. Os imperativos do sistema, sua orientação pela eficácia, invadem o âmbito das interações cotidianas do mundo da vida e forçam sua assimilação a esses imperativos.⁵¹³ Essa

⁵¹² HABERMAS, 1962 (SÖ), p. 325: "Die informellen Meinungen bilden sich weder rational, nämlich in bewußter Auseinandersetzung mit erkennbaren Sachverhalten, [...] noch bilden sie sich diskutant, nämlich im Für und Wider eines öffentlich geführten Gesprächs. [...] So wird ein *als* Publikum desintegriertes Publikum der Staatsbürger mit publizistischen Mitteln derart mediatisiert, dass es einerseits für die Legitimation politischer Kompromisse beansprucht werden kann, ohne andererseits an effektiven Entscheidungen beteiligt oder der Beteiligung auch nur fähig zu sein".

⁵¹³ Conforme definição de Barbara Freitag, "a colonização refere-se à penetração da racionalidade instrumental e dos mecanismos de interação do 'dinheiro' e do 'poder' no interior das instituições culturais. As galerias de arte, as feiras de livro, as universidades e academias, para mencionar somente alguns poucos exemplos, deixam, nesse caso, de funcionar segundo o princípio da verdade, normatividade e expressividade, passando

assimilação desde fora "como senhores coloniais em uma sociedade tribal"⁵¹⁴ operada pelo sistema caracteriza o que Habermas denomina de colonização do mundo da vida. A consequência da colonização sistêmica em termos de esvaziamento da política está na perda de autonomia no processo de estabelecimento democrático da vontade política. A colonização suprime a ação orientada ao entendimento, refletindo-se em comportamentos como o consumismo, a concorrência, a orientação individual ao lucro e ao poder. As pessoas não se tratam como sujeitos igualmente capazes de ação comunicativa, mas como meios para o alcance de determinados fins. Devido ao desacoplamento entre mundo da vida e sistema, a comunicação cotidiana desde o nível do mundo da vida até sua aglutinação na esfera pública não é capaz de exercer suficiente controle sobre o sistema.⁵¹⁵ Devido à colonização do mundo da vida, por sua vez, a comunicação cotidiana, tanto em círculos pessoais quanto na esfera pública, tende a refletir e legitimar os interesses econômicos e políticos em voga. A manipulação da esfera pública através dos meios de comunicação de massa nada mais é que um meio eficaz de colonização da comunicação pública pelo sistema econômico e político.

Habermas identifica o dinheiro e o poder administrativo como os principais meios deslinguistizados de integração social: através deles, as ações não são coordenadas comunicativa, mas sim estrategicamente, seja com vistas ao lucro, seja com vistas à manutenção do poder, ainda que isso ocorra de forma inconsciente para seus agentes. A diferença entre a integração social e a integração sistêmica consiste em que "num caso o sistema de ações é integrado por um consenso, seja ele assegurado normativamente ou alcançado pela via da comunicação; noutro caso, pelo controle não-normativo de decisões individuais subjetivas não controladas".⁵¹⁶ Em sociedades capitalistas, o mercado constitui para Habermas o melhor exemplo de uma regulação não normativa de contextos de integração sistêmica da sociedade. Enquanto mecanismo sistêmico, o mercado estabiliza através do dinheiro contextos de ação que se entrelaçam de maneira funcional. Habermas explica que, "na medida em que as ações se coordenam através de um meio deslinguistizado como é o dinheiro, o marco normativo das interações vem abaixo e estas se transformam em transações

a funcionar segundo o princípio do lucro e o exercício do poder, atuantes nos sistemas econômico e político". FREITAG, Barbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. p. 169.

⁵¹⁴ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 522: "wie Kolonialherren in eine Stammesgesellschaft".

⁵¹⁵ Trata-se, segundo Habermas, de uma ironia que caracteriza o processo histórico do Iluminismo: "die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglicht eine Steigerung der Systemkomplexität, die so hypertrophiert, daß die losgelassenen Systemimperative die Fassungskraft der Lebenswelt, die von ihnen instrumentalisiert wird, sprengen. HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 232.

⁵¹⁶ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 226: "Im einen Fall wird das Handlungssystem durch einen, sei es normativ gesicherten oder kommunikativ erzielten Konsens, im anderen Falle durch die nichtnormative Steuerung von subjektiv unkoordinierten Einzelentscheidungen integriert".

entre sujeitos jurídicos privados efetuadas com vista ao êxito".⁵¹⁷ A colonização do mundo da vida operada pelos subsistemas "dinheiro" e "poder administrativo" é realizada mediante a) a monetarização através da economia e b) a burocratização através do Estado. No primeiro caso, a imposição de um estilo de vida orientado tão somente pelo consumo gera danos para as competências e virtudes necessárias para a interação política, a qual exige a análise de problemas sociais e a busca por soluções conjuntas mediante capacidades comunicativas. Em relação à burocratização, Habermas tem em mente uma forma de organização estatal paternalista, que não trata os cidadãos como sujeitos ativos do processo político, mas como clientes passivos de suas resoluções.

Quando o contexto do mundo da vida em que se situam os processos de entendimento linguístico é substituído por interações regidas por meios, resulta que "o mundo da vida já não é mais necessário para a coordenação das ações".⁵¹⁸ As formas de integração social proporcionadas pelo mundo da vida podem ser substituídas por uma forma funcional de integração dada pelo sistema. O mundo da vida subsiste apenas sob a instrumentalização de sua estrutura comunicativa. Essa instrumentalização da comunicação, para que seja eficaz, precisa permanecer oculta, Habermas observa. Dando continuidade à tradicional crítica à ideologia⁵¹⁹, o autor chama atenção para o fenômeno de uma "consciência fragmentada", incapaz de se fazer consciente de sua própria colonização. "As coações dominantes da reprodução que instrumentalizam o mundo da vida sem minuar a aparência de autarquia desse mundo têm, por assim dizer, que ocultar-se nos poros da ação comunicativa".⁵²⁰ O resultado dessa instrumentalização é uma "violência estrutural" que, embora não se manifeste enquanto tal, apodera-se daquela forma da intersubjetividade que possibilita o entendimento e, por extensão, impossibilita um processo político democraticamente legítimo.

Perturbações nos processos de reprodução cultural, social e subjetivo do mundo da vida, devido à inter-relação entre eles, afetam os três processos simultaneamente. Segundo Habermas, a perturbação da *reprodução cultural*, a qual pode ser avaliada pelo nível de *racionalidade* do saber aceito como válido para se alcançar o entendimento exigido em novas

⁵¹⁷ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 265: "Soweit die Handlungen über ein entsprechendes Medium wie Geld koordiniert werden, verwandeln sich die normativ eingebetteten Interaktionen in erfolgsorientiert betriebene Transaktionen zwischen Privatrechtssubjekten".

⁵¹⁸ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 273: "Die Lebenswelt wird für die Koordinierung von Handlungen nicht länger benötigt".

⁵¹⁹ Cf. ISER, 2009, p. 329.

⁵²⁰ HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 278: "Reproduktionszwänge, die eine Lebenswelt instrumentalisieren, ohne den Schein der Autarkie der Lebenswelt zu beeinträchtigen, müssen sich gleichsam in den Poren des kommunikativen Handelns verstecken".

situações, resulta em perda de sentido no que se refere à cultura, em perda de legitimação com relação à sociedade, e em uma crise de orientação com relação à personalidade. A coordenação das ações e o estabelecimento de identidades de grupo efetuados pela *integração social* apenas são possíveis na proporção da solidariedade existente entre os membros dos grupos. A falta de solidariedade social leva à anomia e a conflitos na sociedade, à insegurança e a perturbações na identidade coletiva inscrita em determinada cultura, e à alienação no que diz respeito à personalidade. As capacidades de interação adquiridas pelas pessoas em seu processo de *socialização* têm sua medida na capacidade de responder de forma autônoma pelos seus atos. Perturbações no processo de socialização manifestam-se em psicopatologias e seus correspondentes fenômenos de alienação. Nestes casos, as capacidades dos atores não são capazes de manter a intersubjetividade de ações definidas em comum. Em relação à cultura, leva à ruptura de tradições e, em relação à sociedade, ocasiona perda de motivações.⁵²¹

Frente ao diagnóstico de colonização do mundo da vida e o consequente esvaziamento da vida política, Habermas acredita que a racionalidade comunicativa "[...] confere uma lógica interna à resistência contra a mediatização do mundo da vida operada pela dinâmica própria de sistemas tornados autônomos".⁵²² O fortalecimento da estrutura comunicativa do mundo da vida e da influência de uma esfera pública democrática tem sido apontando também na teologia como um caminho necessário frente à expansão do domínio da economia. Hugo Assmann, por exemplo, defende a necessidade de um governo democrático que regule a atividade econômica. No interior da própria economia, o autor aponta para alternativas como a expansão do mercado interno e a socialização de renda e riqueza. Esse tipo de prática requer não apenas a regulação política da atividade econômica, mas também uma educação para a solidariedade. Assmann observa que, diferentemente do que a teologia da libertação muitas vezes se mostrou acreditar, a espécie humana não é espontaneamente solidária, precisando passar por um processo de conversão em meio a desenvolvimentos históricos contrários à solidariedade. Para o autor, a noção de uma economia sem mercado não se mostra historicamente realista, mas salienta que todo posicionamento "em favor de uma economia-com-mercado" "[...] deverá insistir, ao mesmo tempo, na urgência de criar, por canais democráticos, as instâncias de poder capazes de assegurar, mediante interferências

⁵²¹ Cf. HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 212-213.

⁵²² HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 491: "[...] verleiht dem Widerstand gegen die Mediatisierung der Lebenswelt durch die Eigendynamik verselbständigter Systeme eine innere Logik".

planificadoras no jogo do mercado, a priorização de metas sociais".⁵²³ Como escreve Roberto Zwetsch, o mundo atual é de concorrência, de uma corrida entre quem chega primeiro. Esta, no entanto, não é a única lei possível. Deve-se, perguntar, pelo menos, se ao lado da lei da concorrência não devem "[...] vigorar outras metas que, em contraponto, propugnem a reciprocidade como critério para a convivência humana e equilibrem a balança do capital para resguardar o direito à vida, hoje comprometido para mais de dois terços da humanidade".⁵²⁴ O conceito de compaixão encontra, aqui, um solo fértil, Zwetsch observa. No comprometimento com as pessoas mais vulneráveis, a missão compassiva de Deus no mundo pode ser desdobrada em propostas concretas para a efetivação da justiça e afirmação da vida para todas as pessoas.⁵²⁵

Assmann defende a relação entre política e economia pela via da democracia. Mediante "canais democráticos", o que inclui não apenas uma democracia formal de eleição de representantes, mas também fóruns de discussão e resolução públicas, a sociedade seria capaz - e deveria ser capacitada para tal através da educação para a solidariedade - de assumir controle sobre as consequências nefastas da economia. São três, portanto, as exigências para o modelo proposto por Assmann: uma sociedade solidária, um governo democrático e uma economia regulada pelo poder político. Esse modelo está em consonância com a teoria política de Habermas à medida que prevê um potencial solidário e político-democrático assentado no mundo da vida. A efetivação da autonomia política do mundo da vida ocorre, certamente, sob muitas restrições. Assmann chama a atenção, por exemplo, para o problema da intensificação da transnacionalização do capital. No nível da política, esse desenvolvimento desemboca na impossibilidade de Estados nacionais regularem o capital privado transnacional. Muitas decisões econômicas que afetam milhões de pessoas acabam escapando a qualquer forma de controle democrático. Assmann acredita na pressão política que a sociedade civil é capaz de exercer para um maior controle social sobre o sistema econômico por meio do sistema político; no entanto, há uma "evidente defasagem entre, por um lado, a aceleração das multi-oportunidades para o capital e, por outro, a lentidão dos movimentos e organizações populares".⁵²⁶ A desigualdade de oportunidades e recursos gera, segundo Assmann, uma incapacidade organizativa e decisória no nível da político.

⁵²³ ASSMANN, 1994, p. 9.

⁵²⁴ ZWETSCH, 2007, p. 274.

⁵²⁵ Para o autor, "[...] a compaixão de Deus só se torna real quando sua justiça se revela e se realiza historicamente. E a justiça de Deus, do ponto de vista da teologia bíblica, reúne duas dimensões inseparáveis: é juízo e graça, condenação e redenção, morte e vida. Morte ao pecado que destrói a convivência humana e ressurreição para uma nova vida, em graça e verdade libertadoras". ZWETSCH, 2007, p. 278.

⁵²⁶ ASSMANN, 1994, p. 106.

Assim como Assmann, Santa Ana também insiste na organização política de pessoas através da sociedade civil como via para a imposição de limites ao sistema econômico.⁵²⁷ Três setores principais compõem, segundo Santa Ana, a estrutura das sociedades contemporâneas: o setor político, o setor econômico e o setor da sociedade civil. O autor vê como positiva a atuação política de órgãos internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU) e Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), embora sua influência seja restrita. O setor mais poderoso é o da economia. O Estado situa-se entre a economia e a sociedade civil; no entanto, devido ao poder da economia em detrimento da debilidade da sociedade civil especialmente em países do Terceiro Mundo, o Estado acaba sendo refém de interesses econômicos. Uma sociedade civil forte, o autor defende, é o caminho para contrabalançar esses poderes. Daí a importância de se fortalecer a sociedade civil. O autor salienta aqui o papel de igrejas e organizações religiosas enquanto instituições que fazem parte da sociedade civil. Quando essas instituições não se unem à articulação daqueles que reivindicam a preservação da vida humana, elas inevitavelmente contribuem para reforçar a "racionalidade econômica vigente".⁵²⁸ Redes internacionais de organismos populares ajudam a reforçar a sociedade civil para além das barreiras nacionais, o que, segundo Santa Ana, é indispensável em vista das relações internacionais do mercado. Exemplo positivo nesse sentido é o de grupos locais de Anistia Internacional que têm trazido à consciência pública a importância da promoção dos direitos humanos. Para a instauração de uma ordem mais justa, o autor assinala a importância de superação da dúvida a respeito do ser humano. É preciso apostar na confiança de que o ser humano não é apenas um lobo contra o próximo, mas imagem de Deus capaz de contribuir para "[...] tornar o amor eficaz frente ao poder dos interesses egoístas".⁵²⁹

Temas como a solidariedade, o amor e a superação do egoísmo mostram-se como caminhos para reconectar a economia a outras esferas da vida humana, à ética, à criticidade da opinião pública, à liberdade. Trata-se, em última instância, do desafio de preservação da vida humana, a fim de que sua "intencionalidade, consciência, razão, liberdade, conversão, solidariedade" não sejam subsumidas no "paradigma do interesse próprio competitivo".⁵³⁰ Como escreve Assmann, é preciso "estabelecer critérios de calibragem do 'sim' decisivo ao mercado com a simultânea esperança de encontrar modos de chegar, sempre sobre a base de

⁵²⁷ Cf. SANTA ANA, 1989, p. 117-129.

⁵²⁸ SANTA ANA, 1989, p. 124.

⁵²⁹ SANTA ANA, 1989, p. 127.

⁵³⁰ ASSMANN, 1994, p. 90.

consensos democráticos, a uma efetiva priorização de metas sociais".⁵³¹ Para formulá-los nos termos da teoria política de Habermas: ainda que a "deslinguistização" do processo de integração social possa ser vista, em princípio, como legítima por ser vantajosa em sua efetividade; ela deve, devido ao perigo contido nos mecanismos sistêmicos de se independentizarem, ser adentrada por processos comunicativos que submetam a ação sistêmica a acordos alcançados através de uma esfera pública democrática. Ao longo do processo de articulação da vontade política a partir do mundo da vida na esfera pública, a atuação de grupos sociais diversos é fundamental à medida que assegura a pluralidade de vozes necessária para a legitimidade democrática da política. Na próxima seção, atemo-nos ao papel democrático de vozes religiosas na esfera pública, explicitando, a partir de Habermas, em que consiste sua importância para a vida política. Consideramos também a tarefa da teologia em auxiliar no trabalho de tradução de conteúdos religiosos em sua significância para a sociedade como um todo.

3.3 Vozes religiosas na esfera pública

A modernização capitalista acelerada que vem ocorrendo em sociedades do Oriente Médio, do sul da Ásia e da África tem, segundo Habermas, levado indivíduos a se sentirem desenraizados. Isso abre espaço para movimentos religiosos fundamentalistas que se voltam contra a dinâmica da modernização. Também em sociedades em que a modernização ocorreu de maneira mais lenta, nota-se um reavivamento do sentimento religioso. A religião tem assumido, nos últimos anos, uma nova e inesperada importância política. Esse diagnóstico conduz Habermas à pergunta pelo modo como cidadãos religiosos e secularizados devem relacionar-se entre si e em relação ao Estado. Em vários escritos sobre a presença da religião na esfera pública, o autor tem defendido o desenvolvimento de atitudes epistêmicas de respeito, cooperação e tradução dos conteúdos religiosos.⁵³² Em revisão a afirmações anteriores, Habermas observa que a forte permanência da religião nas atuais sociedades demonstra a inadequação de interpretações que vinculam a religião a sociedades tradicionais, vistas em oposição a sociedades modernas. Em relação ao conceito de mundo da vida do autor, isso significa uma relativização da tese de que visões religiosas de mundo, por um lado, e racionalização do mundo da vida e complexificação sistêmica, por outro, sejam

⁵³¹ ASSMANN, 1994, p. 124.

⁵³² A apresentação do posicionamento de Habermas sobre o tema da religião é realizada nesta seção a partir dos textos: HABERMAS, 2001 (GW); HABERMAS, 2005b [NR], p. 106-118; HABERMAS, 2005b [NR], p. 119-154; HABERMAS 2010 [2008] [AM], p. 15-23.

incompatíveis. É verdade que, em sociedades democráticas pluralizadas, já não é mais possível e nem desejável a imposição de uma visão de mundo de um grupo em particular. Em um Estado secular, decisões políticas são tidas como legítimas à medida que podem ser imparcialmente justificadas à luz de razões acessíveis a todas as pessoas, independentemente se são religiosas ou não. Isso, no entanto, não invalida que as religiões sejam portadoras de importantes fontes de sentido para a integração social.

Quando há dissenso em relação a diferentes visões de mundo, espera-se dos cidadãos que eles se respeitem uns aos outros como membros livres e iguais da comunidade política e se disponham a alcançar um consenso comum racionalmente motivado. Habermas lembra que John Rawls, nesse contexto, fala do "dever da civilidade" e do "uso público da razão": o ideal da civilidade exige que cidadãos se disponham a argumentar de uma maneira acessível a todos os demais integrantes da sociedade. Em sua perspectiva, 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. Contra esse modelo de imposição restritiva sobre a prática comunicativa na esfera pública, Habermas sustenta que "o Estado liberal não pode transformar a separação *institucional* obrigatória entre religião e política em uma carga *mental e psicológica* indevida para seus cidadãos religiosos".⁵³³ Embora o Estado possa esperar que todos consintam com o princípio de neutralidade frente à diversidade de cosmovisões e aceitem que apenas razões seculares sejam consideradas no âmbito institucional da política, isso não significa que deva impor aos cidadãos religiosos a sobrecarga epistêmica de "partir sua identidade em uma parte pública e outra privada"⁵³⁴ quando participam de discursos públicos. Habermas salienta que muitas pessoas não seriam capazes de assimilar uma divisão assim artificial sem comprometer sua existência piedosa, afinal, 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. Para o autor, os cidadãos religiosos podem reconhecer a necessidade institucional da tradução, sem que eles próprios sejam obrigados a realizá-la: eles deveriam, conseqüentemente, ser consentidos e mesmo incentivados a expressar e justificar suas convicções em uma linguagem religiosa se não conseguem encontrar traduções seculares para elas.

⁵³³ HABERMAS, 2005b (NR), p. 135: "Der liberale Staat darf die gebotene *institutionelle* Trennung von Religion und Politik nicht in eine unzumutbare *mentale* und *psychologische* Bürde für seine religiösen Bürger verwandeln".

⁵³⁴ HABERMAS, 2005b (NR), p. 136: "in öffentliche und private Anteile aufspalten".

Oponentes de Rawls citam exemplos históricos que ilustram a influência positiva que igrejas e movimentos religiosos tiveram no estabelecimento da democracia e dos direitos humanos. Paul Weithman, a cujo trabalho Habermas recorre, faz uso de constatações sociológicas para uma análise normativa da participação religiosa em sociedades democráticas. Para ele, as igrejas perderiam sua força positiva na sociedade se a cada momento tivessem que distinguir entre valores religiosos e políticos ou encontrar, em uma linguagem universalmente acessível, equivalentes para toda afirmação religiosa que pronunciam.⁵³⁵ Vale lembrar em relação ao caso brasileiro que, como parte da nova sociedade civil em gestação, as igrejas desempenharam um papel importante para democratização da política no país.⁵³⁶ Diversas organizações como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), o Partido dos Trabalhadores (PT) e a Central Única de Trabalhadores (CUT) tiveram sua origem junto a grupos eclesiais como as Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) e a Comissão da Pastoral da Terra (CPT).⁵³⁷ Desde a década de 1930 a Igreja Católica já vinha assumindo um envolvimento significativo com grupos como operários, estudantes e agricultores através do projeto Ação Católica.⁵³⁸ Com o golpe militar de 1964, surgiram várias lideranças eclesiais envolvidas com a luta por direitos humanos, como Dom Helder Câmara, Dom Cândido Padim e Dom Paulo Evaristo Arns. No lado protestante, pode ser mencionados posicionamentos eclesiais oficiais contra o Regime Militar, a exemplo do Manifesto de Curitiba (1970), da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, e do Credo Social Metodista (1971).⁵³⁹ Exemplos como esses de engajamento político das igrejas levam a considerar que, do ponto de vista funcional do Estado, o envolvimento político das

⁵³⁵ Cf. WEITHMAN, Paul J. *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

⁵³⁶ Ver SINNER, 2012, Partes I e II.

⁵³⁷ Cf. 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, Liliâne Souza e. *Uma nova abordagem da questão da terra no Brasil*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005. p. 35-52.

⁵³⁸ A Ação Católica daria origem a grupos como a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Operária Católica (JOC) e o Movimento de Educação de Base (MEB). Incentiva-se o envolvimento de pessoas leigas não apenas em questões eclesiais, mas também sociais e culturais. Cf. DREHER, 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.

⁵³⁹ Ver 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. 96-107; SINNER; MAJEWSKI, 2005, p. 32-61. Sobre a inserção de jovens protestantes em discussões sobre a realidade brasileira: 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.

igrejas poderia ficar comprometido se as igrejas "estivessem obrigadas a procurar, para cada exteriorização religiosa, um equivalente em uma linguagem acessível em geral".⁵⁴⁰ Um Estado liberal, assim Habermas conclui o argumento, não pode exigir de seus cidadãos algo que lhes seja impossível. Ademais, tal tipo de controle da forma de linguagem - política, artística, acadêmica ou religiosa - que pode ou não ser utilizada na esfera pública consistiria não apenas uma impossibilidade empírica, mas também em uma contradição com a própria noção de democracia que possui, entre seus princípios fundamentais, o da liberdade de expressão.

No âmbito da filosofia, uma consciência aberta às contribuições de conteúdos religiosos toma forma no que Habermas denomina de um pensamento pós-metafísico. O pensamento pós-metafísico caracteriza-se a) por um caráter agnóstico que, por um lado, rejeita uma concepção de razão de caráter cientificista e, por outro, rejeita a exclusão de doutrinas religiosas no tocante à genealogia da razão; b) pela renúncia a enunciados ontológicos sobre a constituição da totalidade dos seres, sem com isso advogar uma redução do saber à soma dos enunciados que representam, a cada momento, o estado de arte nas ciências; e c) pelo reconhecimento em sua genealogia não apenas do pensamento metafísico mas também das religiões. O pensamento pós-metafísico está disposto a aprender da religião, embora permaneça agnóstico. Insiste na diferença entre certezas da fé e pretensões de validade que são publicamente criticáveis. Não obstante, abstém-se de uma "arrogância racionalista" que pressupõe poder distinguir o que é racional do que é irracional nas doutrinas religiosas. O pensamento pós-metafísico mantém-se aberto aos "conteúdos semânticos inspiradores"⁵⁴¹ das religiões. Para Habermas, seria irracional fechar-se à possibilidade de "[...] que elas [as religiões] trazem consigo potenciais semânticos capazes de desenvolver uma força inspiradora para a sociedade *inteira* a partir do momento que se fazem conhecer seus potenciais de verdade profanos".⁵⁴² Além de fornecer fontes de sentido preservadas ao longo da história em uma tradição (3.3.1), a linguagem religiosa mantém um vínculo com a dimensão simbólica do mundo da vida constituída através da reprodução de tradições, mas também do rompimento com elas e de sua releitura (3.3.2). Para que possam adentrar o sistema político, os conteúdos semânticos da religião precisam ser submetidos a um processo cooperativo de tradução, para o que a teologia se apresenta como uma importante parceira

⁵⁴⁰ HABERMAS, 2005b (NR), p. 130: [...] wenn sie dazu verpflichtet wären, zu jeder religiösen Äußerung ein Äquivalent in einer allgemein zugänglich Sprache zu suchen"

⁵⁴¹ HABERMAS, 2002 [1988] (ND), p. 61.

⁵⁴² HABERMAS, 2005b (NR), p. 149: "[...] dass sie semantische Potentiale mit sich führen, die eine inspirierende Kraft für die *ganze* Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben".

(3.3.3). Na sequência, partimos da perspectiva política de Habermas sobre essas questões, mas recorreremos também a outras ideias, autores e noções bíblico-teológicas para aprofundá-las.

3.3.1 *Fontes de sentido*

Em entrevista concedida a Eduardo Mendieta, Habermas fala sobre a influência da tradição judaico-cristã sobre o pensamento moderno. Ideias como a liberdade e a convivência solidária, autonomia e emancipação, moral da consciência individual, direitos humanos e democracia são uma herança direta da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor.⁵⁴³ Também com relação a seu próprio pensamento, Habermas admite essa herança, afirmando que não obstaria à ideia de que sua compreensão acerca da linguagem e da ação comunicativa orientada ao entendimento se alimenta de uma herança cristã.⁵⁴⁴ Disso não se deve concluir, no entanto, que todos os conteúdos relevantes da religião tenham sido incorporados no pensamento secular. Para Habermas, o Estado deve permitir e mesmo incentivar a manifestação público-política de pessoas crentes e comunidades religiosas na esfera pública, pois, caso contrário, poderia estar privando a sociedade em geral de importantes reservas para a criação de sentido. Que tipo de fontes de sentido Habermas tem em mente quando fala dessa relevância da religião para a vida em sociedade? O autor refere-se, fundamentalmente, a conteúdos que inspiram a prática da solidariedade, o interesse pelo próximo, a prática cidadã. O exercício da autonomia democrática através da interação comunicativa voltada ao entendimento pressupõe sujeitos capazes de agir não apenas com base em seu interesse próprio, mas também orientados ao bem comum. A "disposição para responsabilizar-se, se necessário, por co-cidadãos desconhecidos e que nos permanecem anônimos, e para fazer sacrifícios em favor de interesses comuns [...]"⁵⁴⁵ não pode ser imposta pelo Estado aos cidadãos, embora possa ser recomendada. O que ocorre hoje é, segundo Habermas, uma

⁵⁴³ Cf. capítulo "Ein Gespräch über Gott und die Welt" em: HABERMAS, 2001 (ZÜ), p. 173-196. Segundo Habermas: "Das Christentum ist für das normative Selbstverständnis der Moderne nicht nur Katalysator gewesen. Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu interpretiert worden". HABERMAS, 2001 (ZÜ), p. 174-175. Nessa mesma linha, Habermas afirma em outro momento que o trabalho de apropriação da filosofia de conteúdos genuinamente cristãos solidificou-se em "redes conceituais carregadas normativamente", a exemplo dos conceitos de responsabilidade, autonomia e justificação, história, recordação, recomeço, inovação e retorno, emancipação, renúncia, individualidade e comunidade. Cf. HABERMAS, 2005b (NR), p. 115.

⁵⁴⁴ Cf. HABERMAS, 2001 (ZÜ), p. 187.

⁵⁴⁵ HABERMAS, 2005b (NR), p. 110: "die Bereitschaft, für fremde und anonym bleibende Mitbürger gegebenenfalls einzustehen und für allgemeine Interessen Opfer in Kauf zu nehmen [...]"

crescente imposição de forças externas que levam à individualização e despolitização dos membros da sociedade. A dinâmica econômica tem transformado cidadãos em "mônadas individualizadas" que se orientam fundamentalmente pelo seu sucesso individual. A falta de efetividade da opinião pública frente a conflitos e injustiças sociais gritantes de uma ordem social mundial fragmentada igualmente desencoraja o envolvimento político de cidadãos no processo de formação da vontade política. Habermas acredita que na vida em comunidade dos grupos religiosos ainda se mantém intacto algo que já se perdeu alhures e que o saber profissional de especialistas por si só não é capaz de restaurar, a saber, "possibilidades de expressão suficientemente diferenciadas e sensibilidades para uma vida desperdiçada, para patologias sociais, para o fracasso de projetos individuais de vida e para a deformação de contextos vitais desfigurados".⁵⁴⁶ Não se trata, para o autor, de instrumentalizar a religião para que ela preencha essa falha motivacional, mas de reconhecer que ela preserva fontes de sentido sensíveis aos desafios da convivência humana.

Há, certamente, diferenças semânticas entre a linguagem religiosa e a secular que não são facilmente contornadas. Habermas lembra que, a partir de Kant, deu-se início a um processo de sucessão da teologia pela filosofia em que os conteúdos da religião deveriam ser expressos por meio de conceitos filosóficos. Com frequência, a linguagem secular apressadamente elimina o sentido original de discursos religiosos, transformando, por exemplo, o pecado em mera culpa e a transgressão de mandamentos divinos em violação de leis humanas. Essa dificuldade, no entanto, permite ao autor concluir que os potenciais semânticos da religião ainda não se esgotaram totalmente, sendo necessário um esforço maior para compreender o que está para além daquilo que nos é acessível pela tradução secular de conteúdos religiosos. Na leitura de Habermas, mais recentemente, as condições confusas da herança entre teologia e filosofia têm dado lugar à negociação. A razão começa a se ver esgotada e a duvidar de si mesma. Nesse contexto, tem sido possível a cidadãos seculares assumir uma atitude de solidariedade para com a religião, buscando captar seus conteúdos e realizá-los em sua forma profana. A razão profana aproxima-se, então, com grande respeito da religião, buscando estabelecer a passagem do religioso ao secular.

Vejamos, desde uma perspectiva teológica, dois temas centrais da tradição cristã que exemplificam fontes de sentido relevantes para a vida em sociedade: a graça e o amor. A mensagem do evangelho reflete uma concepção de ser humano enquanto falho e incapaz de,

⁵⁴⁶ HABERMAS, 2005b (NR), p. 115: "[...] hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge".

por sua própria capacidade e entendimento, tornar-se merecedor da aceitação de Deus. Como escreve o apóstolo Paulo em sua Carta ao Romanos, "não há justo, nem um sequer, não há quem entenda, não há quem busque a Deus" (Rm 3.10-11). Após Adão, todos "são concebidos e nascidos em pecado" e, por natureza, "não podem ter verdadeiro temor de Deus e verdadeira fé em Deus", reza a Confissão de Augsburgo, de 1530.⁵⁴⁷ A possibilidade da salvação provém, conseqüentemente, tão somente de Deus, não do ser humano. A Confissão de Westminster, de 1643-1646, fala em um "pacto da graça" pelo qual Deus "livremente oferece aos pecadores a vida e a salvação por Jesus Cristo, exigindo deles a fé nele para que sejam salvos".⁵⁴⁸ O Catecismo da Igreja Católica define a graça como "*o favor, o socorro gratuito* que Deus nos dá, a fim de respondermos ao seu chamamento para nos tornarmos filhos de Deus".⁵⁴⁹ Paulo conclui em sua Carta: "todos pecaram e carecem da glória de Deus, sendo justificados gratuitamente, por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus" (Rm 3. 23-24). Embora haja discussões internas ao cristianismo quanto ao valor salvífico das boas obras, há significativo consenso quanto à soberania de Deus enquanto autor do perdão dos pecados. Na Declaração Conjunta Católico-Luterana sobre a Doutrina da Justificação, salienta-se a justificação da pessoa pecadora como obra da graça imerecida de Deus na fé: "Confessamos juntos que o ser humano, no concernente à sua salvação, depende completamente da graça salvadora de Deus".⁵⁵⁰ Se o ser humano não é capaz de, por sua própria capacidade, confiar sua vida a Deus, deve-se compreender a própria fé como ação da graça de Deus. Qualquer boa obra é, nessa perspectiva, posterior à ação primeira e gratuita de Deus.

A concepção de graça imerecida é estranha à ação estratégica. Esta se baseia em uma mentalidade do cálculo: espera-se que a recompensa seja proporcional ao investimento. Quanto mais capital, mais tempo investido ou, inclusive, quanto maior a sagacidade do agente, tanto maior deve ser a recompensa. Na parábola dos trabalhadores da vinha (Mt 20.1-16), Jesus contrapõe a mentalidade do cálculo à da graça imerecida. Ele compara o reino dos céus a um dono de casa que assalariou trabalhadores para sua vinha a diferentes horas do dia.

⁵⁴⁷ A CONFISSÃO DE AUGSBURGO. Art. 2: Do pecado original. In: LIVRO DE CONCÓRDIA: As confissões da Igreja Evangélica Luterana. São Leopoldo: Sinodal; Concórdia: Porto Alegre, 1980 [1580].

⁵⁴⁸ A CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER Comentada por A. A. Hodge. Cap. VII: Do pacto de Deus com o homem. Parágrafo 3. São Paulo: Os Puritanos, 1999 [1869].

⁵⁴⁹ IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA. *Catecismo da Igreja Católica*. Parágrafo 1996. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/p3s1cap3_1949-2051_po.html>. Acesso em: 25 jul. 2014.

⁵⁵⁰ DECLARAÇÃO CONJUNTA SOBRE A DOCTRINA DA JUSTIFICAÇÃO. Parágrafo 19. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_po.html>.

Aos primeiros prometeu o salário de um denário por dia. Aos que iniciaram seu trabalho mais tarde, prometeu lhes pagar o que fosse justo. Ao final do dia, todos receberam um denário. Os que haviam iniciado o trabalho mais cedo murmuravam contra o dono da casa, entendendo que o pagamento havia sido injusto; ao que o proprietário responde: "amigo, não te faço injustiça; não combinaste comigo um denário? Porventura, não me é lícito fazer o que quero do que é meu? Ou são maus os teus olhos porque eu sou bom?" (Mt 20.13;15). A lógica capitalista é legitimada pela ideologia de que cada um recebe o que merece. Embora uma análise mais detalhada mostre que, com frequência, os que menos trabalham estão entre os que mais enriquecem, a concepção de merecimento proporcional ao esforço é amplamente propagada e usada como argumento, por exemplo, contra programas sociais de assistência às populações mais necessitadas. Não é difícil perceber que, enquanto a solidariedade cidadã depender de tal mentalidade do cálculo, muito pouco se fará pelos que mais necessitam.

A graça rompe com a absolutização da "lei das obras"⁵⁵¹ e permite a uma sociedade se dirigir aos mais fracos, oferecendo suporte aos que, por razões as mais diversas, não foram incluídos no esquema de esforço-merecimento-salário. "Porque ninguém nos contratou" (Mt 20.7) é a resposta dos últimos trabalhadores à pergunta do porquê estiveram desocupados o dia todo. Sua resposta, no entanto, não é o que determina a atitude do proprietário. Sua bondade baseia-se, simplesmente, em sua decisão de ser bom. A graça, nestes termos, não depende de uma distinção entre quem a merece e quem não. Em sua dimensão ético-social, a graça consiste em defender os direitos de quem não conhecemos, prestar auxílio a quem não poderá nos retribuir, agir em favor dos necessitados sem esperar absolutamente nada em troca, a não ser, em relação à própria integração social, uma sociedade solidária em que todos têm suas necessidades tomadas em consideração. Vale observar que não se trata de condescender com a impunidade - que pode ser tão nociva para a vida em sociedade quanto a anulação de toda graça - mas sim de afirmar a gratuidade da dignidade humana mesmo em face do erro.

⁵⁵¹ Em seu esforço de desenvolver uma antropologia teológica, Gottfried Brakemeier escreve sobre a tirania da "lei das obras" pela qual o valor de uma pessoa é definido pela sua capacidade produtiva. Embora o princípio da produtividade seja necessário em uma sociedade, ela deve estar a serviço do bem-estar social. "*Problemático é absolutizar o critério das 'obras' e vincular o direito humano à produtividade. [...] A idolatria do lucro e o princípio da absoluta competitividade são sintomas de um aviltamento do processo da 'justificação' no mundo capitalista.*" BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica.* São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002. p. 85-86. Adotada as devidas restrições, a "lei das obras" conduz a prejuízos como problemas psíquicos derivados de contextos de competitividade, desconhecimento do perdão frente aos que fracassam na luta pela sobrevivência, agravamento dos contrastes sociais devido à prática de monopolização dos meios de produção, e destruição ambiental como consequência de um crescimento econômico selvagem. Uma vez que é em sua relacionalidade que o ser humano define sua identidade, "somente nestes horizontes a mensagem evangélica da justificação por graça e fé pode ser aqulitada em sua real profundidade". BRAKEMEIER, 2002, p. 87.

Se a pessoa cristã não depende de seus próprios esforços para alcançar o favor de Deus, decorre que ela é livre frente à lei. Como escreve Lutero, "o cristão é um senhor libérrimo sobre tudo, a ninguém sujeito", e imediatamente acrescenta: "o cristão é um servo oficiosíssimo de tudo, a todos sujeito".⁵⁵² Como entender essa aparente contradição? Lutero explica que quem conheceu o amor de Deus em Jesus Cristo alegra-se em entregar-se em amor pelo próximo assim como Cristo se entregou. Trata-se de um "amor gratuito"⁵⁵³ que se realiza no cuidado para com os membros mais fracos do corpo (1 Co 12.26), no carregar dos fardos uns dos outros (Gl 6.2), na humildade e tendo em vista não o que é seu, mas cada qual o que é dos outros (Fl 2.1-4). Sob a orientação do amor livre e incondicional ao próximo, torna-se possível reconhecer a lei pelo que ela realmente é: não um caminho para a salvação, mas um meio de serviço ao próximo. Deus não necessita de boas obras, mas as pessoas sim. Como afirma Jesus frente ao criticismo dirigido contra seus discípulos porque colhiam espigas em um sábado: "o sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do sábado" (Mc 2.27). No amor ao próximo encontra-se o espírito da lei. Ora, o que realiza o bem-estar do próximo pode ser discutido e renegociado, para que a função de serviço às pessoas seja sempre atualizada e cumprida apropriadamente. A participação argumentativa no processo de formação da vontade política constitui uma forma de contribuição nesse processo contínuo de busca do bem-estar de todos os membros de uma sociedade, de estabelecimento de leis que melhor atendam às demandas oriundas do mundo da vida, e de criação de condições de vida digna a todos, com especial atenção aos membros mais vulneráveis.

3.3.2 Vínculo com a dinamicidade do mundo da vida

A religião possui um vínculo com conteúdos de fé acumulados ao longo de sua história a respeito da natureza de Deus e do ser humano, da centralidade do amor e do serviço ao próximo, do futuro da pessoa e da humanidade. Esses conteúdos não são a-históricos. Eles surgem e ganham importância em meio a desafios concretos da vida humana. A pesquisa

⁵⁵² LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a liberdade cristã [1520]. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. Vol. 2: O Programa da Reforma: Escritos de 1520. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. p. 436-460. à p. 437. (O original está em itálico). A formulação é inspirada, entre outros, em afirmações de Paulo: "Embora sendo livre, fiz-me escravo de todos" (1 Co 9.19); "a ninguém fiqueis devendo qualquer coisa, exceto que vos ameis uns aos outros" (Rm 13.8).

⁵⁵³ LUTERO, 2000 [1520], p. 455. Tal amor não "calcula" os fins da ação, como lucro ou reconhecimento: "Eis que assim flui da fé o amor e a alegria no Senhor, e do amor, um ânimo alegre, solícito, livre para servir espontaneamente ao próximo, de sorte que não calcule com gratidão ou ingratidão, louvor ou vitupério, lucro ou dano". LUTERO, 2000 [1520], p. 455.

bíblica mostra, por exemplo, que a narrativa bíblica mais antiga da criação (Gn 2.4bss), da fonte javista, foi redigida durante a época áurea de Salomão, no século X a.C., refletindo um ambiente rural e de trabalho árduo. Essa mesma fonte busca explicar a origem das aflições como castigo de Deus pela desobediência humana: "em meio de dores darás à luz filhos" (Gn 3.17); "maldita é a terra por tua causa; em fadigas obterás dela o sustento durante os dias de tua vida" (Gn 3. 18).⁵⁵⁴ Durante o período do Exílio Babilônico (597-530 a.C.) surge o relato criacional da tradição sacerdotal (Gn 1.1-2.3a). Além de refletir o encontro com a cosmogonia de culturas diferentes - as epopeias suméria e babilônica da criação possuem temas cosmogônicos análogos, como o caos inicial e a divisão entre o céu e a terra - o relato sacerdotal revela um contexto de opressão frente ao qual se enfatiza o poder supremo do Deus de Israel, que cria, pelo poder de sua palavra, o céu, a terra, e mesmo os astros cultuados na cultura babilônica.⁵⁵⁵ Assim como os relatos criacionais, outros temas centrais da tradição judaico-cristã, como o decálogo, a esperança messiânica e a crença da ressurreição do corpo, podem ser vinculadas a situações culturais e políticas específicas de um povo em determinado momento histórico. Também as interpretações conferidas a esses temas no decorrer do desenvolvimento de uma tradição teológica refletem preocupações e desafios de diferentes contextos político-culturais.

A religião mostra, em seu desenvolvimento, um forte vínculo com a dimensão cotidiana do mundo da vida. Ela não apenas molda concepções de mundo, mas também é moldada por outras concepções, afetada por novas situações-problema, reinterpretada a partir das condições produtivas e simbólicas de uma época. A respeito desse vínculo da religião com o mundo da vida, Habermas escreve que, assim como a arte e a literatura, a religião dispõe de uma "linguagem existencial" (*existentielle Sprache*) sensível aos problemas gerados pela sociedade no nível de histórias pessoais de vida. Na tradição judaico-cristã são, de fato, inúmeras as narrativas bíblicas centradas em personagens como Moisés, Abraão, Rute, Jó, Maria e Jesus. Para Habermas, à medida que experiências pessoais de vida encontram sua expressão nas linguagens da religião, da arte e da literatura, a esfera pública literária,

⁵⁵⁴ SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1994 [1979]. p. 75-83. Schmidt sintetiza assim a estrutura teológica do Javista: "No todo transparece, pelas variadas narrativas de Gn 2-8, uma estrutura básica ou uma trama que podemos talvez parafrasear com os estágios: providência salutar de Deus - culpa do ser humano - castigo - preservação graciosa e, com isto, a chance de recomeçar". SCHMIDT, 1994 [1979], p. 81.

⁵⁵⁵ SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2004 [1968]. p. 258-269; SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis I-II*. São Paulo: Paulus, 2002. Sobre a fonte sacerdotal, ver: SCHMIDT, 1994 [1979], p. 93-109

"especializada na articulação e descoberta do mundo",⁵⁵⁶ entrelaça-se com a política. Certamente, há muitos casos em que a religião institucionalizada se desvincula de sua dimensão originária no nível do mundo da vida para atrelar-se aos interesses do mundo sistêmico. Desde a Era Constantiniana, que operou uma relativa unidade entre a política estatal e a religião cristã; passando pelo período colonial em que a religião foi utilizada como importante aliada do projeto colonialista; chegando até exemplos mais recentes como de legitimação religiosa de políticas de *apartheid* e novos fundamentalismos políticos que atingem tanto o Cristianismo, quanto o Islamismo e o Judaísmo: a perda de comprometimento da religião com dinâmicas do mundo da vida e sua subseqüente submissão a interesses sistêmicos da economia e da política institucionalizada leva à perda significativa do potencial democrático-transformador de vozes religiosas na esfera pública. Essa leitura acerca da religião, no entanto, não pode ser generalizada. Como Habermas mesmo afirma, se, por um lado, a religião pode "inflamar" conflitos quando são "codificados em termos religiosos",⁵⁵⁷ por outro, ela fornece importantes fontes de sentido para a vida em sociedade, cultiva uma linguagem existencial sensível a histórias pessoais de vida, e pode oferecer "uma contribuição significativa para clarificar questões controversas de princípio",⁵⁵⁸ denunciando violações de solidariedade ao redor do mundo.

Acerca da função democrática de igrejas e comunidades religiosas em seu vínculo com o mundo da vida, Habermas remete ao trabalho de Fiorenza sobre "a igreja como comunidade de interpretação". Fiorenza mostra como, nos termos de Habermas, as igrejas podem formar uma "esfera pública literária" que vincula o mundo da vida à esfera pública política. Fiorenza acusa Habermas de não ter pensado em uma institucionalização adequada para sua ética do discurso, mais exatamente, em um lugar para a realização do discurso público. Para Fiorenza, as igrejas, enquanto comunidades de interpretação dos elementos normativos de suas tradições religiosas, podem fornecer tal lugar institucional, pois seu processo interpretativo não compreende apenas concepções acabadas do bem, mas também perguntas éticas acerca da justiça. O autor distingue duas posições principais no debate contemporâneo sobre a natureza da justiça: a posição universal, com representantes como

⁵⁵⁶ HABERMAS, 2005b (NR), p. 442: "auf Artikulation und Welterschließung spezialisierte".

⁵⁵⁷ HABERMAS, 2010 [2008] (BF), p. 19: "codified in religious terms". A título de exemplo, Habermas faz referência à instrumentalização política do Islamismo desde o 11 de setembro de 2001, bem como ao *Kulturkampf* da direita religiosa nos Estados Unidos, sem o qual George W. Bush não teria ganho a maioria política para o que Thomas Assheuer descreve como um aliança agressiva entre a exportação da democracia e o neoliberalismo. HABERMAS, 2010 [2008] (BF), p. 19-20.

⁵⁵⁸ HABERMAS, 2010 [2008] [AM], p. 22: "a meaningful contribution to clarifying controversial questions of principle".

Rawls e Dworkin, ressalta a necessidade da neutralidade em relação a concepções particulares de justiça; a posição histórica, por sua vez, com representantes como Walzer e Sandel, defende que questões referentes à justiça devem ser decididas a partir da história e da tradição de comunidades culturais específicas. Se, em um primeiro momento, pode parecer que a teologia deveria preferir a perspectiva histórica por partir de uma tradição religiosa específica - e, deve-se acrescentar, de um contexto histórico específico -, Fiorenza defende que ambas as posições não são necessariamente excludentes. Uma posição que transcenda a polaridade das propostas universal e histórica de justiça deve mover-se dialeticamente entre os princípios críticos da racionalidade iluminista e a perspectiva hermenêutica. Para o autor, isso se torna possível mediante um "equilíbrio reflexivo" entre a reconstrução hermenêutica de tradições normativas e a tentativa discursiva que busca alcançar um consenso racional acerca da justiça.⁵⁵⁹ O autor sintetiza sua proposta da seguinte maneira:

Minha proposta reza que as igrejas, enquanto comunidades de interpretação de suas tradições religiosas substancialmente normativas, podem oferecer tal lugar institucional. Como comunidades religiosas, as igrejas continuamente interpretam o potencial normativo de sua tradição. Isso compreende não apenas concepções acabadas do bem, mas também perguntas éticas acerca da justiça. [...] Sem dúvida essa tarefa de interpretação deve ocorrer sob as condições de falibilidade e da Modernidade, dentro das quais as igrejas se estabelecem na sociedade. Ela deve levar em consideração tanto as transformações da religião e da teologia, que são parte do processo de racionalização, quanto as perguntas oriundas dos debates atuais sobre a justiça e o espaço público.⁵⁶⁰

Em relação à teologia política, Fiorenza explica que esse equilíbrio reflexivo é alcançado através de uma criticidade mútua entre aquilo que é normativo em uma tradição e

⁵⁵⁹ Essa dialética pode ser ilustrada através a) da *estrutura do compreender moral*: compreensões morais movem-se entre normas práticas e princípios gerais, não pretendendo apenas explicitar aspectos práticos de sua tradição cultural, como sugerem os neoaristotélicos, tampouco suspender-se de suas motivações e aplicações, como pretendem os universalistas; b) das *concepções fortes e fracas do bem*: a proposta rawlsiana de um conceito fraco do bem que possa ser aceito por toda a sociedade leva-nos à pergunta pela relação entre os conceitos fortes e fracos do bem. Para Fiorenza, um conceito fraco, à medida que se refere ao todo social, deve ser coerente com compreensões particulares do bem. As igrejas, nas últimas décadas, ao se posicionarem por meio de documentos públicos sobre questões como guerra nuclear e pena de morte, demonstram como a discussão e reflexão acerca da relação entre conceitos fortes e fracos de bem pode ocorrer; c) e de *critérios da moralidade*: concepções morais são adquiridas por meio de uma cultura específica, mas, para que se possa diferenciar bons princípios de meros preconceitos, faz-se necessário apelar a princípios como o da coerência e o da universalidade. Cf. FIORENZA, 1989, p. 135-140.

⁵⁶⁰ FIORENZA, 1989, p. 132-133: "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".

conceitos universais de justiça. Às igrejas, as quais se encontram inseridas em um mundo da vida colonizado pela razão estratégica, caberia não apenas a função de comunidades interpretativas de suas tradições normativas, mas também a função de comunidades que contribuem para a formação da identidade pessoal em sua relação com a sociedade, gestando habilidades pessoais para a vida em sociedade. Como comunidades de interpretação sobre questões a respeito da justiça e da boa vida, em um equilíbrio reflexivo entre concepções universais de justiça e a hermenêutica de uma tradição normativa particular, as igrejas desempenham, segundo Fiorenza, uma função importante para o discurso público sobre questões de justiça. Além de oferecer esse lugar institucional para a reflexão sobre questões da boa vida e da justiça, as igrejas, como comunidades religiosas, "oferecem um local para a discussão da dimensão afetiva e expressiva da vida humana", conservando a "dimensão utópica da vida"⁵⁶¹ em resistência aos imperativos sistêmicos da economia e da política institucionalizada.

No Brasil, o programa de leitura popular da Bíblia desenvolvido pelo Centro de Estudos Bíblicos - CEBI ilustra um modelo de participação comunitária no processo de interpretação bíblico-teológica que parte de uma tradição e de uma realidade sócio-histórica e, simultaneamente, volta-se para essa mesma tradição e realidade com novas leituras e propostas de ação sociais. Desde seu surgimento em julho de 1979, o CEBI e seu trabalho com a Bíblia ajudou a criar, de acordo com seu site oficial, mais de 100 movimentos populares, e participa hoje na assessoria de mais de 200 grupos de movimentos sociais.⁵⁶² O método de leitura popular da Bíblia baseia-se em um "triângulo hermenêutico", como proposto por Carlos Mesters, com seus três lados em permanente interação: a realidade da pessoa, a realidade da comunidade, e a realidade da sociedade. Pessoa, comunidade e sociedade formam uma chave de acesso para a leitura da Bíblia a partir de temas e problemas com os quais as pessoas são confrontadas em seu dia a dia. Como escrevem Carlos Mesters e

⁵⁶¹ De acordo com Fiorenza, as igrejas possuem um papel especial quanto a isso, à medida que comunidades religiosas preservam tradições religiosas que permitem dar origem a tradições normativas não apenas da boa vida, mas também da justiça. Como instituições religiosas e comunidades, as igrejas também oferecem um local para a discussão da dimensão afetiva e expressiva da vida humana. Nesse sentido, elas conservam a dimensão utópica da vida, que foi central para a teoria crítica. Cf. FIORENZA, 1989, p. 143-144.

⁵⁶² Organizado em 25 estados brasileiros, o CEBI afirma como seus objetivos: a promoção da leitura da Bíblia em comunidades eclesiais, grupos populares e movimentos sociais; a devolução ao povo "o que nasceu do povo", a Palavra de Deus; a articulação da prática de leitura orante dentro da comunidade, "despertando a solidariedade e a cooperação na busca de soluções para os problemas do cotidiano"; a geração de uma espiritualidade que defenda a vida; o uso do estudo como meio de serviço ao povo, e não instrumento de domínio; a descoberta da Palavra de Deus "na vida do povo", buscando contribuir para "uma sociedade mais digna, justa e sustentável". CEBI - Centro de Estudos Bíblicos. *Objetivos*. Disponível em: <<http://www.cebi.org.br/noticias.php?tipo=institucional&secaoId=54>>. Acesso em: 20 jul. 2014.

Nancy Pereira, a leitura popular da Bíblia consiste 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",⁵⁶³ de encontrar Deus em seu próprio mundo, em meio a suas experiências e desafios. Ao ser devolvida a seu lugar originário no mundo da vida, a fala religiosa reelabora discursos eclesiais dominantes, e questiona concepções de Deus desenraizadas das experiências concretas das pessoas, de suas dores, lutas e esperanças.

3.3.3 Teologia e o trabalho de tradução

A interação comunicativa que transcende contextos de mundo da vida e adentra a esfera pública depende, para seu êxito, da utilização de uma linguagem e argumentos acessíveis ao maior número possível de pessoas. Habermas utiliza o conceito de tradução para se referir à tarefa a ser assumida tanto por cidadãos religiosos quanto por não religiosos⁵⁶⁴ de expressar conteúdos religiosos em linguagem secular. O autor admite que "o limite entre razões seculares e religiosas é certamente fluido".⁵⁶⁵ Assim como a tarefa de tradução, o próprio estabelecimento desse limite deveria ser visto como uma "tarefa de cooperação", "a qual exige de *ambos* os lados que adotem também a perspectiva do outro".⁵⁶⁶ Sem essa abertura, corre-se o risco de uma exclusão injusta de demandas de cidadãos religiosos da esfera pública, o que seria incompatível com uma sociedade democrática que preserva o livre acesso da diversidade de vozes à esfera pública. O Estado constitucional, no entanto, à medida que seus princípios "se fundam em uma moral profana",⁵⁶⁷ embora também seja herdeiro de temas religiosos, não pode simplesmente adotar o credo religioso de um grupo particular. Por isso, antes de adentrar o nível da política institucionalizada, conteúdos religiosos precisam ter sido traduzidos na esfera pública para uma linguagem secular. Habermas toma o cuidado de

⁵⁶³ PEREIRA, Nancy; MESTERS, Carlos. *A leitura popular da Bíblia: à procura da moeda perdida*. Belo Horizonte: CEBI, 1994. p. 14.

⁵⁶⁴ O ato cognitivo de adaptação em uma cultura de pluralismo deve ser esperado, de acordo com Habermas, não apenas de cidadãos religiosos, mas também de cidadãos seculares. O trabalho de tradução deve, em consequência, ser compreendido como uma tarefa cooperativa, na qual também participam cidadãos não religiosos. Com isso, cidadãos religiosos que sejam capazes e estejam dispostos a participar do debate público não precisam suportar uma carga assimétrica. Para Habermas, a simetria política é garantida na medida em que os cidadãos seculares se abrem o tanto quanto possível aos conteúdos de verdade das contribuições religiosas e entram em diálogos que, mesmo motivados por razões religiosas, resultam em argumentos acessíveis a todas as pessoas virtualmente atingidas. Cf. HABERMAS, 2005b [NR], p. 119-154; HABERMAS, 2001 (GW).

⁵⁶⁵ HABERMAS, 2001 (GW), p. 22: "Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist ohnehin fließend".

⁵⁶⁶ HABERMAS, 2001 (GW), p. 22: "[...] die von *beiden* Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen".

⁵⁶⁷ HABERMAS, 2001 (GW), p. 14: "[begründen] sich aus einer profanen Moral".

não reduzir o termo "secular" como relativo ao império das forças de produção da técnica e da ciência e à contenção arbitrária das religiões na sociedade. Reconhecendo a persistência da religião em um ambiente em que se intensifica a independência de outros campos, Habermas aponta para o "papel civilizador de um senso comum democraticamente esclarecido"⁵⁶⁸ como uma terceira via entre a ciência e a religião. A "razão pluralizada do público de cidadãos"⁵⁶⁹ é representante de uma pós-secularidade que independe de conteúdos religiosos e, não obstante, está aberta ao aprendizado tanto das ciências quanto das religiões. A secularização na sociedade pós-secular busca "uma distância uniforme das tradições fortes e dos conteúdos ideológicos", sejam esses conteúdos de orientação científica ou religiosa.

Tradução é uma tarefa conhecida da teologia. Seus esforços de tradução direcionam-se tanto para a sociedade secular (tradução de conteúdos religiosos em linguagem secular) quanto para a própria comunidade religiosa (tradução de conteúdos seculares em linguagem religiosa). Temas da tradição cristã como a criação à semelhança de Deus, a justificação pela fé e a esperança na ressurreição são submetidos a um processo de tradução sempre que o teólogo e a teóloga perguntam pela atualidade e sentido desses temas no contexto histórico em que se encontram. Na outra direção, temas seculares como ecologia, feminismo e igualdade racial já podem ser considerados perspectivas imprescindíveis do pensar teológico. Sua incorporação à teologia permitiu a releitura crítica de afirmações teológicas que reproduzem concepções antiecológicas, sexistas e racistas. Por exemplo, a afirmação do domínio humano sobre a natureza a partir da narrativa do Jardim do Éden pôde ser revisada em favor de uma compreensão de responsabilidade do humano no cuidado pela natureza.⁵⁷⁰ Inclusive a categoria de secularização recebeu sua tradução teológica a partir dos trabalhos de Friedrich Gogarten. Enquanto processo cultural de transformação de ideias cristãs em ideias pertencentes à razão humana, a secularização constitui, para Gogarten, uma consequência legítima da fé cristã. Com base na doutrina da justificação pela fé, as obras podem ser entendidas em seu sentido terreno-mundano, como pertencentes a este século, à responsabilidade e liberdade da razão humana. Deus confia o mundo à autonomia e

⁵⁶⁸ HABERMAS, 2001 (GW), p. 13: "zivilisierende Rolle eines demokratisch aufgeklärten Commonsense". Sobre a noção de um senso comum democrático, Habermas escreve: "Der demokratisch aufgeklärte Commonsense ist kein Singular, sondern beschreibt die mentale Verfassung einer *vieltimmigen* Öffentlichkeit. Säkulare Mehrheiten dürfen in solchen Fragen keine Beschlüsse fassen, bevor sie nicht dem Einspruch von Opponenten, die sich davon in ihren Glaubensüberzeugungen verletzt fühlen, Gehör geschenkt haben; sie müssen diesen Einspruch als eine Art aufschiebendes Veto betrachten, um zu prüfen, was sie daraus lernen können".

⁵⁶⁹ HABERMAS, 2001 (GW), p. 15: "die pluralisierte Vernunft des Staatsbürgerpublikums".

⁵⁷⁰ Cf. PRIMAVESI, Anne. *Do apocalipse ao gênese: ecologia, feminismo e cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1996.

responsabilidade do ser humano. A autonomia pode ser vista, nessa perspectiva, como dom de Deus cuja palavra chama à solidariedade com o mundo. Assim entendida, a secularização deve ser diferenciada, segundo Gogarten, de um secularismo degenerante que pretende exterminar suas raízes cristãs.⁵⁷¹

No processo de apropriação filosófica de conteúdos cristãos, Habermas reconhece que o sentido é em alguma medida transformado, embora não esvaziado totalmente. Um exemplo de "tradução salvadora" (*rettende Übersetzung*) é, segundo Habermas, a de tradução da ideia de ser humano semelhante a Deus para a ideia de dignidade humana, uma dignidade incondicional que se estende a todos os seres humanos. Para o autor, "ela [essa tradução] abre o conteúdo de conceitos bíblicos para além dos limites de uma comunidade religiosa, alcançando um público geral de crentes de outras confissões e não-crentes".⁵⁷² Na América Latina, a teologia da libertação é paradigmática para o que se pode chamar de uma "teologia tradutora". Desde suas primeiras formulações, ela procurou expressar categorias cristãs através de uma terminologia que era utilizada também entre grupos não-cristãos. Falou, por isso, da salvação como processo histórico de libertação, e do pecado como dominação e desigualdade. Na outra direção, falou da libertação como êxodo, e da opressão como pecado estrutural. Mais recentemente, une-se a essa tradição tradutora da teologia da libertação reflexões em torno de uma teologia pública, esta caracterizada pela defesa de uma metodologia de reflexão teológica pautada na abertura a diferentes tipos de linguagem, públicos, disciplinas e formas de argumentação. No Brasil, em um contexto de amplo pluralismo religioso e forte participação de igrejas na esfera pública, surge a compreensão de uma teologia pública que se apresente como intermediadora de um diálogo tanto entre as diversas denominações religiosas quanto entre a teologia, outras ciências e a sociedade mais ampla. Como sintetizado por Rudolf von Sinner, tal teologia pública "[...] pretende (1) abordar questões da sociedade contemporânea, (2) confirmar seu lugar na universidade e (3)

⁵⁷¹ Cf. GOGARTEN, Friedrich. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*. München: Siebenstern-Taschenbuch-Verlag, 1966. Para uma releitura crítica da teologia da secularização em perspectiva latino-americana, ver: COMBLIN, José; ARELLANO, Estuardo; GALILEA, Segundo. *Fe y secularización en América Latina*. Bogotá: Instituto Pastoral Latinoamericano, 1972.

⁵⁷² HABERMAS, 2005, p. 116: "Sie erschließt den Gehalt biblischer Begriffe über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus dem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen". A noção de dignidade humana também pode ser derivada de outras doutrinas teológicas, como a da justificação. Gottfried Brakemeier fornece uma tradução similar para a compreensão da graça de Deus: "Quem presume poder impressionar a Deus com boas obras desconhece sua real condição frente a Deus e se ilude com respeito às próprias potencialidades. A pessoa é radicalmente devedora da graça de Deus. Essa verdade acaba com o orgulho e a presunção. Simultaneamente, porém, está sendo atribuída ao ser humano singular dignidade: é declarado filho e filha de Deus. Toda vanglória emudece". BRAKEMEIER, 2002, p. 87.

ser comunicável à comunidade científica, religiosa e política, particularmente à sociedade civil, mas também à economia".⁵⁷³

O maior ou menor alcance de uma tradução teológica é determinado pela relevância social dos temas tomados em consideração (atingem pessoas para além do círculo cristão?), pelo tipo de argumentação (é convincente também para pessoas não pertencentes àquela tradição?) e pela linguagem empregada (é compreensível para quem não está familiarizado com os jargões da disciplina?). Linell Cady propõe que a teologia pública contemple esses três elementos: foco em questões contemporâneas, uma forma de argumentação aberta e um estilo acessível.⁵⁷⁴ Para a autora, um discurso desassociado das questões em pauta em uma sociedade, baseado em argumentos de autoridade e demasiado técnico, repleto de jargões, fracassa enquanto discurso público. Entre os temas sobre os quais uma teologia pública é desafiada a se pronunciar têm sido destacados, para citar alguns exemplos, direitos humanos, religião, ecologia, globalização, e relações de gênero.⁵⁷⁵ Na consideração de qualquer um desses temas, não se abre mão da particularidade da fé cristã, mas entende-se que toda reflexão deve estar aberta ao questionamento, à crítica e à revisão a partir do diálogo com diferentes perspectivas.

A noção de diálogo tem sido frequentemente apontada como uma dimensão fundamental da teologia pública. Prevê-se o diálogo com diferentes públicos, como o eclesial, o acadêmico, o político e o econômico, por meio de estilos de linguagem que melhor se adéquem a cada um deles.⁵⁷⁶ Marcelo Saldanha utiliza a figura do palco teatral compartilhado - em que a barreira entre palco e público é transposta - para ilustrar a dimensão dialógica de toda fala efetivamente pública. O autor argumenta que a atuação de Deus no mundo não se restringe à igreja: "assim sendo, não cabe à igreja o monopólio da fala, já que

⁵⁷³ SINNER, 2007, p. 62.

⁵⁷⁴ Cf. CADY, 1987, p. 193-212.

⁵⁷⁵ 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; 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; 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. Em um relatório sobre os artigos publicados pelo *International Journal of Public Theology* desde 2007 a 2014, Sebastian Kim enumera, em ordem de frequência, as seguintes palavras-chave - incluindo suas variações - escolhidas pelos autores e autoras para a apresentação de seus textos: justiça, ética, urbano, feminismo, libertação, mudança climática e comunidade. Embora, como Kim ressalva, essas escolhas tenham sido em alguma medida influenciadas pelos temas das edições especiais da revista, essa relação de termos-chave revela os principais temas e conceitos que têm sido discutidos no campo da teologia pública. KIM, Sebastian. Editorial. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 8, n. 2, p. 121-129, 2014.

⁵⁷⁶ Ver TRACY, 1981b, p. 56-57; STACKHOUSE, 1997, p. 166-167; SMIT, 2007a, p. 88-95.

esta é naturalmente pública, mas sim o ministério do diálogo".⁵⁷⁷ O diálogo, que pressupõe a escuta atenta, traz relevância ao discurso teológico ao possibilitar o vínculo com os sofrimentos, anseios e esperanças das "interações encarnadas".⁵⁷⁸ A teologia, então, não é apenas pública porque os temas abordados são de ordem pública, mas principalmente porque "[...] sua elaboração ocorre a partir de um espaço público num palco onde não existe a escolha dos atores, onde todos são convidados a interferir".⁵⁷⁹ Nessa perspectiva dialógica, a tarefa de tradução pode ser compreendida como um processo cooperativo ininterrupto de abertura e ressignificação do pensar através do encontro com experiências e saberes variados.

3.4 A teologia na esfera pública

O cristianismo é e sempre foi plural. Muitos caminhos interpretativos são possíveis a partir do evento da vida, morte e ressurreição de Jesus, o que explica a ampla diversidade de denominações cristãs existentes. Em que medida seus caminhos plurais são capazes de se entrecruzar? Nesta seção, indicamos três princípios fundamentais da tradição judaico-cristã que podem servir de base para uma teologia cristã tendo em vista sua inserção na esfera pública: rememorar, profetizar e libertar. Embora nosso foco esteja em mostrar a herança judaico-cristã desses princípios e sua centralidade para uma teologia ancorada no mundo da vida e atuante na esfera pública, rememorar, profetizar e libertar constituem dimensões que ultrapassam a religião judaico-cristã. Elas são próprias do mundo da vida, da criatividade e da linguagem, da ação orientada ao entendimento e à transformação. Rememorar, profetizar e libertar indicam modos de ver e *mo-ver-se* no mundo. Enquanto princípios teológicos, orientam as questões privilegiadas e respostas propostas pela teologia em seu vínculo com o mundo da vida, em seu trabalho de resgate de fontes de sentido religiosas e, igualmente, de tradução desses conteúdos na esfera pública.

Um importante exemplo que ilustra o uso teológico dos princípios da memória, profecia e libertação em questões de interesse público é o Documento *Kairós Palestina: Um momento de verdade: Uma palavra de fé, esperança e amor desde o coração do sofrimento palestino*, publicado em 2009 por um grupo de teólogas e teólogos palestinos em rejeição à

⁵⁷⁷ SALDANHA, Marcelo. Teatro e teologia pública: Possibilidades de vivência teológica e teatral em meio ao povo. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 3). p. 187-201. p. 198.

⁵⁷⁸ SALDANHA, 2012, p. 199.

⁵⁷⁹ SALDANHA, 2012, p. 198.

ocupação militar da Palestina.⁵⁸⁰ O documento é descrito como "a palavra das pessoas cristãs palestinas para o mundo", "um choro de esperança, com amor, oração e fé em Deus" cujo desejo é "ver a glória da graça de Deus nesta terra e nos sofrimentos de seu povo".⁵⁸¹ Igrejas e pessoas cristãs de todo o mundo são chamadas a se posicionar contra a injustiça e a opressão, e em favor de uma paz justa na região, revisitando teologias que justificam os crimes contra a população. Desde sua publicação, o documento tem recebido o apoio de inúmeras associações da sociedade civil, a exemplo de entidades vinculadas ao Fórum Social Mundial, e de organizações religiosas como o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) e o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), o que atesta a relevância internacional alcançada pelo Documento.⁵⁸² Para o desenvolvimento desta seção, além do uso de textos bíblicos e de contribuições de teólogos como Metz, Sobrino e Zabatiero, recorreremos a passagens do Documento Kairós Palestina para mostrar como lembrar, profetizar e libertar podem operar como princípios para uma teologia na esfera pública.

3.4.1 Lembrar

Em *Uma consciência daquilo que falta*, Habermas observa que uma moralidade estritamente racional, como Kant tinha em mente, perde o vínculo com imagens - preservadas pela religião - de uma totalidade moral expressa em ideais coletivos unificadores, a exemplo da imagem do Reino de Deus na terra. Para Habermas, a razão prática falha em cumprir sua própria vocação quando já não tem mais força suficiente para acordar ou manter acordada nas mentes de sujeitos seculares "uma consciência das violações de solidariedade ao redor do

⁵⁸⁰ Consultou-se a versão em espanhol: KAIROS PALESTINA: Un momento de verdad: Una palabra de fe, de esperanza y de amor, desde el corazón del sufrimiento palestino, 2009. Disponível em: <<http://www.kairos-palestine.ps/sites/default/Documents/Spanish.pdf>>. Acesso em: 13 nov. 2014. Para uma contextualização histórica acerca da importância da teologia do *kairos* na elaboração de documentos como o *Kairos Palestina* e, de modo geral, para o desenvolvimento da prática cidadã, ver: LE BRUYNS, Clint. O renascimento da teologia do *kairos* e suas implicações para a teologia pública e a cidadania na África do Sul. In: BUTTELLI, Felipe; LE BRUYNS, Clint; SINNER, Rudolf von (Orgs.) *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: Cidadania, Interculturalidade e HIV/AIDS*. São Leopoldo: Sinodal, 2014. p. 47-73.

⁵⁸¹ KAIROS PALESTINA, 2009, p. 1.

⁵⁸² Em 2007, o CMI já havia lançado o Fórum Ecumênico Palestina-Israel para coordenar ações de igrejas em favor da paz na Palestina. No ano passado, em dezembro de 2014, o Fórum ajudou a organizar a Conferência Internacional Kairós Palestina, em Belém, em celebração aos 10 anos do documento. PALESTINE ISRAEL ECUMENICAL FORUM. Disponível em: <<https://pief.oikoumene.org/en>>. Acesso em: 10 dez. 2014. No Fórum Social Palestina Livre organizado pelo Fórum Social Mundial em 2012, em Porto Alegre, o CONIC, com o apoio da Fundação Luterana de Diaconia (FLD), realizou uma oficina a partir da qual se elaborou uma resposta de igrejas cristãs ao Kairós Palestina. O Documento Kairós Palestina Brasil está disponibilizado em: KAIROS PALESTINA Brasil, 2012. Disponível em: <<http://kairosbrasil.com/documento>>. Acesso em: 10 dez. 2014. Ver também FÓRUM SOCIAL Mundial. Disponível em: <<http://www.forumsocialmundial.org.br>>. Acesso em: 10 dez. 2014.

mundo, uma consciência daquilo que falta, daquilo que clama aos céus".⁵⁸³ A religião judaico-cristã nutre-se de uma memória história acerca da relação da humanidade com Deus enquanto criador, libertador e salvador. Em que consiste, ao longo dessa história, aquilo que falta e que clama aos céus? No Antigo Testamento, o anúncio do decálogo é precedido pela recordação de que Deus é Javé, "teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão" (Ex 20.2; Dt 5.6). Por meio dessa recordação, os mandamentos podem ser entendidos como meio para a preservação da liberdade recém-adquirida. A lembrança evoca, a um só tempo, o ato libertador - o Êxodo - e aquilo de que se libertou - a escravidão. A memória de sofrimento alimenta o desejo da preservação da liberdade.

A estrutura de recordação do sofrimento e anúncio da libertação é expressa diversas vezes ao longo da narrativa da fuga do Egito. Deus diz: "tenho visto a aflição do meu povo, que está no Egito, e tenho ouvido o seu clamor por causa dos seus exatores, porque conheço os seus sofrimentos; e desci para o livrar da mão dos egípcios, e para o fazer subir daquela terra para uma terra boa e espaçosa, para uma terra que mana leite e mel" (Êx 3.7b-8a). A voz de sofrimento que "clama aos céus" é ouvida. A resposta ao clamor é descrita por meio da imagem de uma terra boa, uma terra que mana leite e mel. No Novo Testamento, essa mesma esperança orientada a um futuro transformado é formulada por meio da noção de Reino de Deus. A função política de tal imagem não pode ser descrita sem ambiguidades. Por um lado, ela tem alimentado formas nacionalistas de conquista e dominação, do que a própria Bíblia já dá testemunho quando narra o processo violento de ocupação de Canaã. Por outro lado, a imagem nutre a esperança e disposição para o cultivo da liberdade, o que inclui a não propagação do sofrimento um dia experienciado para outras pessoas e outros povos. É esta noção de universalidade da libertação que o Documento Kairós Palestina busca recuperar frente aos divergentes usos ideológico-políticos das noções de "terra prometida" e "terra santa" em meio ao conflito israelo-palestinense de nossa época:

Nossa terra é terra de Deus. Ela é santa na medida em que Deus está presente nela, pois apenas Deus é santo e santificador. É dever de quem habita aqui respeitar a vontade de Deus para esta terra e libertá-la do mal da guerra e da injustiça. É a terra de Deus e, portanto, deve ser terra de reconciliação, de paz e de amor. E isso é possível. Deus nos colocou aqui como dois povos, e também nos dá a capacidade, se temos a vontade, de viver juntos, de estabelecer a justiça e a paz e de fazer ela realmente uma terra de Deus: "Do Senhor é a terra e tudo o que nela há; o mundo e todos os seus habitantes".⁵⁸⁴

⁵⁸³ HABERMAS, 2010 [2008] (BF), p. 19: "[...] an awareness of the violations of solidarity throughout the world, an awareness of what is missing, of what cries out to heaven".

⁵⁸⁴ KAIROS PALESTINA, 2009, 2.3.1.

A rememoração, exercitada através da sensibilidade frente ao sofrimento e através de uma razão crítica dialógica, abre possibilidades de ruptura com situações de opressão e, igualmente, de recepção de uma presentificação do evento salvífico rememorado. Essa concepção é ilustrada em interpretações teológicas acerca da instituição da Santa Ceia como presentificação do Cristo "por nós", seja nas versões da transubstanciação, da consubstanciação ou, ainda, de uma concepção memorial do corpo e sangue de Cristo na Ceia. "Façam isto em memória de mim", reza a narrativa paulina da instituição, "porque, sempre que comerem deste pão e beberem deste cálice, vocês anunciam a morte do Senhor até que ele venha" (1Co 11.24b; 26). Além das palavras de instituição dos sacramentos da Ceia e do Batismo, os livros do Novo Testamento preservam várias outras fórmulas de fé utilizadas pelas primeiras comunidades cristãs para a rememoração do que viam como central para a fé cristã. A pesquisa bíblica identifica essas fórmulas através de seu estilo e formas de inserção no texto bíblico. Quanto mais antigas, mais breves e sucintas elas são, como em "Cristo morreu e ressuscitou" (Rm 14.9, Rm 4.24), "que Deus ressuscitou a Jesus dentre os mortos" (Rm 10-9), "que Jesus morreu e ressuscitou" (1Ts 4.14) e "Cristo morreu pelos nossos pecados" (1Co 15.3a).⁵⁸⁵ A noção da morte e ressurreição de Cristo como evento salvífico "pelos nossos pecados" encontra-se, ainda hoje, entre as imagens religiosas mais conhecidas e inspiradoras ao redor do mundo e, ao mesmo tempo, entre as mais diversas quanto ao significado individual e comunitário implicado com relação à salvação, à natureza do pecado e à novidade inaugurada pela ressurreição. Essa diversidade mostra que os significados possibilitados pela rememoração são parte de um processo ininterrupto de releitura da memória em face dos desafios do presente e de esperanças partilhadas em relação ao futuro. Em termos políticos, a concepção teológica da morte e ressurreição permite desenvolver posicionamentos como a valorização da corporalidade, do corpo amado por Deus, do pecado que gera a morte e da nova vida, da vida em abundância, para a qual nos orientamos.

A vocação anamnética da tradição judaico-cristã é, no diálogo entre Habermas e teologia, considerada em profundidade por Johann Baptist Metz. O autor acredita que, devido à influência da filosofia grega e um afastamento de suas próprias origens judaicas, a teologia cristã se tornou em grande medida insensível ao clamor do sofrimento e à busca de uma justiça universal. O desafio, para Metz, consiste em recuperar a razão anamnética que tem origem em Israel, e não em Atenas. Ao fazê-lo, "ela [a teologia] apela ao nexó indissolúvel

⁵⁸⁵ Ver LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 25-26; e também meu próprio artigo: JACOBSEN, Eneida. A ressignificação do título Cristo a partir das fórmulas de fé pré-paulinas. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, ano 8, n. 2, p. 82-92, 2009.

entre *ratio* e memória (expresso em termos modernos: à fundamentação da razão comunicativa na razão anamnética".⁵⁸⁶ Recorrendo a Walter Benjamin, Metz situa a força do ato de rememorar (*Eingedenkens*) em uma reconciliação retroativa que salva as ruínas do passado do esquecimento mortificante.⁵⁸⁷ Contra a ideia de uma teologia política centrada em temas iluministas mais que em temas propriamente cristãos, Metz afirma a centralidade da fé enquanto *memória* da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Trata-se, segundo ele, de uma "memória perigosa", pois possui um poder mobilizador e crítico-libertador que coloca em discussão o presente, despertando esperanças rumo a um futuro que ainda não chegou.⁵⁸⁸ Da memória origina-se a *narrativa*, que, ao lado de esforços argumentativos e hermenêuticos, dá expressão aos conteúdos de fé da Igreja. Para Metz, a narrativa possui um caráter performativo, pois, ao comunicar a experiência cristã, provoca novas experiências. Trata-se de um corretivo necessário a toda teologia que se queira tão somente argumentativa; o que não significa que a narrativa exclua a teologia de discussões da academia e da sociedade. Pelo contrário, segundo Metz, justamente assim a teologia pode se tornar interdisciplinar, social e criticamente relevante.⁵⁸⁹

A memória da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo é efetivada por meio de um ato de *solidariedade* com todos aqueles que sofrem. Essa solidariedade, segundo Metz, não se dirige apenas ao futuro, mas também para o passado, para junto dos mortos e das vítimas da história, como Benjamin também insiste. Essa noção de solidariedade leva o autor a criticar em Habermas sua concepção de história, contrapondo à ideia de uma solidariedade universal que emana da racionalidade humana, a solidariedade cristã, baseada na memória e na narrativa.⁵⁹⁰ "Nela, o horizonte e corretivo do agir e do falar não seria a história dos vencedores, pressuposta na sua mais alta densidade na ideia hegeliana e especialmente na lógica evolucionista do pensamento científico contemporâneo, mas muito mais a história de sofrimento das pessoas".⁵⁹¹ O sofrimento como "horizonte e corretivo" de uma ação comunicativa deixa claro que a ideia de uma comunicação baseada na reciprocidade da

⁵⁸⁶ METZ, Johann B. Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, *Stimmen der Zeit*, vol. 5, 1992, p. 24: "sie rekuriert auf den unauflöselichen Zusammenhang zwischen Ratio und Memoria (spätmodern ausgedrückt: auf die Fundierung kommunikativer Vernunft in anamnetischer".

⁵⁸⁷ Ver BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. [Obras escolhidas, v. 1]. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1940]. p. 222-232.

⁵⁸⁸ Cf. METZ, 1977, p. 169-180.

⁵⁸⁹ Cf. METZ, 1977, p. 181-194.

⁵⁹⁰ Cf. METZ, 1977, p. 204-211.

⁵⁹¹ METZ, 1977, p. 208: "In ihr wäre nicht die Siegesgeschichte, die sich in höchster Verdichtung in der Hegelschen Idee und vor allem in der Evolutionslogik des heutigen Wissenschaftsdenkens behauptet, in ihr wäre vielmehr die Leidensgeschichte der Menschen Horizont und Korrektiv des Handelns und Sprechens".

solidariedade não é suficiente tendo em vista a experiência do sofrimento humano. De acordo com Metz, a solidariedade cristã oferece um fundamento adequado para a interação comunicativa da vida política. Embora não ignore a importância da abertura e interação racional-dialógica como critério para a legitimação do governo político, o autor destaca que esse critério, por si só, não é suficiente. A pergunta a ser respondida é, então, em que medida é possível tomar uma concepção particular de solidariedade como fundamento social amplo.

Em resposta a Metz, Habermas salienta que a tradição filosófica não se esgota no platonismo, mas também é herdeira de conteúdos da tradição judaico-cristã. Igualmente, a história da filosofia também inclui protestos ao platonismo, a exemplo de movimentos como o nominalismo e o empirismo. Sem a influência de ideias judaico-cristãs sobre o pensamento metafísico grego, Habermas acredita que não teria sido possível elaborar conceitos especificamente modernos que convergem na concepção de uma razão comunicativa e historicamente situada. Para exemplificar, o autor cita a noção de liberdade subjetiva, a exigência de igual respeito a todos e a cada um, a noção de indivíduo insubstituível e simultaneamente parte de uma comunidade, a concepção de libertação tanto no sentido de emancipação de situações humilhantes quanto de um projeto histórico, a falibilidade da mente humana e a contingência sob as quais ela, não obstante, sustenta pretensões incondicionais. Assim como a teologia, Habermas vê que também a filosofia se encontra equipada para o cultivo de uma razão argumentativa receptiva a experiências práticas de uma identidade humana ameaçada. Essa abertura reflete a ideia bíblica de uma aliança com Deus, "a ideia de uma aliança que conjuga liberdade e solidariedade no horizonte de uma intersubjetividade intacta".⁵⁹²

A tensão entre o espírito de Atenas e a herança de Israel não tem tido menos consequências na filosofia do que na teologia, Habermas conclui. Ainda que a anamnese e a narração não ditem o curso do discurso filosófico, elas oferecem razões e impulsionam sua reflexão.⁵⁹³ Isso se torna especialmente relevante em um momento histórico em que o problema maior da filosofia já não consiste mais em uma glorificação idealista do futuro, mas muito mais em uma indiferença frente a um mundo que foi reduzido empiricamente e tornado surdo à normatividade do pensamento. Embora uma filosofia que incorpora a ideia de aliança

⁵⁹² HABERMAS, 1994 (IA) p. 102-103: "die Idee einer Bundesgenossenschaft, die im Horizont einer unversehrten Intersubjektivität Freiheit und Solidarität miteinander verschränkt".

⁵⁹³ "Obgleich die profane Vernunft gegenüber der mystischen Kausalität eines heilsgeschichtlich inspirierten Eingedenkens skeptisch bleibt und dem blanken Versprechen der Restitution keinen Glauben schenkt, brauchen die Philosophen das, was Metz 'anamnetische Vernunft' nennt, nicht allein den Theologen zu überlassen". HABERMAS, 1994 (IA) p. 104.

em um conceito de razão comunicativa historicamente situada não possa oferecer nenhuma esperança concreta, Habermas defende que ela pode se pautar em uma "transcendência desde dentro" (Transzendenz von innen),⁵⁹⁴ uma universalidade da ética fundada na prática comunicativa cotidiana, cultivando a exortação a uma resistência não derrotista frente aos males que ameaçam a existência humana. Este é, afinal, possivelmente o sentido político mais relevante da memória: alimentar a esperança no futuro e a disposição para alcançá-lo com um senso de justiça em relação às vítimas do passado, a fim de que o seu sofrimento não se repita. É a este propósito que servem políticas da memória desenvolvidas por comissões de verdade como a Comissão de Verdade e Reconciliação, na África do Sul, em relação ao período do *apartheid*, e pela Comissão Nacional da Verdade, no Brasil, em relação ao período da ditadura militar.⁵⁹⁵ A recuperação da memória dos mortos e desaparecidos, a verdade sobre a violência sofrida e cometida, e o entendimento sobre o "significado da catástrofe" alimentam a esperança e a busca pela transformação: "um dos signos de esperança mais importantes é a perseverança das gerações, a fé na justiça e sua causa e a continuidade da memória que não esquece a 'Nakba' (catástrofe) e seu significado".⁵⁹⁶

3.4.2 Profetizar

A memória religiosa nem sempre é libertadora, e não nos faltam exemplos históricos para corroborá-lo. Temas religiosos foram e têm sido usados para a justificação da guerra, da colonização, da subordinação de mulheres e pessoas negras e da violência contra grupos culturais e religiosos diversos. O problema da instrumentalização da religião e da teologia, da mesma forma que a instrumentalização da razão, demanda a avaliação constante das circunstâncias, dos interesses e opções políticas em jogo. Trata-se de um exercício contínuo, tanto individual quanto comunitário, de discernimento - e é aqui que entra a figura do profeta. A atividade profética é caracterizada pela denúncia de situações variadas, pela exortação ao arrependimento e pelo anúncio da esperança. A profecia não é um movimento exclusivamente israelita em sua origem,⁵⁹⁷ mas foi amplamente desenvolvido em Israel com figuras como Débora, Elias, Amós, Jeremias e Isaías, estendendo-se também ao contexto de origem do

⁵⁹⁴ HABERMAS, 1991 (TK), p. 127.

⁵⁹⁵ O relatório final da Comissão Nacional de Verdade (CNV) foi entregue em dezembro de 2014. O material encontra-se disponível para download em: COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Relatório final da CNV*. Disponível em: <http://www.cnv.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=571>. Acesso em: 10 dez. 2014.

⁵⁹⁶ KAIROS PALESTINA, 1994, 3.3.3.

⁵⁹⁷ Cf. SCHMIDT, 2004 [1968], p. 331-335.

Novo Testamento. Jesus foi um profeta ao chamar as pessoas ao arrependimento e ao anunciar a possibilidade de um futuro transformado por meio da instauração próxima do reinado divino. Tanto a denúncia quanto o anúncio, embora possam encontrar-se separados no texto bíblico, geralmente formam uma unidade no discurso profético.⁵⁹⁸ O anúncio do futuro incorpora tanto o prognóstico da desgraça enquanto resultado de práticas presentes errôneas quanto a esperança no advento de uma era totalmente transformada. A denúncia leva à confissão da culpa e ao reconhecimento da necessidade de transformação.

O profeta não tem medo de falar e denunciar a opressão, pois fala por ordem de Deus. "Não temas diante deles; pois eu sou contigo para te livrar, diz o Senhor" (Jr 1.8). Várias das exortações proféticas dirigem-se contra os ricos e poderosos: também diante dessas pessoas o profeta não se cala. Com "balanças enganadoras", "diminuindo a medida e aumentando os preços", os pobres são escravizados por dinheiro e os necessitados "por um par de sapatos" (Am 4.5-6). Quão familiares nos soam as situações denunciadas por Amós de pessoas pobres exploradas por meio de juros exorbitantes, do acúmulo para uma vida em mansões e palácios, de juízes que aceitam suborno, e dos que roubam e exploram para, em seguida, irem ao santuário rezar, pagar dízimo e fazer doações a fim de aplacar a própria consciência!⁵⁹⁹ Uma teologia profética não se cala diante de situações de opressão: ela investiga suas causas e busca soluções para sua transformação. A leitura da realidade - de relações econômicas, políticas, de gênero -, sua avaliação crítica e a afirmação da possibilidade de sua transformação, como muitos vezes ressaltado na teologia da libertação através do trinômio ver-julgar-agir, são realizadas em diálogo não apenas com tradições religiosas específicas, mas também com outros saberes ocupados com a análise da realidade social. A leitura atenta do que está aí, de suas causas e formas de estruturação, permite melhor examinar a viabilidade de possíveis alternativas.

A coragem característica da atividade profética de denúncia e anúncio é referida em vários trechos do Documento Kairós Palestina. Afirma-se que o documento "busca ser profético, mostrando a realidade tal como é, sem equívocos e com firmeza", denunciando a ocupação militar da Palestina como "um pecado contra Deus e a humanidade", e o uso ideológico de ensinamentos cristãos para a justificação desse pecado como contrário a uma

⁵⁹⁸ Ver SCHMIDT, 2004 [1968], p. 345.

⁵⁹⁹ Para uma leitura do significado da crítica econômica e político-religiosa de Amós desde a perspectiva dos direitos humanos, ver: BURBANO, Mauricio. O profeta Amós e os direitos humanos. *Convergência*, ano XLIII, n. 417, p. 741-750, 2008; Sobre profecia e economia hoje, ver: LE BRUYNS, Clint. Religion and the Economy? On Public Responsibility through Prophetic Intelligence. *Theology and Solidarity. Journal of Theology for Southern Africa*, n. 142, p. 80-97, 2012.

teologia verdadeiramente cristã. A verdadeira teologia cristã é definida como "uma teologia de amor e de solidariedade com as pessoas oprimidas, um chamado à justiça e à igualdade entre os povos".⁶⁰⁰ Justiça, igualdade, amor e paz estão entre os termos utilizados para anunciar um futuro possível para a Palestina e seus povos, um futuro que requer o arrependimento e o fim das práticas opressoras presentes. Dentre as principais tarefas da Igreja está, de acordo com o documento, a missão profética. Esta demanda coragem, honestidade e amor para anunciar a palavra de Deus no contexto em que se encontra em meio a eventos da vida cotidiana. Se for preciso tomar partido, ela o faz em favor das pessoas mais necessitadas, e com o intuito de uma restauração plena da dignidade humana conferida por Deus: "ela permace a seu lado como Jesus nosso Senhor se colocou ao lado das pessoas pobres e pecadoras, convidando-as ao arrependimento, à vida, e à restauração da dignidade que Deus lhes deu e que ninguém tem o direito de tomar".⁶⁰¹ Na resposta brasileira ao Kairós Palestina, ressalta-se o vínculo entre a atividade profética, a coragem que ela requer e o momento kairótico como tempo de transformação inaugurado por Deus:

Reconhecer os sinais dos tempos é um dom de profetas. Profetas, no entanto, não criam com palavras ou gestos os eventos que se sucedem na história. Há tempos em que esperamos o surgimento de sinais que nos demonstrem a iminência da ação de Deus no mundo. Esse tempo propício, um momento da verdade, tempo em que algo significativo ocorre é chamado na tradição bíblica de kairós. As irmãs e os irmãos palestinos reconheceram no seu contexto de violação de direitos, de expropriação de terras e de apartheid um kairós bem específico, no qual Deus chama seres humanos a tomarem uma posição. Trata-se de um tempo novo em que Deus requer ação, tempo de conversão. Nós também estivemos à espera dos sinais de Deus, de seu sopro e da coragem necessária para nos erguermos em solidariedade profética.⁶⁰²

Descrevemos a profecia como prática para o discernimento. A profecia é parte do processo de discernimento, mas este deve ser exercido mesmo frente à profecia, afinal, ela pode tratar-se de uma profecia falsa. Falsos profetas "fazem errar o meu povo" (Mq 3.5) e "se ocupam em curar superficialmente a ferida do meu povo, dizendo: Paz, paz; quando não há paz" (Jr 6.14). A denúncia da falsa profecia é, assim entendido, também parte do exercício profético do discernimento. Jon Sobrino define o discernimento cristão como "a busca concreta da vontade de Deus, não somente para ser captada, mas também para ser realizada".⁶⁰³ A vontade de Deus é referente ao futuro que a profecia anuncia, o futuro para o qual se deseja caminhar e que se contrapõe aos males do presente e, também, aos males do passado recuperados pela memória. A estrutura de denúncia e anúncio também pode ser vista

⁶⁰⁰ KAIROS PALESTINA, 1994, p. 1.

⁶⁰¹ KAIROS PALESTINA, 1994, 3.4.1.

⁶⁰² KAIRÓS PALESTINA Brasil, 2012.

⁶⁰³ SOBRINO, 1982, p. 193.

aqui. De acordo com Sobrino, Jesus é capaz de ver a vontade de Deus como "situada entre um 'sim' e um 'não' incondicionais".⁶⁰⁴ O "não" incondicional dirige-se contra aquilo que se opõe ao reino de Deus, tudo aquilo que desumaniza, causa a morte e impede a fraternidade humana. O "sim", por sua vez, constitui a aceitação da oferta de um reino divino que instaura vida e fraternidade entre as pessoas.

Para Júlio Zabatiero, a teologia como prática de discernimento inclui a) a elaboração de conceitos para a compreensão da situação real; b) a análise crítica de conhecimentos e práticas a partir da vontade de Deus; c) e a formulação de deliberações concretas para a prática cristã.⁶⁰⁵ No processo de elaboração de conceitos, Zabatiero entende que o instrumento principal da teologia é a racionalidade, isto é, a capacidade de argumentação a partir da qual se busca a compreensão da ação humana e da realidade bem como a resolução de problemas que surgem na vida cotidiana. Através do uso da racionalidade, a teologia dialoga com sua própria história e conceitos, mas também com qualquer parceiro que a ajude "a elaborar bons conceitos".⁶⁰⁶ Ao se realizar como discernimento, a teologia se apresenta como um ministério (serviço) que ajuda a nutrir as práticas do povo de Deus por meio do diálogo e da criticidade. Discernimento é, sempre, um processo comunitário.⁶⁰⁷ Em sua caracterização da noção de criticidade da teologia, Zabatiero mantém as dimensões proféticas da denúncia e do anúncio como momentos constituintes do discernimento, concluindo ser "mediante a criticidade que a teologia se reafirma como prática conceitual do discernimento".⁶⁰⁸ O verbo grego *krinein*, que dá origem à palavra crítica e critério, inclui noções como separar, decidir, julgar e, também, discernir. Criticar é julgar de acordo com critérios, compreendendo e descrevendo situações, ações e valores. Exercer a criticidade da teologia significa "compreender e descrever, apontando acertos e erros, ligando o presente ao passado, imaginando passados possíveis".⁶⁰⁹ A memória do passado e a esperança em relação ao futuro se encontram no ato comunitário do discernimento: "a criticidade da teologia é permanentemente utópica – sempre nos encaminha à construção de um novo e melhor futuro para a criação de Deus. [...] A criticidade

⁶⁰⁴ SOBRINO, 1982, p. 198.

⁶⁰⁵ ZABATIERO, Júlio. *Fundamentos da teologia prática*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005. p. 37-38.

⁶⁰⁶ ZABATIERO, 2011, p. 47.

⁶⁰⁷ De acordo com Zabatiero: "Para que o processo de formação de identidade não seja estratégico (ou, não seja a imposição autoritária, pela instituição, de uma identidade permanente, a-histórica), é preciso que toda a comunidade exercite o discernimento, a fim de poder fazer as escolhas mais adequadas nesse processo. Como vimos anteriormente, o sujeito do discernimento é a comunidade cristã que, na sua práxis cotidiana, age para se tornar cada vez mais semelhante a Jesus Cristo, especialmente no que tange à fidelidade ao Reino de Deus". ZABATIERO, Júlio. *As estruturas da ação: construindo o referencial teórico da teologia prática*. *Teología y cultura*, ano 6, vol. 11, p. 55-71, 2009, à p. 70.

⁶⁰⁸ ZABATIERO, 2011, p. 56.

⁶⁰⁹ ZABATIERO, 2011, p. 57.

concretiza o caráter transformador da fé expressa na teologia".⁶¹⁰ Seu interesse encontra-se direcionado para a libertação de todas as situações e relações identificadas através do exercício da criticidade como empecilhos para o exercício de uma vida em liberdade e dignidade para todas as pessoas.

3.4.3 *Libertar*

A liberdade é característica fundamental da pessoa humana criada à imagem e semelhança de Deus. O tema perpassa tanto o Antigo quanto o Novo Testamento. "Para a liberdade foi que Cristo nos libertou. Permanecei, pois, firmes e não vos submetais, de novo, a jugo de escravidão" (Gl 5.1), escreve Paulo aos Gálatas. Escravidão é o oposto da liberdade: ela nega a autonomia do sujeito, submetendo-o a forças externas que o despojam dos frutos de uma vida em liberdade com Cristo: "amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, domínio próprio" (Gl 5.23-24). Tanto aquelas pessoas que sofrem o fardo da escravidão quanto aquelas que o impõem sobre outras são vistas na tradição bíblica em necessidade de libertação. "Os sãos não precisam de médico, e sim os doentes; não vim chamar justos, e sim pecadores" (Mc 2.17), responde Jesus aos que o questionam por comer e beber com cobradores de impostos e pecadores. Libertação deve ser entendida, então, tanto em um sentido externo ao sujeito como libertação de relações políticas e econômicas de opressão, quanto em sentido interno, como libertação da cobiça, da falta de compaixão e de amor que levam à servidão. "Porque toda a lei se cumpre em um só preceito, a saber: Amarás o teu próximo como a ti mesmo" (Gl 5.14). Chamados à liberdade, Paulo espera que os membros das comunidades da Galácia façam uso dessa liberdade para se tornarem "servos uns dos outros".⁶¹¹ No amor, o serviço dedicado uns aos outros torna concreta a vida em liberdade. Não basta uma terra sem fome se logo ela perecerá em fome novamente. A nova terra que a profecia anuncia em meio ao exílio pede também a transformação de um "coração de pedra" de todo o povo em "coração de carne" (cf. Ez 36.26-27).

Libertação é um tema chave do Documento Kairós Palestina. O termo possui aqui um sentido bem específico: libertação da ocupação militar da Palestina e, outrossim, da

⁶¹⁰ ZABATIERO, 2011, p. 57.

⁶¹¹ Habermas observa o sentido intersubjetivo da noção de liberdade derivada da criação à imagem de Deus. Para o autor, assim como "o amor não pode existir sem o reconhecer-se em um outro, a liberdade não pode existir sem o reconhecimento recíproco". A resposta humana à doação de Deus, para que seja autêntica, precisa ser livre. A reciprocidade humana em liberdade através do amor segue "a voz de Deus que conclama à vida". Deus não precisa ser um técnico que impõe regras de conduta a suas criaturas porque a humanidade criada é "moralmente sensível". "É por isso que Deus pode 'determinar' os seres humanos no sentido de que ao mesmo tempo os capacita e os obriga à liberdade". HABERMAS, 2001 (GW), p. 30-31.

violência e morte que vêm sendo impostas à população. De acordo com o documento, "nós acreditamos que libertação da ocupação é de interesse de todos os povos na região porque o problema não é apenas político, mas também um problema em que seres humanos são destruídos".⁶¹² O povo palestino tem sido vítima de "opressão, deslocamento, sofrimento e claro apartheid por mais de seis décadas". Entre questões específicas citadas estão a separação de casais quando o esposo ou a esposa não possui uma carteira de identidade israelense, a restrição da liberdade religiosa de cristãos e muçulmanos e a falta de consideração por prisioneiros e refugiados. "Jerusalém, cidade de reconciliação", foi transformada em "uma cidade de discriminação e exclusão, uma fonte de luta ao invés de paz".⁶¹³ Esse é o contexto de não-liberdade para o qual se clama por libertação. Não se trata, em primeira instância, de "uma questão ideológica ou teológica", mas de "uma questão de vida e morte".⁶¹⁴ Sempre que a vida se encontra sob ameaça, libertação das causas geradoras da morte se faz necessária. A libertação da Palestina "do mal da injustiça e da guerra"⁶¹⁵ é visto como um dever derivado da vontade de Deus. A Palestina é terra de Deus e deve, como tanto, ser uma terra de "reconciliação, paz e amor".⁶¹⁶ Para tanto, ressalta-se a importância de o Estado não ser religioso, mas inclusivo para com todos os cidadãos, promovendo o respeito pelas religiões e pelo pluralismo, a igualdade, a justiça e a liberdade. Concretamente, o documento conclama indivíduos, empresas e estados a optar pelo desinvestimento e pelo boicote comercial de tudo produzido pela ocupação. A estratégia é vista como parte importante de uma resistência pacífica. Não se trata de vingança, mas sim de "colocar um fim ao mal existente, libertando tanto o opressor quanto o oprimido". O objetivo está em "tornar livres ambos os povos de posições extremistas dos diferentes governos israelitas, trazendo ambos à justiça e reconciliação".⁶¹⁷

A libertação constitui noção central à tradição judaico-cristã. Seu sentido exato, no entanto, precisa ser sempre rearticulado em face das situações de cada momento histórico e por meio de um processo comunitário e reflexivo de cultivo de uma memória solidária e de discernimento profético. O Documento Kairós Palestina é fruto de um trabalho conjunto que têm impulsionado discussões e recebido o apoio de muitos grupos, comunidades religiosas e organizações civis ao redor do mundo. Ele exemplifica o princípio teológico da libertação

⁶¹² KAIROS PALESTINA, 2004, p. 2.

⁶¹³ KAIROS PALESTINA, 2004, 1.1.8.

⁶¹⁴ KAIROS PALESTINA, 2004, 2.3.4.

⁶¹⁵ KAIROS PALESTINA, 2004, 2.3.1.

⁶¹⁶ KAIROS PALESTINA, 2004, 2.3.1.

⁶¹⁷ KAIROS PALESTINA, 2004, 4.2.6.

articulado em resposta a um desafio específico e colocado à prova em discussões públicas. Sua resposta para o que exatamente significa libertação no contexto palestino hoje e como ela pode ser alcançada nos permite retornar ao tema da tradução e da articulação de fontes de sentido a partir da dimensão do mundo da vida. O documento recorre à noção de um Estado laico, que não privilegie uma religião específica e, não obstante, promova a convivência pacífica entre as religiões e valorize suas contribuições para o bem comum. Trata-se de uma compreensão secular que, não obstante, dá expressão ao que, naquele contexto, a partir de fontes de sentido religiosas e os anseios de uma população em sofrimento, é possível interpretar como vontade de Deus hoje. Certamente, tem-se consciência de que nenhum modelo humano de política é capaz de proporcionar vida em abundância em seu sentido pleno. Isso, no entanto, não impede que soluções parciais sejam propostas e defendidas em fidelidade ao futuro escatológico de Deus.

Libertação, assim, pode ser entendida desde sua herança judaico-cristã "tanto no sentido de emancipação de condições humilhantes como no sentido de projeto utópico de uma forma de vida lograda".⁶¹⁸ Enquanto orientação para uma teologia ancorada no mundo da vida e atuante na esfera pública, o princípio libertação integra memória e profecia, denúncia e anúncio, lamento e esperança. Por meio de processos cooperativos de discernimento, tradução e ação conjunta, conteúdos semânticos da religião são atualizados em vista dos desafios de nosso tempo. O tema da libertação em sua importância para a vida democrática será retomado no último capítulo desde o ponto de vista da atuação de teologias da libertação na esfera pública a partir do mundo da vida.

3.5 Da esfera pública ao sistema político

O Documento Kairós Palestina e sua ampla recepção ao redor do mundo nos leva à pergunta do porquê as reivindicações pela libertação da Palestina não são capazes de gerar mudanças mais significativas. Os interesses de governantes e acordos econômicos impõem sérias dificuldades para o atrelamento do sistema político institucionalizado às demandas da esfera pública. Essa questão recebe destaque em leituras sociológicas da teoria habermasiana no Brasil. No que segue, recorro a minha pesquisa de Mestrado sobre a constituição da esfera

⁶¹⁸ HABERMAS, 1994 (IA), p. 123: "sowohl als Emanzipation aus entwürdigenden Verhältnissen wie als utopischer Entwurf einer gelingenden Lebensform".

pública no Brasil⁶¹⁹ para responder, em relação à constituição das jovens democracias na América Latina, à seguinte pergunta: o que fazer quando o sistema político não se conecta à esfera pública e às demandas oriundas do mundo da vida? Leonardo Avritzer, em seu estudo sobre democracia e a formação de esferas públicas em países latino-americanos, pontua que o processo de renovação política não foi consideravelmente assimilado pelo sistema político.⁶²⁰ Apesar de nos níveis societário e legal a democracia ter sido instituída, a cultura autoritária se manteve em muitos âmbitos da vida política. A colisão da nova normatividade socialmente alcançada com a permanência de relações autoritárias por parte do governo leva o autor a concluir – contra a teoria 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”.⁶²¹ Há uma tensão entre a opinião pública e o comportamento político efetivamente adotado. Em outras palavras, falta à sociedade a capacidade para influenciar substantivamente os detentores de poder.

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, ele nem sempre 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 substancialmente à opinião pública gestada através da estrutura conversacional da esfera pública. Um exemplo recente é o da ampla oposição de ambientalistas, intelectuais e grupos da sociedade civil brasileira e mundial contra a construção da usina hidrelétrica Belo Monte no rio Xingu, no sudoeste do Pará, pelas consequências negativas que representa para o ecossistema da região e as comunidades que vivem próximas ao local da barragem.⁶²² Ainda que negociações positivas tenham sido realizadas, as reivindicações sociais não se mostraram eficazes para uma resolução definitiva do sistema político contra a construção da usina. A solução encontrada em diferentes países latino-americanos frente a essa tensão tem sido,

⁶¹⁹ O tópico encontra-se resumido no artigo JACOBSEN, 2014, p. 126-133. É esta versão de redação que, com algumas alterações, seguimos nesta seção.

⁶²⁰ AVRITZER, Leonardo. *Democracy and the Public Space in Latin America*. Princeton: University Press, 2002a. p. 117-119.

⁶²¹ 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”.

⁶²² Ver informações em MOVIMENTO XINGU vivo para sempre. Disponível em: <<http://www.xinguvivo.org.br>>. Acesso em: 20 dez. 2014.

como o formula Avritzer, de atribuir uma função deliberativa à esfera pública, sendo criados mecanismos institucionalizados para o controle social da política. No Brasil, a experiência do Orçamento Participativo é frequentemente utilizada para ilustrar tal concepção de esfera pública.

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.⁶²³ 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. Trata-se, como Luciano Fedozzi especifica, de 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.⁶²⁴

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 processo decisório de gestão governamental. Segundo ele, "[...] a estrutura e o processo de

⁶²³ Eis alguns estudos que oferecem uma descrição geral do OP no Brasil: 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, Luciano. *Orçamento participativo: reflexões sobre a experiência de Porto Alegre*. 3. ed. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2001. p. 97-183.

⁶²⁴ 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. à p. 68.

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",⁶²⁵ 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.⁶²⁶

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, 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. Apesar da proximidade entre Estado e sociedade, é possível observar, não obstante, 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".⁶²⁷ Santos observa a existência de uma "autonomia mutuamente relativa".⁶²⁸ Navarro, ainda que tenha relativizado este posicionamento mais recentemente,⁶²⁹ 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.⁶³⁰

⁶²⁵ FEDOZZI, 2000, p. 70.

⁶²⁶ Cf. FEDOZZI, 2000, p. 53-54.

⁶²⁷ AVRITZER, Leonardo. Teoria democrática e deliberação pública. *Lua Nova*, n. 50, p. 25-46, 2000. p. 41.

⁶²⁸ "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.

⁶²⁹ 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.

⁶³⁰ 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.

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".⁶³¹ 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. O Orçamento Participativo mostra-se como um recurso profícuo de conexão institucionalizada entre a discursividade da esfera pública e a função deliberativa do Estado. Se as demandas do mundo da vida não são capazes de atingir o sistema político, de pouco vale a constituição, em nível societário, de uma esfera pública discursiva, a não ser como recriação do próprio mundo da vida.

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 que 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" representa uma resposta 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?".⁶³² Avritzer defende que, ao invés de partir da probabilidade 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 fortalecido 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

⁶³¹ HABERMAS, 1990 (SÖ), p. 44: "Diskurse herrschen nicht".

⁶³² 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.

deliberação acontece".⁶³³ 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 e suas 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 se ressalta, não obstante, é a possibilidade de formas de participação direta nas atuais democracias, sem que com isso seja anulado o papel fundamental de uma esfera pública.⁶³⁴ 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.⁶³⁵

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 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.⁶³⁶

⁶³³ 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".

⁶³⁴ 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.

⁶³⁵ AVRITZER, 1999, p. 18-43.

⁶³⁶ AVRITZER, 1999, p. 40-41.

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. 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 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. A participação direta da população em processos políticos não exclui a importância e a necessidade de procedimentos discursivos de formação da vontade política para a legitimação dessas decisões. O próprio estabelecimento de práticas deliberativas é desafio que se coloca a uma esfera pública discursiva.

A esfera pública deliberativa emerge da discursiva, operando como órgão intermediário em direção ao sistema político. Dessa maneira, parece ser resolvida a desconfortante questão não respondida pela teoria habermasiana: o que fazer quando o sistema político não se conecta à opinião pública? Veja-se, no entanto, que o problema é apenas provisoriamente solucionado, pois a mesma pergunta pode ser formulada com respeito a noção de uma esfera pública deliberativa, qual seja: o que fazer quando o sistema político não possibilita à esfera pública uma função deliberativa? Uma vez corrigido o pressuposto de um vínculo evidente entre a esfera pública e o sistema político e, não obstante, admitido que uma esfera pública deliberativa apenas pode emergir de processos comunicativos, é possível resguardar o papel político da teologia, a qual lida primordialmente com a discursividade. Em

uma democracia, não cabe a instituições religiosas uma função deliberativa, embora possam se colocar em favor de uma esfera pública deliberativa, da qual participam atores sociais diversos. A inserção na esfera pública sem vínculo direto com o sistema político tem o mérito de assegurar maior liberdade de oposição e a possibilidade de maior contiguidade aos processos comunicativos que emanam das margens do sistema, isto é, do mundo da vida e da sociedade civil.

Mesmo que o sistema político não se conecte à esfera pública, a discussão de temas do mundo da vida permanece relevante à medida que reivindicações por transformações no nível da cultura e do saber cotidiano podem ser trazidas à atenção pública e, eventualmente, atingir certa concretização no próprio nível do mundo da vida. Questões de gênero e raciais, por exemplo, ainda que precisem ser tratadas pelo sistema político, estão intimamente relacionadas a práticas cotidianas cuja transformação precisa e tem sido reclamada. A relevância de uma teologia ancorada no mundo da vida dá-se, portanto, tanto em vista dos temas a serem elaborados pelo sistema político quanto de questões a serem avaliadas no próprio âmbito do mundo da vida. Em relação ao desenvolvimento de uma esfera pública deliberativa, instituições religiosas, inspiradas por noções como a de "sacerdócio geral de todas as pessoas crentes" e de dignidade de todas as pessoas e de toda a criação, podem contribuir para uma formação para a cidadania a ser exercida já em espaços democráticos primários como a família, a escola e a comunidade religiosa.⁶³⁷ A discussão democrática e a deliberação conjunta na família, na escola, na igreja, no bairro, na cidade, quiçá também no trabalho, representam formas de consolidação da autonomia e responsabilidade políticas desde o nível local sem as quais não é possível a constituição, em nível nacional, de uma esfera pública inclusiva e verdadeiramente democrática.

3.6 Conclusões: Mundo da vida, esfera pública e teologia

Vimos que, além de contribuir para a pluralidade de vozes da esfera pública democrática, a religião fornece fontes de sentido para a solidariedade cidadã e preserva um vínculo com a dinamicidade do mundo da vida, vínculo do qual depende a legitimidade da política. A teologia contribui no processo de tradução de conteúdos religiosos - conforme acumulados historicamente em uma tradição religiosa, mas também conforme experienciados, reinterpretados e reinventados no nível do mundo da vida - para uma linguagem acessível em

⁶³⁷ Cf. 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.

um contexto de diversidade cultural e religiosa. Desde uma perspectiva judaico-cristã, sua participação na esfera pública tem como base três princípios fundamentais: lembrar, profetizar e libertar. Esses princípios se realizam através da solidariedade com as vítimas, da denúncia de relações de opressão e do anúncio de possibilidades de transformação.

De acordo com a teoria política de Habermas, os problemas que ameaçam uma vida em solidariedade e igualdade são derivados, especialmente, de imperativos sistêmicos da economia e do sistema político. A comunicação do mundo da vida fornece uma alternativa enquanto base para o estabelecimento de processos políticos pautados no diálogo e orientados para o entendimento mútuo, e não para a manipulação da opinião pública de acordo com os interesses de grupos dominantes. Na esfera pública, os problemas inicialmente percebidos e tematizados no nível do mundo da vida são problematizados de maneira a envolver um número amplo de pessoas com posicionamentos diversos. Linguagens artísticas, religiosas e literárias ajudam a dar expressão ao sofrimento da vida cotidiana, de maneira que os problemas vivenciados por determinadas pessoas e grupos possam ser abordados como questões de interesse comum. A função da esfera pública consiste em conectar as demandas do mundo da vida ao sistema político, de maneira a serem geradas resoluções políticas adequadas frente às reivindicações das pessoas envolvidas. Apesar de a comunicação entre a esfera pública e o sistema político ocorrer sob limitações, novas experiências em nível local como a do Orçamento Participativo possibilitam um vínculo institucional mais claro entre a sociedade e o Estado, e apontam para a possibilidade de atribuir um papel deliberativo à discursividade da esfera pública.

O modelo de uma teologia realizada a partir do mundo da vida, apta para, à luz de interpretações bíblicas, tradições teológicas e discussões do âmbito acadêmico no qual ela se encontra inserida enquanto disciplina, abordar e conduzir temas e problemas da vida cotidiana para a esfera pública, apresenta-se como parceira de um processo inclusivo de democracia discursiva. Enquanto saber dialógico comprometido com a experiência cristã de sofrimento e libertação do passado e do presente, tal teologia contribui para a ampliação dos esforços comunicativos oriundos dos diversos âmbitos da vida social e pode influenciar positiva e construtivamente, através de uma comunicação crítica e reflexiva, o processo político-comunicativo na esfera pública, com especial interesse pelas demandas de grupos historicamente excluídos do processo de deliberação política.

4 QUESTÕES DO DIÁLOGO ENTRE HABERMAS, TEOLOGIA E POLÍTICA

Delineamos até aqui, em um diálogo entre Habermas e teologias contemporâneas, os principais elementos de uma teologia ancorada no mundo da vida e atuante em uma esfera pública democrática. Importantes questões, no entanto, ainda precisam ser respondidas. O que dizer, por exemplo, a respeito de manifestações religiosas que pouco parecem contribuir para o bem comum, instigando, ao contrário, o ódio e o sectarismo? Como lidar com a centralidade que Habermas atribui ao uso da razão na esfera pública tendo em vista outras dimensões da vida humana, como a fé, o silêncio, o humor? As questões que procuramos responder neste capítulo final derivam do diálogo realizado entre Habermas e a teologia, mas também outras disciplinas têm se ocupado com elas; por isso recorreremos a autores e autoras que não necessariamente se ocupam com o pensamento de Habermas ou com a teologia. Cada seção está focada em um ou dois autores e autoras que representam um posicionamento ao qual se busca responder com base no modelo de uma teologia atuante na esfera pública a partir de seu vínculo com o mundo da vida. Em continuidade com discussões levantadas por teólogos no diálogo com Habermas, às quais fizemos referência especialmente no primeiro capítulo, recorreremos à teologia de Lutero como base para a afirmação de que a fé não anula a importância da razão, e a razão não anula a possibilidade da fé (4.1). O uso social da razão e da argumentação na esfera pública é, então, explorado desde a perspectiva da inclusão de gênero em diálogo com Iris Young (4.2). Tendo afirmado a importância social da prática argumentativa na esfera pública, voltamos para o potencial político-democrático de vozes religiosas e, especificamente, da teologia na esfera pública. Em resposta a críticas como a de Bruce Ackerman e Marilena Chauí, buscamos mostrar o valor político da teologia para a esfera pública (4.3). Na sequência, ocupamo-nos com uma corrente específica, embora bastante plural, da teologia: a das teologias da libertação. Contra a afirmação da inaptidão democrática de teologias da libertação, salientamos a função democrática da recuperação de experiências de resistência e de reivindicações do mundo da vida (4.4). Finalmente, abordamos de maneira explícita uma questão do diálogo Habermas e teologia que perpassa o presente trabalho e que, desde a perspectiva do comprometimento com as pessoas pobres, ainda permanece como uma questão controversa: a razão comunicativa encontra-se apta a optar pelos que mais necessitam ou essa opção deve ser anterior? Recorrendo à crítica de Enrique Dussel a Habermas, apresentamos a tese de que a intersubjetividade ética falha sem

um princípio material, mas que, não obstante, a materialidade da ética não é possível sem a intersubjetividade da comunicação (4.5).

4.1 A fé não anula a importância da razão. A razão não anula a possibilidade da fé

O tema da presença de vozes religiosas na esfera pública nos levou a considerar a questão acerca da possibilidade de tornar acessíveis a um público plural demandas que se encontram baseadas em valores e visões de mundo não necessariamente partilhados por toda a sociedade. Apontamos para duas formas principais pelas quais a teologia tem contribuído e pode contribuir para a transição do particular da religião para o geral da vida política partilhada com pessoas de diversas tradições religiosas e seculares: a primeira é através do vínculo com experiências comuns do mundo da vida. Embora tradições diferentes forneçam linguagens diversas para descrever essas experiências, estas não se limitam a um grupo religioso específico. Os problemas da vida cotidiana aos quais a linguagem religiosa dá expressão - o sentido da vida, a dignidade humana, a sacralidade do corpo, a esperança futura - são, em sua origem, públicos no sentido de se tratarem de questões partilhadas, apropriadas através de horizontes de sentido e sistemas interpretativos que não se limitam às fronteiras de religiões específicas. À medida que as perguntas e desafios da vida cotidiana se apresentam de maneira distinta em cada momento histórico, a relevância política da teologia se dá quando ela se mostra capaz de manter de maneira dinâmica seu vínculo originário com o mundo da vida. O cultivo desse vínculo se torna possível, entre outros, através da participação na vida cotidiana de grupos em situação de vulnerabilidade, através do engajamento político em suas lutas de libertação, através da sensibilidade para linguagens artísticas e literárias.

Em um segundo momento, a teologia conduz as demandas do mundo da vida, interpretadas através de conceitos teológicos e religiosos e em diálogo com tradições diversas de pensamento, para a esfera pública. A inserção da teologia na esfera pública - em certo sentido já presente no movimento da teologia em direção ao mundo da vida, em direção a experiências e horizontes de sentido partilhados - constitui, de acordo com nossa exposição, a segunda forma principal pela qual a teologia ajuda a dar expressão à significância público-política de demandas inicialmente articuladas através de linguagem religiosa. No processo de tradução de conteúdos religiosos e de canalização de questões do mundo da vida para a esfera pública, a teologia recorre a um uso comum da racionalidade. Isso implica a apresentação de seus enunciados com o intuito de que seu discurso a) seja compreensível, b) possa ter seus conteúdos julgados como correspondentes à realidade ou não, c) esteja de acordo com normas

intersubjetivamente reconhecidas como válidas ou passíveis de serem reconhecidas como tais, e d) seja motivado por intenções não ocultas ao público. Ainda que esse uso comunicativo da racionalidade não garanta a aceitação do que é dito, ele possibilita o entendimento entre falante e ouvinte acerca das pretensões de validade de um ato de fala enquanto compreensível, verdadeiro, justo e veraz. De acordo com tal compreensão de racionalidade, a validade de um enunciado não depende exclusivamente de sua correspondência empírica, mas sim de um processo intersubjetivo de reconhecimento do enunciado como justificável e razoável, seguindo a força do melhor argumento - e não a imposição pela autoridade, pelo preconceito ou pela aceitação ingênua de costumes e práticas.

Em que medida esse uso público da razão encontra respaldo teológico? Retomamos aqui a questão da relação entre fé e razão desde a perspectiva teológica. Afirmarções de fé, por definição, não possuem como fundamento a razão, embora esta seja empregada para dar expressão, para aperfeiçoar e também para questionar aquela. A origem da fé constitui um processo humano complexo que envolve também a razão, mas não no sentido de que sem razão a fé não poderia existir. A razão não constitui a origem da fé - nem mesmo de uma fé na razão, em sua universalidade e inerrância, ou na ciência, seu progresso e benefícios - e, não obstante, dela participa. Como escreve Tillich, a fé, como um "estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente",⁶³⁸ "é um ato da pessoa como um todo. Ele se realiza no centro da vida pessoal e todos os elementos desta participam".⁶³⁹ Fé é uma manifestação da pessoa integral e, como tal, não anula a importância da racionalidade que marca a interação cotidiana entre sujeitos que buscam o entendimento. O reconhecimento da importância da razão e sua relação colaborativa com a fé é-nos herdada do pensamento teológico medieval, caracterizado por um amplo esforço para teorizar a relação entre fé e razão. Pensadores com Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo e Tomás de Aquino sustentam que a revelação divina oferece os conteúdos da fé que, posteriormente, precisam ser esclarecidos através de analogias, similitudes e especulações desenvolvidas por meio da razão.⁶⁴⁰ Para Tomás de Aquino, embora não seja a base para a teologia, a razão, cujo ponto de partida é a realidade tal qual manifesta aos sentidos, é capaz de chegar à ideia de um Deus criador via especulação. Tamanha era sua confiança na razão natural, que sustentava ser possível desenvolvê-la a ponto de a aceitação da revelação bíblica e da autoridade da Igreja se tornar o passo lógico a ser seguido. Enquanto Anselmo e Tomás de Aquino acreditam que a razão é capaz de dar

⁶³⁸ TILLICH, 2002 [1970], p. 88.

⁶³⁹ TILLICH, 2002 [1970], p. 7.

⁶⁴⁰ Ver EVANS, G. R. *The Medieval Theologians*. Oxford: Blackwell, 2001.

explicações definitas, Abelardo defende que todas as explicações dos padres, teólogos e filósofos são opiniões nunca conclusivas. O posicionamento de Abelardo, que na época foi motivo de conflitos com a Igreja, já revelava uma compreensão que hoje não nos é estranha e que Habermas frequentemente ressalta: a razão é falível, de maneira que todos os seus enunciados são - e devem ser - suscetíveis de crítica e revisão, sempre.

Com o protestantismo, a importância do uso da razão na teologia e na vida da pessoa crente foi colocada em questão. Ao mesmo tempo, no entanto, ressaltou-se o papel da consciência individual na leitura e interpretação da Bíblia. A reação negativa ao uso da razão pode ser vista em continuidade com a crítica a práticas e dogmas da Igreja apresentadas na época como baseadas não apenas na revelação e na autoridade papal e dos concílios, mas também na razão. Busca-se, nesse contexto, recuperar a Palavra de Deus conforme testemunhada na Bíblia e recebida em fé como fundamento único da fé. A mesma reação pode ser notada na teologia da revelação de Karl Barth em resposta à teologia liberal de teólogos como Von Harnack e Ritschl que - assim a alegação - teria esvaziado a fé cristã de sua radicalidade, substituindo o conteúdo do agir de Deus por possibilidades e anseios humanos. Para Barth, entre Deus e o ser humano há uma profunda descontinuidade: "Somos as criaturas para as quais, definitivamente e em toda extensão de nosso conhecimento, Deus é o 'Totalmente Diferente' – o Desconhecido. Semelhantemente, o nosso mundo é aquele do qual Deus está total e definitivamente excluído".⁶⁴¹ A justiça de Deus em Jesus Cristo que invade um mundo alheio a sua graça nos confronta, Barth insiste, com a determinação fundamental do pecado, ao qual todas as possibilidades humanas estão sujeitas. Devido a essa descontinuidade entre Deus e o ser humano, todo conhecimento de Deus apenas pode provir da revelação de Deus mesmo. "É pela revelação e pela contemplação (do Deus desconhecido) que o ser humano toma ciência de que é conhecido por Deus e que foi criado por ele".⁶⁴²

Embora a razão não constitua a fonte da fé, por ser dom que provém de Deus, ela tampouco é rejeitada mesmo entre os defensores mais radicais da noção de Deus como "Totalmente Outro" em seu valor para o conhecimento científico, a organização social e política e, em certo sentido, também para a vida de fé, à medida que participa da recepção e da interpretação da Palavra de Deus. Desde uma perspectiva luterana, fé e razão pertencem a domínios distintos, mas não em um sentido autoexcludente. Para Lutero, o ser humano possui autonomia em relação "às coisas abaixo de nós", e aqui estão incluídas a vida política e a

⁶⁴¹ BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 1999 [1919]. p. 490.

⁶⁴² BARTH, 1999 [1919], p. 347.

economia. Quando se trata de uma relação com Deus, no entanto, da salvação que Deus concede, daquilo, portanto, que está "acima de nós", nada provém do ser humano.⁶⁴³ A concessão da graça é completamente externa ao ser humano. Isso se dá porque nada que ele faça é suficiente para merecer a aceitação divina. O ser humano é, em relação a Deus, drasticamente dependente. A conciliação entre os domínios da fé e da razão ocorre à medida que a recepção da graça confere ao ser humano uma forma renovada de perceber e lidar com as "coisas abaixo de nós". A razão se torna orientada pelo amor e serviço ao próximo. Ciente da aceitação irrestrita e amorosa de Deus, a pessoa crente se volta em amor para seus semelhantes, livre para servir, livre também para recorrer ao uso da razão enquanto instrumento para o serviço ao próximo. Essa breve descrição do pensamento de Lutero integra as três caracterizações da razão que Brian Gerrish identifica em sua obra: 1) a razão natural que governa dentro de seu domínio, o reino terreno; 2) a razão arrogante que viola o domínio da fé, o reino celestial; 3) e a razão regenerada que serve humildemente a fé, sujeitando-se à palavra de Deus.⁶⁴⁴ Segundo Gerrish, no primeiro caso, a razão é tida como dádiva de Deus; no segundo, ela é "Frau Hulda", a prostituta do diabo; no terceiro, ela é serva da fé. Vejamos com mais detalhe cada uma das caracterizações.

1) Como dádiva divina, a razão qualifica os seres humanos a administrar assuntos terrenos e a buscar formas de melhor organizar sua vida social e política. A razão, aqui, prevalece sobre a fé. Como escreve Gottfried Brakemeier a respeito da teologia de Lutero, "*no âmbito secular e político deve prevalecer o ditado da razão*, ou seja, o bom senso, o conveniente ou adequado - com o que interpretamos o que Lutero gostava de chamar *aequitas*",⁶⁴⁵ uma ordem social de justiça, paz e equidade. Ainda que a razão humana também esteja sob a corrupção do pecado, do afastamento de Deus, ela continua dotada de um senso de justiça terrena e da capacidade para instaurá-la. Lutero acreditava ser possível haver bons governantes que não fossem cristãos, "pois Deus é um senhor bondoso e rico que distribui muito ouro, prata, riqueza, poder e reinos entre os ímpios [...]. Da mesma forma, derrama

⁶⁴³ Para o uso correto da noção de livre arbítrio, Lutero defende ser necessário aprender: "dass dem Menschen ein freier Wille nicht in Bezug auf die Dinge eingeräumt sei, die höher sind als er, sondern nur in Bezug auf das, was so viel niedriger ist als er, d. h. dass er weiß, er habe in Bezug auf seine zeitlichen Geldmittel und Besitztümer das Recht, etwas zu gebrauchen, zu tun, zu lassen nach freiem Ermessen (obwohl auch dies durch den freien Willen Gottes allein gelenkt wird wohin immer es ihm gefällt). Im übrigen hat er gegenüber Gott oder in den Dingen, welche Seligkeit oder Verdammnis angehen, keinen freien Willen, sondern ist gefangen, unterworfen, geknechtet entweder vom Willen Gottes oder vom Willen des Satans". LUTHER, Martin. *De servo arbitrio - Vom unfreien Willen* [1525]. In: ALAND, Kurt (Hrsg.): *Luther Deutsch: Die Werke des Reformators in neuer Auswahl für die Gegenwart*. Band 3: *Der Neue Glaube*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. p. 151-334. à p. 200 (WA 18,638).

⁶⁴⁴ Cf. GERRISH, Brian A. *Grace and Reason*. Oxford: At the Carendon, 1962. p. 26.

⁶⁴⁵ BRAKEMEIER, 2002, p. 122.

entre eles grande inteligência, sabedoria, línguas e eloquência, a ponto de seus queridos cristãos, em comparação com eles, parecerem meras crianças, bobos e mendigos".⁶⁴⁶ Na Bíblia, Paulo nota que também os gentios são capazes de proceder, por natureza, em conformidade com a lei. "Estes mostram a norma da lei gravada no seu coração" (Rm 2.15a). Isso significa dizer que a razão possui certa percepção para a vontade de Deus. Como observa Gerhard Forde, os mandamentos de Deus não ordenam algo contrário à vida, sobrenatural ou sobre-humano, mas sim o que qualquer um que "consulte convenientemente sua razão" é capaz de "reconhecer como bom e justo".⁶⁴⁷ A abertura da razão para o que é justo e bom possibilita que todas as pessoas, religiosas ou não, ocupem-se com o bem comum: "*não há nenhuma necessidade de a sociedade ser 'cristã' para ser justa*. O princípio a valer para o acordo político e a nortear a causa pública é o razoável, o apropriado, o proveitoso (cf. Fp 4.8!), cujo conhecimento de modo algum representa privilégio cristão".⁶⁴⁸

2) Apesar dessa sensibilidade para o justo, a razão é incapaz de, por si, fiar-se em Deus e em sua justiça. Diferentemente do que afirmava a teologia natural da tradição escolástica, a razão não oferece um caminho para a recepção do Evangelho. Se, na explicação do Primeiro Artigo do Credo Apostólico, Lutero cita a razão entre os dons de Deus, ao afirmar crer que "Deus fez a mim e a todas as criaturas, que ele me concedeu corpo e alma, olhos, ouvidos, e todos os membros, minha razão e todos os sentidos"; em seu comentário ao Terceiro Artigo, Lutero escreve: "Creio que por minha própria razão ou força não posso crer em Jesus Cristo, meu Senhor, nem vir a ele".⁶⁴⁹ A fé é, ela própria, graça de Deus, não podendo ser conquistada através de obras do corpo, da fala ou pensamento. A natureza divina consiste em criar fé entre aqueles que não a possuem. Deus cria a partir do nada, pois escolheu, como escreve Paulo, aquelas coisas "que não são, para reduzir a nada as que são", e "escolheu as cousas loucas do mundo para envergonhar os sábios, e escolheu as cousas fracas do mundo para envergonhar os fortes" (1Co 1.27-28). De acordo com a interpretação de

⁶⁴⁶ LUTERO, Martin (WA 51,242) *apud* BRAKEMEIER, 2002, p. 122.

⁶⁴⁷ FORDE, Gerhard O. Vida cristã. In: BRAATEN, Carl; JENSON, Robert (Ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. v. 2. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1995 [1984]. p. 397-472. à p. 458.

⁶⁴⁸ BRAKEMEIER, 2002, p. 123. Isso de modo algum significa dizer que igrejas e pessoas de fé devam se manter afastadas dos assuntos políticos, como determinadas interpretações da doutrina dos regimentos de Deus podem levar a concluir. Lutero não afirma um dualismo entre fé e política. Embora pertençam a domínios diferentes, elas permanecem inter-relacionadas. Ver ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994. p. 159-160; DREHER, Martin. Luteranismo e participação política. In: DREHER, Martin (Org.). *Reflexões em torno de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1984. v. 2. p. 121-132; SCHUURMAN, Lambert. A doutrina dos dois reinos em sua relevância para a situação latino-americana. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 12, n. 2, p. 63-69, 1972.

⁶⁴⁹ LUTERO, Martin. *Catecismo menor*, 1529. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/textos/catecismo-menor-martin-lutero>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

Lutero, "Deus exalta só os rejeitados, dá saúde só aos doentes, restaura a visão só dos cegos, vivifica só os mortos, torna piedoso só os pecadores, torna sábios só os tolos, em suma, tem misericórdia só dos miseráveis e dá graça só aos que não a têm. Por isso os orgulhosos, santos, sábios ou justos não podem ser material de Deus e obra de Deus".⁶⁵⁰

3) Mesmo que mantida no âmbito das coisas terrenas, a razão é corruptível. Ela se vende a interesses, apoia fins obscuros - motivo pelo qual Lutero a chamou de prostituta do diabo. Essa crítica da razão - da qual deriva o apelo a uma razão regenerada pela fé - é a que mais se aproxima da noção da Escola de Frankfurt, herdada por Habermas, de razão instrumental, ou seja, de uma razão submetida a fins danosos para a vida e o convívio humano. Aquilo no que se confia e crê é, em última instância, o que orienta a razão, determinando se ela será empregada destrutiva ou regenerativamente. Ter um Deus, como escreve Lutero, "outra coisa não é senão confiar e crer de coração". "Aquilo, pois, a que prendes o coração e te confias, isso, digo, é propriamente o teu Deus".⁶⁵¹ De acordo com a interpretação proposta por Brakemeier, aquilo a que o coração se prende é o que mais profundamente determina o ser humano em todas as suas manifestações. Esse deus - o deus em que se crê - tem mais força que a razão. "Em termos modernos, diríamos que a ideologia, os interesses particulares ou corporativistas, o sistema de valores predominam por sobre o conhecimento objetivo. É a respectiva fé que 'faz a cabeça' das pessoas, determinando-lhes o modo de pensar e de agir".⁶⁵² O papel da fé consiste, nesse aspecto, em ajudar a razão a se manter sensível aos propósitos de Deus, à responsabilidade e à justiça social. Trata-se de uma razão "iluminada pela fé" que participa, também, do próprio ato da fé. Como escreve Lutero acerca da morte de Cristo por nós: "temos que olhar para essa imagem e agarrá-la com fé firme. Quem faz isso tem a inocência e a vitória de Cristo, não importa quão grande pecador seja. Mas isso não pode ser apreendido pela vontade amorosa; só pode ser apreendido pela razão iuminada pela fé"; ao que Lutero conclui que "somos justificados pela fé somente, porque unicamente a fé apreende essa vitória de Cristo".⁶⁵³

O que uma perspectiva luterana tem a dizer, em resumo, a respeito da relação entre e razão? A fé, embora não possa ser criada pela razão, pode reconhecê-la como necessária para a organização da vida em sociedade e, também, como participante do próprio ato de fé, que

⁶⁵⁰ LUTERO *apud* FORDE, Gerhard O. A obra de Cristo. In: BRAATEN, Carl; JENSON, Robert (Ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. v. 2. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1995 [1984]. p. 17-111. à p. 72 (WA 1,183,39-184,10).

⁶⁵¹ LUTERO, Martinho. Catecismo Maior do Dr. Martinho Lutero. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. v. 7. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. p. 325-446.

⁶⁵² BRAKEMEIER, 2002, p. 125.

⁶⁵³ LUTERO *apud* FORDE, 1995 [1984], p. 73 (LW 26:284).

envolve a pessoa como um todo, e não apenas seus sentimentos ou emoções. Se, por um lado, constitui um equívoco teológico esperar que todas as afirmações da fé possam ser confirmadas por operações da razão, por outro, é igualmente errôneo conceituar a fé em total contradição com a razão. A teologia cristã não tem interesse em defender o irracionalismo em nome da fé, mas reconhece que a fé, como ato existencial da pessoa como um todo, não se reduz ao âmbito do que pode ser apreendido pelos sentidos e defendido pela razão. Não é possível prestar contas da fé dentro dos limites da razão somente, como quis Kant, da mesma forma que a razão não deve ser submetida aos limites da fé.⁶⁵⁴ Isso, no entanto, não tira o valor da fé também para a razão. A razão, assim como outras capacidades humanas, pode ser colocada a serviço dos mais variados fins. Uma instância externa à própria razão é necessária para que se possa julgar a validade moral desses fins. A própria fé, no entanto, também pode ser instrumentalizada - assim como o podem os sentimentos, os desejos e também os valores morais. Se a razão comunicativa é a solução adequada para o problema de uma razão estratégica, uma fé comunicativa é a resposta para sua instrumentalização. Apenas através do diálogo - e aqui incluímos o encontro entre fé e razão, o encontro entre fé e o encontro entre razões - é possível instaurar a nunca finalizada prática do discernimento, da qual falamos no capítulo anterior. É através dela que a distinção entre a ação orientada ao entendimento e ação orientada a fins frente a casos específicos da vida cotidiana, frente à religião e a organização social, se torna possível. Vimos que a argumentação, a troca de argumentos, é parte constitutiva do princípio profético do discernimento. A fé não anula essa capacidade humana. Ao contrário, é capaz de afirmar o valor social do uso da razão. Na próxima seção, exploramos a possibilidade de uma razão a serviço da emancipação social a partir da questão da desigualdade de gênero. A argumentação, se bem empregada, pode ser caminho para a inclusão e a libertação. Os princípios da rememoração, profecia e libertação nos levam a reivindicar esse uso devido da razão dentro dos limites das "coisas abaixo de nós".

4.2 A argumentação na esfera pública pode ser caminho para a inclusão

O uso das palavras revela relações de poder e de submissão.⁶⁵⁵ Os termos escolhidos, o direito de usá-los e a influência que são capazes de exercer evidenciam estruturas sociais

⁶⁵⁴ Ver BRAATEN, 2002 [1984], p. 45-46.

⁶⁵⁵ Esta seção é parte de um artigo publicado anteriormente em: JACOBSEN, Eneida. Argumentieren, Exkludieren? Zum habermasschen Öffentlichkeitsbegriff und seiner Kritik durch Iris Young. In: GMAINER-PRANZL, Franz; SCHMUTZHART, Ingrid; STEINPATZ, Anna (Hrsg.). *Verändern Gender Studies die Gesellschaft? Zum transformativen Potential eines interdisziplinären Diskurses*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014. p. 119-137.

que dispõem indivíduos e grupos entre si, regulando suas práticas e estabelecendo processos de formação de sua identidade. Para muitas famílias, ainda é um costume não problematizado que a genealogia esteja nominalmente centrada na figura paterna. A transmissão do sobrenome pelo ascendente masculino ilustra a intersecção entre linguagem, política e desigualdade de gênero, que tomamos aqui como foco. O sobrenome, majoritariamente transmitido pelo pai, é mais frequentemente usado em espaços de intercâmbio entre desconhecidos, na esfera pública, e não no espaço da casa e da família. Na esfera pública e, de modo geral, em espaços mistos de discussão, estudos empíricos documentam a tendência de que os homens falam em geral mais que as mulheres, por mais tempo e com mais frequência. As mulheres são mais vezes interrompidas e suas intervenções são mais frequentemente ignoradas.⁶⁵⁶ O nome do pai em contextos públicos é o signo de uma esfera pública patriarcal cujas ramificações pervadem os mais diversos âmbitos da discussão e resolução políticas, e cujas bases se assentam sobre práticas cotidianas e concepções que naturalizam diferenças e desigualdades entre os sexos. É, também, símbolo de uma razão corruptível, submetida a ditames sexistas e excludentes.

O diagnóstico de uma esfera pública patriarcal põe em xeque qualquer tentativa teórica de situar a legitimidade da política no processo comunicativo de uma sociedade sem atentar para as relações de gênero que o permeiam e moldam. Esse é o problema da teoria política de Habermas que, embora ofereça uma persuasiva reflexão acerca da potencialidade política da prática comunicativa cotidiana, não problematiza as relações de gênero que limitam essa prática. A crítica feminista à sua obra procura oferecer um corretivo a essa lacuna, ao mesmo tempo em que reconhece a teoria política de Habermas como uma das mais promissoras de nossa época. Johanna Meehan, em resposta à pergunta "por que feministas *deveriam* ler Habermas"⁶⁵⁷ com a qual ela introduz a coletânea de artigos *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, esclarece que uma ampla parte da pesquisa feminista problematiza relações de gênero tal como são politicamente construídas e impostas. A obra de Habermas mostra-se útil para aqueles engajados com esse tipo de estudo enquanto quadro teórico para a análise da estrutura moderna de vida e seu potencial emancipatório em

⁶⁵⁶ Ver 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. Segundo a autora, esse tipo de impedimento tem 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.

⁶⁵⁷ MEEHAN, Johanna. Introduction. In: MEEHAN, Johanna (Ed.). *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*. New York; London: Routledge, 1995. p. 1-20. à p. 1: "why feminists *should* read Habermas".

face da repressão política e da dominação econômica. Os estudos feministas, por seu turno, evidenciam que não apenas o sistema político e a economia, mas também relações de gênero,⁶⁵⁸ em um complexo entrelaçamento com esses sistemas, impõem limitações a uma vivência política entre iguais.

No Brasil, a Presidente da República Dilma Rousseff é conhecida pelo seu primeiro nome, como candidatos masculinos à Presidência também têm sido. Talvez fosse essa uma solução para o problema da supremacia do nome do pai na esfera pública, não fosse o fato de, na política do país, representantes homens serem em geral conhecidos pelo sobrenome. O tratamento diferenciado estende-se, de maneira menos equívoca, às expressões grosseiras utilizadas para deslegitimar a atuação política da presidente: termos como "feia" e "baranga", com os quais não com pouca frequência nos deparamos em comentários de internautas postados em sites de notícias e redes sociais, possuem uma forte conotação de gênero e são, enquanto tais, inéditos na tentativa de depreciação do trabalho de um presidente. A repercussão tanto positiva quanto negativa a respeito do modelito usado pela presidente em sua posse em janeiro de 2015 indica esse tipo de desrespeito com base em estereótipos de gênero. Jarid Arraes *argumenta* que esse tipo de atitude reflete "a ideia de que toda mulher deve se apresentar de forma desejável para os homens".⁶⁵⁹ Em uma coluna online no Jornal Folha de São Paulo, Gregorio Duvivier *argumenta* contra esse tipo de fenômeno sexista de maneira bem-humorada: "nunca vi ninguém dizendo que o Lula é feio", ele escreve, e "percebam que ele é gordinho, tem nariz adunco e orelhas de abano". O homem é xingado com outros nomes, ele continua, mas mesmo aí é muitas vezes a mulher que é atacada: "filho da puta, filho de rapariga, corno, chifrudo. [...] A maior ofensa que se pode fazer a um homem não é um ataque a ele, mas à mãe - filho da puta - ou à esposa - corno".⁶⁶⁰

⁶⁵⁸ O conceito de gênero é utilizado aqui para denotar o caráter histórico das desigualdades entre homens e mulheres. Joan Scott, em seu consagrado estudo sobre o uso da categoria, relata que o termo começou a ser empregado entre feministas que queriam ressaltar "the fundamentally social quality of distinctions based on sex", e assim rejeitar "the biological determinism implicit in the use of such terms as 'sex' or 'sexual difference'" (SCOTT, Joan W. *Gender: A Useful Category of Historical Analysis. The American Historical Review*, v. 91, n. 5, p. 1053-1075, dec. 1986, à p. 1054). Definições normativas acerca do "masculino" e do "feminino" revelam fontes culturais compartilhadas, processos intersubjetivos de formação da identidade, bem como a imposição e a internalização de papéis opressivos ou submissivos entre os sexos. O conceito abre um grande leque para discussão da teoria da ação comunicativa de Habermas e, mais especificamente, de sua teoria política.

⁶⁵⁹ Cf. ARRAES, Jarid. Minha avó é magra, fashion e perfeita. *Portal Forum*, 2015. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/questaodegenero/2015/01/02/minha-avo-e-magra-fashion-e-perfeita>>. Acesso em: 4 jan. 2015.

⁶⁶⁰ DUVIVIER, Gregorio. Xingamento. *Folha de São Paulo*. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/gregoriouduvivier/2014/01/1393513-xingamento.shtml>>. Acesso em: 07 jan. 2014.

Destaquei o verbo *argumentar* no parágrafo anterior para anunciar a ideia que gostaria de defender aqui. Apesar do caráter descontraído do texto de Duvivier que cito como exemplo, o autor faz uso de razões para defender a tese de que a vida sexual e a aparência física de uma pessoa não tornam o desempenho de suas funções políticas pior ou melhor, embora possam influenciar a opinião de eleitores. Minha intenção é mostrar como a prática argumentativa - a crítica, o debate, a reflexão - pode ser positiva na luta pela emancipação das mulheres. Defendo essa tese contra a constatação de Iris Young de que a racionalidade crítica tende a silenciar e excluir as mulheres de debates públicos. O problema de uma esfera pública patriarcal não é seu caráter (deficientemente) racional - embora argumentos possam, evidentemente, estar a serviço da opressão - mas sim a mentalidade, a estrutura social e práticas sexistas que a permeiam e que deslegitimam um argumento mesmo antes que seja pronunciado. Nesta seção, discuto a posição de Iris Young contra o ideal de debates públicos orientados por uma argumentação crítica, apresentando meu posicionamento em favor do uso da fala argumentativa na esfera pública. Ressalto que, ao contrário de ser um empecilho para a participação política de mulheres, é uma aliada em sua emancipação e superação de uma cultura patriarcal.

Vimos que, para Habermas, a fala argumentativa se ancora na prática comunicativa cotidiana, dizendo respeito à capacidade de apresentar razões que justifiquem a verdade, a validade ou a veracidade de, respectivamente, fenômenos, normas e vivências, de maneira a poderem ser rechaçadas ou aceitas pelos ouvintes. Dessa forma, "a 'força' de um argumento é medida, em um determinado contexto, pela validade das razões",⁶⁶¹ as quais são suscetíveis de crítica e de correção ou, por outro lado, de convencimento sem coação por parte dos agentes comunicativos. O que precisa ser avaliado é se a racionalidade comunicativa, conforme apresentada por Habermas, representa uma resposta apropriada frente ao desafio de legitimação de um processo democrático de governo. Poderia a racionalidade, ao contrário do esperado, operar como um mecanismo de exclusão de determinados grupos do intercâmbio comunicativo na esfera pública? O fato de a esfera pública ter sido historicamente dominada por homens brancos de classe média evoca a suspeita de que as práticas, o tipo de discurso e o modo de interação em geral reconhecidos como adequados em discussões públicas reflitam os ideais e aptidões desenvolvidas por esse seletivo grupo. As mulheres, então, historicamente relegadas à esfera da intimidade e da família, apenas adentrariam a esfera pública quando capazes de assumir os ideais de uma subjetividade política masculina. Essa questão é

⁶⁶¹ HABERMAS, 1981 (TKH I), p. 73: "Die 'Stärke' eines Arguments bemißt sich, in einem gegebenen Kontext, an der Triftigkeit der Gründe".

amplamente trabalhada por Iris Young, que defende uma democracia mais apta a incluir e valorizar diferenças culturais e de gênero. Ao descrever a objetividade e o confronto argumentativo como formas "masculinas" de comunicação, Young tende, ainda que seu posicionamento esteja baseado em pesquisas empíricas, a uma essencialização das diferenças de gênero. Recorrendo a alguns exemplos da mídia e da política no Brasil, sustento a tese de que o uso de argumentos, ao contrário de excludente, é essencial para a inclusão de mulheres na esfera pública. A desvalorização de pronunciamentos de mulheres na esfera pública possui outras fontes: ela não provém de um uso inapropriado da razão por parte das mulheres.

De acordo com Iris Young, no âmbito da teoria política, tende-se a negligenciar as diferenças sociais e culturais existentes entre os participantes da discussão democrática. Restringindo o conceito de discussão democrática à argumentação crítica, "[...] a maioria dos teóricos da democracia deliberativa supõe uma concepção de discussão carregada de viés cultural, o que tende a silenciar ou desvalorizar determinadas pessoas ou grupos".⁶⁶² Tende-se a supor que, não havendo um vínculo direto com o poder político e econômico – como é o caso da concepção habermasiana de esfera pública – uma igualdade de participação estaria assegurada. Young argumenta 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".⁶⁶³ Características sociais, econômicas, de gênero, étnicas e raciais: todas elas contribuem para determinar o lugar que as pessoas ocuparão na esfera pública; daí que um dos principais problemas das teorias deliberativas seria presumir a possibilidade de um processo deliberativo neutro, fundado em normas universais. Para Young, as normas que regulam a prática deliberativa – inclusive o conceito de razão que a orienta – estão culturalmente enraizadas. A teorização dessas normas também tem como arcabouço cultural o do homem branco ocidental. Este 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, observa Young. Ele é determinado por um caráter geral, desapaixonado e em linguagem literal; o que tende a silenciar grupos que se expressam de modos diferentes.

⁶⁶² 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 [1995]. p. 365-386. à p. 365. Ver também: YOUNG, Iris. *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

⁶⁶³ YOUNG, 2001, p. 370.

O discurso assertivo e confrontacional é mais valorizado aqui do que o discurso tentativo, exploratório ou conciliatório. Na maioria das situações reais de discussão, isto privilegia estilos masculinos de discurso em relação aos femininos. Uma literatura cada vez mais extensa pretende mostrar que meninas e mulheres falam menos em situações de discurso onde a firmeza e a competição de argumentos são valorizadas. Quando as mulheres chegam a falar nessas situações, tendem a dar informação e a fazer perguntas mais do que a afirmar suas opiniões ou iniciar controvérsia. Em muitas situações formais os brancos de classe média que tiveram acesso à educação agem como se tivessem um direito de falar e como se suas palavras fossem carregadas de autoridade, enquanto os locutores de outros grupos sentem-se intimidados pelos requisitos da argumentação e pela formalidade das regras do procedimento parlamentar. Portanto, deixam de falar, ou falam de um modo que aqueles em posição de dominância consideram 'perturbador'. Normas de assertividade e combatividade e a obrigação de falar de acordo com as regras da disputa são poderosos silenciadores ou avaliadores de discurso em diversas situações reais de discurso num contexto de grupos cultural e socialmente diferenciados.⁶⁶⁴

A objetividade, a neutralidade, assim como a exposição e a contraposição de argumentos requeridos em contextos formais de discussão política desvalorizam, segundo Iris Young, estilos mais femininos de comunicação. Características tradicionalmente vistas como "femininas" com base em uma diferenciação de gênero tão amplamente denunciada pela teoria feminista como uma construção social a ser questionada são agora apresentadas como indubitáveis dados empíricos: as mulheres em geral não afirmam suas opiniões, falam menos, não iniciam controvérsias e possuem discursos mais conciliatórios que assertivos. Um dos desafios que se colocam a pesquisas empíricas está em identificar o que pode ser aceito como fato constante e dificilmente alterável; o que deve ser criticado como construção social injusta em relação a certos grupos sociais; e o que representa um potencial de transformação em meio à ordem existente. Da mesma forma que os dados citados por Young podem ser facilmente confirmados empiricamente, também é evidente a crescente participação de mulheres em contextos públicos de discussão política e sua luta para ampliar essa participação. Se, como afirma Young, as mulheres em geral possuem um tipo de discurso que não é valorizado na esfera pública, estariam elas, ao participarem de espaços de debate político, abrindo mão do direito de adentrarem a esfera pública como "mulheres" e submetendo-se a um tipo de subjetividade masculina? Ou seria mais acertado e mesmo produtivo para o movimento feminista afirmar que o uso da razão, a exposição e contraposição de argumentos, as falas tanto assertiva quanto conciliatória constituem capacidades humanas que podem - e têm sido - desenvolvidas tanto por homens quanto por mulheres?⁶⁶⁵

⁶⁶⁴ YOUNG, 2001, p. 371-372.

⁶⁶⁵ Essas perguntas refletem o debate entre os assim chamados "feminismo da igualdade" e "feminismo da diferença". Embora reconheça a importância de se respeitar e valorizar as diferenças entre pessoas, não penso que a noção de diferença necessite estar baseada na categoria de gênero. Quanto mais o ser humano for livre

Michelle Thomé, em uma pesquisa sobre as estratégias de comunicação usadas por homens e mulheres em programas radiofônicos de debate,⁶⁶⁶ contrapõe diversas pesquisas (em sua maioria oriundas do contexto norte-americano) que afirmam a dificuldade de mulheres expressarem discordância, que mulheres sejam mais refinadas e polidas em seu discurso, que elas façam mais uso de verbos no futuro do pretérito (eu diria, gostaria, poderia), entre outros, à constatação de que, nos programas analisados, as mulheres se mostraram à vontade para discordar de opiniões expressas por outros participantes e para defender suas próprias opiniões: "mulheres e homens tiveram argumentações lógicas e demonstraram os sentimentos de uma maneira comedida".⁶⁶⁷ Há contextos em que a manifestação de emoções (raiva, tristeza, pesar, etc.) são esperados e mesmo incentivados pela mídia. Este, no entanto, não é o caso em programas de debate entre especialistas em determinado assunto. Em tais contextos, a formalidade e a exposição de dados e argumentos são utilizadas como estratégias de comunicação para a análise de alguma questão desde diferentes pontos de vista. Apesar da permanência de certas diferenças entre os gêneros observadas por Thomé em sua pesquisa (por exemplo, as mulheres foram interrompidas com maior frequência e os homens falaram por mais tempo que as mulheres), de maneira geral, tanto mulheres quanto homens foram insistentes na exposição de suas opiniões e não se mostraram intimidados pelo contexto de disputa, de exposição e contraposição de argumentos.

Que o problema da exclusão das mulheres da esfera pública não seja oriundo da desvalorização de determinados tipos de discurso é evidenciado pelo fato de que muitas mulheres ainda tenham seu discurso ignorado ou ridicularizado como emotivo e arbitrário mesmo quando as regras de um discurso formal são observadas. Para citar um exemplo: em sessão na Câmara dos Deputados do Brasil em dezembro de 2013, Manuela D'Ávila, líder da bancada de um dos partidos que compõem a Câmara, endereça em sua fala o problema da corrupção no Estado de São Paulo, afirmando ser uma questão que preocupa a todos os brasileiros. Um deputado de São Paulo, em resposta, ironiza que "o coração tem razões que a própria razão desconhece", insinuando que a intervenção da deputada D'Ávila teria sido feita por motivações pessoais, interesses determinadas por sentimentos, e não por convicções políticas e de maneira racional. Mesmo expressando-se de acordo com as normas de

para desenvolver diferenças, tanto menos estará cerceado por construções e restrições de gênero. Nesse sentido, vejo-me mais próxima do assim chamado "feminismo da igualdade".

⁶⁶⁶ THOMÉ, Michelle. *Jogos de poder: as estratégias de comunicação de mulheres e homens no rádio*. Mestrado em Sociologia. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Paraná, 2008. A pesquisadora analisou programas de debate transmitidos pela Rádio CBN Curitiba (Central Brasileira de Notícias) em 2007.

⁶⁶⁷ THOMÉ, 2008, p. 164.

formalidade esperadas em tal contexto, sua fala é desvalorizada como sentimental e parcial - fato que rapidamente ganhou grande repercussão nas redes sociais, denunciando-se o caráter machista da fala do deputado. No mesmo dia, D'Ávila se pronuncia na Câmara sobre o ocorrido, posicionando-se contra o machismo e em favor de uma cultura política capaz de debater e oferecer respostas a questões urgentes como a corrupção.

Presidente Inocêncio, eu não falo aqui porque me sinto ofendida. Aliás, me sinto ofendida como milhares de mulheres brasileiras que são ofendidas cotidianamente por essa cultura machista. Falo porque não podemos tolerar mais que a Câmara dos Deputados, que o Congresso Nacional conviva com essa cultura de quem não sabe debater política, de quem não tem respostas para dar ao povo sobre o verdadeiro esquema de corrupção; porque o Estado de São Paulo tem que responder ao povo e, por não ter respostas, vai pelo caminho fácil da violência do machismo contra as mulheres, da violência subjetiva, das falas entre linhas. Ora, como eu disse na Comissão de Constituição e Justiça, a minha vida privada, embora não seja assunto público, não é promíscua como são promíscuas as relações que estão sendo investigadas no Estado de São Paulo.⁶⁶⁸

O apelo para se aprender a "debater política", a usar argumentos em vez de "violência subjetiva" e "falas entre linhas" é útil na luta pela emancipação das mulheres porque exige maior imparcialidade: argumentos devem ser analisados independentemente de quem os profere. Young, a partir de sua análise, sugere uma ampliação da ideia de discurso com vistas a uma "democracia comunicativa" que confira igual valor a qualquer forma de interação comunicativa, como a saudação, a retórica e a narração.⁶⁶⁹ Ora, se nem o discurso racional de mulheres é muitas vezes aceito, um discurso narrativo e retórico tampouco o seria. O problema a ser superado em uma esfera patriarcal não está nos tipos de discursos aceitos, mas na visão desqualificadora de determinados grupos. A inclusão de diferentes formas de discurso é solução apenas aparente se uma visão sexista de pessoa não é drasticamente transformada. Para essa transformação - que inclui o questionamento de sentimentos e convicções pessoais - o diálogo crítico mostra-se como uma via promissora.

Como leitoras, as mulheres aprenderam o "uso público da razão" e, não obstante, foram excluídas da esfera pública.⁶⁷⁰ Essa observação de Marie Fleming a respeito da formação da esfera pública política também se aplica a nosso tempo: as mulheres são capazes de discussão crítica tanto quanto os homens e, mesmo assim, há casos em que seus argumentos são ignorados ou desvalorizados pelo simples fato de terem sido proferidos por

⁶⁶⁸ Um vídeo de sua fala encontra-se disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=ndTuMk4n044>>. Acesso em: 08 jan. 2014.

⁶⁶⁹ YOUNG, 2001, p. 380-385.

⁶⁷⁰ FLEMING, Marie. Women and the "Public Use of Reason". In: MEEHAN, Johanna (Ed.). *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*. New York; London: Routledge, 1995. p. 117-138. à p. 128.

uma mulher. São desqualificados não por convicções construídas através do diálogo crítico, tampouco pela constatação objetiva de alguma incapacidade inerente a seu sexo, mas devido a restrições culturais nem sempre explicitadas, tradições, experiências individuais... Digamos, portanto, que formas não-verbais de comunicação fossem explicitamente incluídas no processo de formação da vontade política - isso ainda não asseguraria que as emoções expressas por mulheres teriam igual valor às emoções expressas por homens. A inclusão de sentimentos, por si, não representa uma solução para o problema da desigualdade de gênero na esfera pública. Ademais, o que tornaria possível arbitrar entre sentimentos divergentes? Como decidir entre o mal-estar oriundo, por exemplo, da homofobia e aquele oriundo da homossexualidade? Mesmo sobre sentimentos é possível e importante conversar de maneira crítica, investigar como foram formados e que interesses ajudam a perpetuar. A comunicação verbal apresenta-se como um recurso necessário para trazer as vias subliminares do machismo à tona, expô-las à avaliação crítica e à revisão por meio de razões. Nessa linha escreve Seyla Benhabib em resposta a Young: "é apenas no decorrer da conversação moral que podemos descobrir esses pontos de contenção sobre nossas identidades, interesses, concepções do bem e de gosto que podem não levar a um acordo".⁶⁷¹

A explicitação das diferenças com vistas, por exemplo, ao desenvolvimento de políticas especiais para a inclusão social de determinados grupos, ou mesmo a identificação de divergências sobre os quais um acordo não parece possível são possibilitadas através do diálogo na esfera pública. Por meio da linguagem verbal, não apenas ideias mas também sentimentos podem ser trazidos para a avaliação pública e, se considerado apropriado, submetidos à tentativa de sua reformulação no contexto em que são formados e reproduzidos culturalmente. Essa é a proposta de Hilan Bensusan a respeito de uma política dos desejos. Há uma colonização dos desejos - não desejamos o que queremos desejar. Há padrões que formam e moldam nossos instintos, os quais precisam ser vistos em conexão com consequências nefastas como a violência de gênero. O que leva, por exemplo, um estupro a acontecer? Não basta problematizar o ato em si, mas também os desejos que fazem com que ele aconteça. Ao mesmo tempo, insiste Bensusan, é preciso criar condições para que outros desejos possam ser ensejados: "a politização é uma maneira de provocar mudanças na ecologia dos desejos. A politização que os feminismos promovem pertence a esse âmbito

⁶⁷¹ BENHABIB, Seyla. In *Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self. New German Critique*, n. 62, p. 173-189, 1994, à p. 181: "It is only in the course of the moral conversation that we can discover those points of contention about our identities, interests, conceptions of the good and the like which may not lead to agreement".

ecológico: eles tratam de alterar as práticas, transformar as inclinações emocionais e problematizar as fronteiras do que é aceitável".⁶⁷²

Não obstante, é possível pensar em casos em que pessoas não sejam capazes de, não estejam dispostas a ou, por diversos motivos, não estejam interessadas em participar de debates na esfera pública para a discussão de suas próprias demandas e de outros grupos da sociedade. Isso representa um problema em democracias de massa, pois, enquanto forma consentida de dominação, a democracia pretende-se baseada na anuência da comunidade política. Quanto menos pessoas integram o processo de formação da vontade política, tanto menos democrática é a forma de governo dela oriunda. Em resposta a esse problema, Habermas entende como necessárias, como visto, a produção de pressupostos motivacionais e a preservação da solidariedade democrática que fazem com que cidadãos se compreendam como co-legisladores e exerçam seus direitos de comunicação e participação, tentando não apenas seus próprios interesses, mas igualmente o bem comum. As pessoas mais diretamente afetadas pelos problemas a serem elaborados pelo sistema político são aquelas cujas vozes deveriam estar mais manifestas na esfera pública. Em *A inclusão do outro*, Habermas considera o mérito democrático de as próprias mulheres articularem suas reivindicações:

Os direitos subjetivos, cuja tarefa é garantir às mulheres um delineamento autônomo e privado para suas próprias vidas, não podem ser formulados de modo adequado sem que os próprios envolvidos articulem e fundamentem em discussões públicas os aspectos considerados relevantes para o tratamento igual ou desigual em casos típicos. Só se pode assegurar a autonomia privada de cidadãos em igualdade de direito quando isso se dá em conjunto com a ativação de sua autonomia cidadã no âmbito do Estado.⁶⁷³

Para que as pessoas afetadas pelos problemas que demandam resolução política possam efetivamente integrar o processo comunicativo em uma sociedade, é imprescindível que também expressões e interações linguísticas que não ocorram na forma do debate racional encontrem eco na esfera pública. Quanto a isso Habermas e Young encontram-se de acordo. A fome, a violência e a discriminação são inicialmente experienciadas de maneira muito pessoal, e a linguagem verbal é limitada para sua descrição exata e para a avaliação moral desse tipo de experiência. Por isso Habermas vê que linguagens artísticas capazes de dar

⁶⁷² BENSUSAN, Hilan. Observações sobre a política dos desejos: tentando pensar ao largo dos instintos compulsórios. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 445-479, 2006. p. 476.

⁶⁷³ HABERMAS, 1996 (EA), p. 305: "Die subjektiven Rechte, die Frauen eine privatautonome Lebensgestaltung gewährleisten sollen, können gar nicht angemessen formuliert werden, wenn nicht zuvor die Betroffenen selbst in öffentlichen Diskussionen die jeweils relevanten Hinsichten für die Gleich- und Ungleichbehandlung typischer Fälle artikulieren und begründen. Die private Autonomie gleichberechtigter Bürger kann nur im Gleichschritt mit der Aktivierung ihrer staatsbürgerlichen Autonomie gesichert werden".

expressão ao sofrimento refletido em experiências pessoais de vida são importantes para a constituição de uma esfera pública política. Afirmar que a esfera pública precisa ser porosa a diferentes formas de linguagem não retira, no entanto, a importância do debate racional para a discussão das experiências e demandas por elas expressas. Caso as próprias pessoas afetadas não sejam capazes de expressar suas necessidades, um trabalho cooperativo de "tradução" na esfera pública torna-se imprescindível. Dessa maneira, é possibilitado que formas diversas de expressão adentrem a esfera pública e sejam discutidas por um número maior de pessoas através de uma linguagem acessível e, ao mesmo tempo, argumentativa.

O processo comunicativo disposto de acordo com regras de argumentação e orientado ao entendimento genuíno mostra-se como possivelmente a forma mais viável para a negociação de conflitos sociais. Do fato de o machismo ser em grande parte perpetuado através de práticas não expostas à crítica deriva que quanto mais as discussões estiverem orientadas por regras formais de argumentação, tanto menos as pessoas e seus argumentos serão desvalorizados por motivos de gênero ou grupo social. Embora se trate em grande medida de um ideal normativo, a partir dele é possível avaliar a legitimidade democrática de processos comunicativos tais como ocorrem nas atuais sociedades de massa. Há um potencial emancipativo inscrito na prática comunicativa, e disso o próprio movimento feminista nos dá testemunho. Situada historicamente, a razão somente é possível dentro dos limites de nossas experiências e visões de mundo partilhadas; mas é também através da razão que esses limites podem ser trazidos à consciência e tematizados criticamente.

A respeito da possibilidade do empreendimento democrático através da argumentação travada na esfera pública, a abordagem de Iris Young alerta-nos sobre os limites que diferenças de gênero têm imposto, bem como sobre a necessidade de uma constante avaliação crítica no que tange ao processo de formação da opinião pública no interior de uma sociedade. Faz-se necessário questionar até que ponto o processo social de discussão política reflete uma interação legitimamente democrática – e não simplesmente uma justificação para a propagação da dominação dos grupos dominantes. A teoria política de Habermas falha ao não dedicar suficiente atenção à categoria de gênero e às limitações de gênero impostas à igualdade na política. Embora Habermas identifique as condições procedimentais adequadas para tomadas de decisões consensuais, ele não considera o que seria necessário para instituir tais condições frente ao desafio, entre outros, da desigualdade de gênero. Críticas feministas como a de Young ajudam a superar essa lacuna.

A abordagem oferecida por Young, no entanto, abre caminho para uma leitura essencialista de gênero. Em meu entendimento, o fato de mulheres falarem menos em espaços públicos, serem interrompidas com mais frequência e terem suas falas muitas vezes deslegitimadas com base em seu sexo não está relacionado à desvalorização de estilos de comunicação que as mulheres possam, eventualmente, preferir e julgar mais adequados para discussões públicas. As mulheres são perfeitamente capazes de adentrarem debates políticos e, não obstante, esse fato em si é insuficiente para a equidade política na esfera pública. Essa dificuldade - expressão de estruturas sociais, tradições e concepções sexistas - deve ser trazida a debate, exigindo-se razões, questionando-se padrões. O uso público da razão pode ser visto, então, como uma ferramenta indispensável para o movimento feminista e para a construção de uma ordem política mais igualitária na qual diferenças possam ser acolhidas com base em um direito universal à diversidade, independentemente de traços naturais dados pelo sexo. Quanto mais diferenças estiverem baseadas no gênero, tanto menos liberdade e igualdade haverá em uma sociedade. Paradoxalmente, quanto mais diversidade existir independentemente do sexo e padronizações culturais, tanto mais acolhedora e democrática essa sociedade será.

4.3 Teologia na esfera pública nem sempre é destrutiva

Afirmamos a importância da razão na articulação da vida política desde uma perspectiva teológica e, em seguida, aprofundamos o tema do potencial emancipativo da racionalidade e da argumentação na esfera pública a partir do tema da desigualdade de gênero. Enquanto a importância da argumentação racional para a vida política parece estar assentada, pode o mesmo ser afirmado a respeito da presença de vozes religiosas na esfera pública? O discurso religioso, como visto, não se apresenta em oposição com um discurso racional, embora tenha suas peculiaridades. Em sociedades democráticas de nosso tempo, grupos religiosos têm sido capazes de expor incisivamente suas posições e demandas. Isso, no entanto, não assegura o 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 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.⁶⁷⁴

⁶⁷⁴ BURITY, Joanildo A. Religião, política e cultura. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, ano 20, n. 2, p. 83-113, 2008. p. 84.

As polêmicas nos últimos anos no Brasil em torno de questões como o aborto e a união civil entre homossexuais servem como exemplos desse estreitamento dialógico: o arbitrário "não" de igrejas e líderes evangélicos e católicos sobre esses temas não deixa espaço para uma discussão profícua, seja dentro das próprias igrejas, seja para além delas. Questões fundamentais acerca do futuro do país ficam praticamente em pé de igualdade com questões relacionadas a comportamentos morais pessoais. Leonardo Boff nos lembra que esse fenômeno pode esconder uma manipulação político-partidária através da mídia: faz-se uso de temas que afetam a população emocionalmente para que a oposição possa se escusar da tarefa de trazer alternativas reais para o debate.⁶⁷⁵ A constatação dessa instrumentalização do discurso religioso de modo algum isenta igrejas e religiões da responsabilidade no que se refere a seus posicionamentos, mas, mais importante, mostra que afirmações baseadas na mera oposição – sem que haja a intenção de ouvir e dialogar com posições diferentes – podem facilmente ser manipuladas em favor de um agir estratégico que visa apenas alcançar o consentimento da maioria, não importando o diálogo, mas tão somente o adesão. Como escreve Oneide Bobsin, as religiões sofrem desta ambiguidade: "matam e fazem viver", motivo pelo qual elas precisam ser constantemente questionadas por meio do diálogo entre diferentes, a fim de que sua atuação não desande na promoção de injustiça e da intolerância.⁶⁷⁶

No diálogo com os que criticam a presença de vozes religiosas, as religiões podem aprender sobre o que tem sido julgado como inadequado em sua atuação pública. Ao mesmo tempo, no entanto, há que ser corrigidas generalizações que apresentam todo discurso religioso como dogmático e fechado ao diálogo. Das próprias religiões e da teologia provêm fontes reflexivas para o diálogo e o respeito à diversidade, fontes que contribuem para a articulação pacífica e inclusiva da vida em sociedade. Nesta seção, ocupamo-nos com a crítica à presença das religiões na esfera pública conforme formulada por representantes do liberalismo político como Richard Rorty, assim como com a crítica à presença da própria teologia na esfera pública, representada aqui por Marilena Chauí.

A crítica à presença de vozes religiosas na esfera pública é representada por autores das mais diversas tradições de pensamento. Desde uma perspectiva republicana de política e por meio de uma separação clara entre público e privado, Hannah Arendt afirma que o

⁶⁷⁵ BOFF, Leonardo. Leonardo Boff critica polêmica sobre aborto (Por Luciana Cristo). *Paraná Online*. Disponível em: <<http://www.parana-online.com.br/editoria/politica/news/485115/?noticia=LEONARDO+BOFF+RITICA+POLEMICA+SOBRE+ABORTO>>. Acesso em: 12 dez. 2014

⁶⁷⁶ BOBSIN, 2002, p. 34.

cristianismo não pertence ao espaço público. Para a autora, quando uma boa obra se torna conhecida, ela perde seu caráter de boa obra, podendo ter sido realizada por outros motivos que não o simples amor à bondade.⁶⁷⁷ Desde uma perspectiva liberal de política, autores como John Rawls, Bruce Ackerman e Richard Rorty defendem que, uma vez que um processo político neutro não pode privilegiar credos religiosos, ideais de vida e concepções de bem particulares - embora deva possibilitar que os cidadãos persigam seus diferentes planos de vida - é importante que assuntos religiosos sejam restringidos do diálogo público. Para Rawls, por meio do uso público da razão, que independe de concepções particulares a respeito da boa vida e tem como objeto o bem público e as questões de justiça fundamentais, torna-se possível alcançar um consenso sobreposto (*overlapping consensus*) passível de ser aceito por todos independentemente de suas doutrinas abrangentes (*comprehensive doctrines*).⁶⁷⁸ Para Ackerman, o princípio de "restrição conversacional" (*conversational restraint*), de acordo com o qual grupos que não compartilham as mesmas concepções morais deveriam restringir a conversação a respeito de suas divergências, é necessário para que o diálogo público possa centrar-se em questões de justiça. O autor escreve:

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.⁶⁷⁹

Richard Rorty, de modo similar, defende que a pessoa religiosa tem o direito de preservar suas crenças desde que não sejam trazidas a público em espaços comuns de

⁶⁷⁷ Cf. ARENDT, 2005, p. 85. Para uma comparação entre os modelos republicano (Arendt), liberal (Ackerman) e discursivo (Habermas) de esfera pública, ver: 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.

⁶⁷⁸ RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996. Para Rawls, a razão é pública em três sentidos: a) como a razão do público, isto é, dos cidadãos que compartilham uma condição de igual cidadania; b) tendo como objeto o bem público e questões de justiça fundamental; c) e possuindo uma natureza e conteúdos públicos no sentido de ancorados em ideais e princípios gerais presentes na concepção de justiça política de uma sociedade. RAWLS, 1996, p. 212-213. Luiz Bernardo L. Araújo resalta a possibilidade de se interpretar o conceito de razão pública como aberto ao uso de valores religiosos em discussões públicas. O que se espera é que, em algum momento, sejam encontradas razões políticas que correspondam àquelas defendidas desde uma doutrina abrangente. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. John Rawls e a visão inclusiva da razão pública. *Dissertatio*, Pelotas, n. 34, p. 91-105, 2011.

⁶⁷⁹ 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". Ver também: ACKERMAN, Bruce. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980.

discussão política. Para Rorty, "a razão principal para que a religião precise ser privatizada é que, na discussão política com aqueles fora da comunidade religiosa relevante, ela é uma obsturadora da conversação" (*conversation-stopper*).⁶⁸⁰ O autor refere-se àquele tipo de asserção frente a qual outras pessoas não têm resposta porque as bases morais sobre as quais ela está baseada não são compartilhadas por todos. O que concluir de tal perspectiva? Vale apenas aquilo que todos, previamente ao diálogo público, reconhecem como uma base comum? Se a diversidade é vista como um empecilho para o diálogo, então não se trata propriamente de diálogo, mas sim de um monólogo. Afirma-se, nessa perspectiva de neutralidade do Estado, que a pessoa tem o direito de cultivar todas as convicções religiosas que quiser desde que estas permaneçam irrelevantes frente às questões mais relevantes da vida em sociedade, como a justiça social, a guerra, a ecologia e serviços sociais. A pessoa crente é solicitada a negar sua própria identidade, omitindo os aspectos religiosos de sua orientação moral. Implícito está a presunção de que um Estado liberal pode prescindir de fontes culturais e linguísticas particulares para articular seus princípios normativos de liberdade e direitos. Ora, argumentos não são possíveis em um vácuo, em um espaço de argumentação pretenciosamente afirmado como neutro. Toda fala é fala a partir de um lugar, independentemente se se trata de um discurso religioso, filosófico, científico, secular. Apenas por meio da aceitação da multiplicidade de vozes da sociedade à esfera pública é possível que as concepções divergentes sejam adequadamente negociadas com vistas a resoluções orientadas ao bem comum. A diversidade, também a diversidade religiosa, é o que mantém esse processo como verdadeiramente democrático.

A dificuldade evocada por essa perspectiva está na necessidade de lidar com o reacionarismo e intolerância de muitas manifestações religiosas na esfera pública. Parece ser mais fácil simplesmente prescrever - por mais irrealista que tal tentativa seja - a remoção de qualquer resquício religioso da esfera pública. O erro, aqui, consiste em pressupor que sem religiões a sociedade se veria livre do fundamentalismo e da intolerância, como se a linha que separa expressões como o conservadorismo e a inovação política fosse a mesma que separa o religioso do secular. Estaria a solução, então, em prescrever a exclusão de qualquer manifestação reacionária ou que simplesmente não se mostre aberta ao diálogo e à busca de soluções comuns? Novamente, tratar-se-ia de uma resposta irrealista e, acima de tudo, inapropriada para uma concepção de democracia inclusiva. Certamente, o funcionamento de

⁶⁸⁰ RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin, 1999. p. 171: "the main reason religion needs to be privatized is that, in political discussion with those outside the relevant religious community, it is a conversation-stopper".

um regime democrático de governo requer dispositivos que inibam a intolerância e a violência. Não obstante, a inclusão da diversidade de vozes na esfera pública requer, por assim dizer, certa tolerância para com o intolerante.

Mark S. Cladis nos oferece uma resposta nesse sentido ao afirmar, contra Rorty, que uma interpretação por demais ampla da categoria de "discurso de ódio" tem a desvantagem de empregar também aqueles que, como Cladis, acham, por exemplo, a então invasão do Iraque odiosa. Em referência ao tema da homossexualidade, Cladis escreve que "é precisamente em questões como casamento entre pessoas do mesmo sexo que nós devemos ouvir todos os argumentos em público, de modo que aqueles entre nós que apoiam o casamento do mesmo sexo possam defendê-lo de modo significativo e envolver aqueles que se opõem a nossa visão".⁶⁸¹ O próprio autor, ciente do crescente conservadorismo político em seu país, os Estados Unidos, propõe um modelo progressivo de democracia espiritual, que ele define como alimentada por fontes culturais e religiosas que honram a diversidade e instruem para a solidariedade. Esse modelo, no entanto, é visto como parte de um modelo mais amplo, que ele denomina "paisagem pública com topografia variada", onde "todas as vozes são bem vindas",⁶⁸² inclusive aquelas com as quais não concordamos.

Contra o conservadorismo e intolerância das religiões, há que se considerar a teologia entre os remédios a que se pode recorrer. Em um contexto de crescente aparição pública de igrejas através de seus líderes e pregadores, o que falta não é religião, mas sim teologia. Tendo em vista a natureza ecumênica e reflexiva da teologia, amplamente aberta ao diálogo com outras ciências e grupos da sociedade, a teologia pode contribuir para um envolvimento mais qualificado, reflexivo e dialógico de vozes religiosas na esfera pública. Rudolf von Sinner aponta que o reconhecimento da Teologia pelo Ministério da Educação constitui um fenômeno importante para "uma mediação mais abrangente entre o clero das igrejas e a sociedade mais ampla" do que aquela propiciada pela formação em seminários dirigidos por igrejas. "Ao insistir em uma reflexão racional, comunicável e pluralista, essa formação força os estudantes a se envolver com colegas de outras tradições e com posições diferentes, rompendo a homogeneidade típica de gueto que eles tendem a vivenciar em sua própria igreja". Não se trata, o autor admite, de uma garantia para soluções duradouras,

⁶⁸¹ CLADIS, Mark S. *Public Vision, Private Lives: Rousseau, Religion, and 21st-Century Democracy*. New York: Columbia University, 2003. p. xlvii: "In my view, it is precisely on issues such as same-sex marriage that we should hear all the arguments in public so that those of us who support same-sex marriage can champion it meaningfully and engage those who oppose our view".

⁶⁸² CLADIS, 2003, p. xlix: "public landscape as varied topography"; "all voices are welcome".

embora certamente seja um "espaço promissor" para que "concepções alternativas sobre as igrejas, sua tarefa e atividade na esfera pública" possam ser testadas.⁶⁸³

A presença da teologia na esfera pública, no entanto, tampouco é uma proposição livre de controvérsias. Consideramos aqui a crítica formulada por Marilena Chauí a respeito da incompatibilidade entre teologia e política. Para a autora, o retorno dos fundamentalismos religiosos na contemporaneidade apresenta riscos de imensas proporções. Devido ao alargamento do espaço privado e ao estreitamento do público, existe a chance de ser dada novamente à religião a função da coesão social, Chauí observa, e, historicamente, sabe-se dos efeitos desastrosos desse tipo de ordenamento religioso, como as lutas sangrentas em torno do poder. Para a autora, a impossibilidade de uma articulação sadia entre teologia e política deriva do fato de as religiões não serem capazes de lidar adequadamente com o diferente. Compreendendo-se como as únicas detentoras de uma verdade revelada, eterna e absoluta, não há razão para o trabalho dos conflitos e das diferenças. O Outro é simplesmente visto como o herege, o ímpio, o falso e o impuro. A rivalidade com que cada religião vê a filosofia, a ciência e as outras religiões é uma forma de oposição incapaz de ser expressa no espaço público do político porque rejeita o debate, o confronto e a transformação recíproca.⁶⁸⁴ Por isso, "sob os efeitos do retorno do teológico-político", vemo-nos, segundo Chauí, diante do "risco do fim do político".⁶⁸⁵ A noção de "teológico-político" diz respeito, de acordo com a autora, à interpretação religiosa da ação política. Dois fenômenos marcam, para ela, a política contemporânea: "de um lado, a despolitização da sociedade, de outro, o ressurgimento do fundamentalismo religioso não apenas como experiência pessoal, mas como interpretação da ação política – ou seja, o retorno da teologia política".⁶⁸⁶

Ainda que as grandes religiões monoteístas baseiem-se em verdades reveladas, a correta interpretação de seus escritos sagrados é motivo de disputa e de guerras, continua Chauí. É em meio a essas disputas que surge a figura do teólogo, que não pretende especular sobre Deus e o mundo, mas sim interpretar o poder de Deus, impondo sua interpretação aos fiéis. Chauí acredita que a única coisa que inquieta um teólogo é ter a autoridade de sua interpretação contestada; ao que ela conclui:

⁶⁸³ SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007b. p. 63.

⁶⁸⁴ CHAUI, Marilena. O retorno do teológico-político. In: CARDOSO, Sérgio (Org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 93-133. esp. 111-112.

⁶⁸⁵ CHAUI, 2004, p. 112.

⁶⁸⁶ CHAUI, 2004, p. 110.

A teologia, portanto, é um sistema de imagens com pretensão ao conceito, com o escopo de obter, por um lado, o reconhecimento da autoridade do teólogo (e não da verdade intrínseca de sua interpretação) e, por outro, a submissão dos que o escutam, tanto maior se for conseguida por consentimento interior. O teólogo visa à obtenção do desejo de obedecer e de servir. Eis por que toda teologia é danosa, porque teologia política. Inútil para a fé – pois esta se reduz a conteúdos muito simples e a poucos preceitos de justiça e caridade –, perigosa para a razão livre – que opera segundo sua necessidade interna autônoma –, a teologia é danosa para a política porque impossibilita o trabalho dos conflitos sociais em vista da paz, da segurança e da liberdade dos cidadãos.⁶⁸⁷

O modo como Chauí aborda a danosidade de uma teologia política não faz jus aos desdobramentos ocorridos no âmbito da disciplina no último século ou, tampouco, à possibilidade de um pensamento pós-metafísico aberto a possíveis contribuições da religião. A abertura da teologia a temas, princípios e teorias que ultrapassam o cristianismo pode ser observada especialmente desde a ascensão do pensamento moderno. Como sintetiza Fiorenza, princípios críticos do Iluminismo foram assimilados pela religião e pela teologia, levando a que concepções de fé a) afastassem-se progressivamente de visões cosmológicas de mundo: teólogos como Ritschl, Bultmann e Niebuhr buscaram desenvolver sua teologia sem recorrer a uma ordem cosmológica eterna; b) fundassem-se cada vez mais no convencimento pessoal e não na autoridade: da autoridade da fé, passa-se a uma preocupação com o sujeito, o qual é percebido como inserido na particularidade de uma determinada tradição de fé que, embora particular, expressa preocupações universais; e c) tivessem seu conteúdo desdobrado em princípios éticos: sistemas simbólicos passam a ser cada vez mais fundamentados em uma perspectiva ética com vistas a ideais de paz e de justiça social.⁶⁸⁸ Também Habermas observa que, desde a Reforma e o Iluminismo, a consciência religiosa tem passado por um processo de modernização, aprendendo a aceitar o fato do pluralismo, da emergência da ciência moderna e da preferência por razões seculares na arena política. O trabalho árduo de auto-reflexão hermenêutica tem sido especialmente desenvolvido pela teologia e pela filosofia da religião à medida que procedem de modo apologético para explicar a razoabilidade da fé. Habermas assinala, no entanto, que serão as práticas das comunidades religiosas que dirão se esse processo reflexivo e de aprendizado mútuo foi efetivamente assimilado. Se ao final da tradução de conteúdos religiosos a "fé modernizada" ainda permanece "fé verdadeira" apenas participantes e suas organizações religiosas podem decidir.⁶⁸⁹

Uma teologia sadia - para usar uma terminologia oposta à de Chauí, de uma teologia danosa - para a vida política, capaz de contribuir para o trabalho dos conflitos sociais, para a

⁶⁸⁷ CHAUI, 2004, p. 119.

⁶⁸⁸ Cf. FIORENZA, 1989, p. 126-129.

⁶⁸⁹ Cf. HABERMAS, 2005b [NR], p. 119-154.

articulação dialógica da convivência humana, enfim, para uma vivência política genuína não constitui, por si só, solução definitiva para o problema do "estreitamento de canais comunicativos" pelas igrejas e religiões, mas ela é parte da solução. Cabe a tal teologia ajudar as religiões a manter viva a memória acerca dos motivos profundos de solidariedade e compaixão que se encontram em sua base, ajudando-as a articular de maneira criativa, profética e discernidora seus potenciais libertadores frente a desafios específicos. A Igreja cristã, especificamente, a partir de sua identidade fundada na memória, na narrativa e na solidariedade, para retomar conceitos de Metz, se vê desafiada a alcançar relevância na história e na sociedade. Entre outros, ela o faz à medida que ajuda a expandir os esforços comunicativos do mundo da vida, a conduzir para a esfera pública questões relevantes inicialmente interpretadas por meio de linguagem religiosa, e a traduzir temas religiosos para uma linguagem acessível e uma argumentação aberta, explicitando sua relevância para a vida social como um todo. Como escreve Metz, tendo extraído de sua reserva escatológica a força crítica necessária frente a todo sistema totalitário de domínio e a toda ideologia de emancipação linear, não basta à Igreja uma linguagem de protesto incomunicável e inútil. Pelo contrário, "devem ser levados em frente corajosa e construtivamente os processos iniciados de abertura racional, de maioria, de difusão de uma opinião pública crítica e pluralista, de passagem de uma liberdade enfática para uma estatuída, bem como para uma 'cultura da liberdade' na Igreja".⁶⁹⁰ A vivência crítico-reflexiva é fundamental tanto para a vida em sociedade quanto para a vida da própria Igreja. É isso que em última instância diferencia a teologia política de uma mera religião política, esta mais próxima do que Chauí entende por teologia.

A abertura da Igreja para o mundo pode ser gestada, segundo Metz, por meio da "[...] formação de uma hermenêutica crítico-prática e política da Igreja, para evitar que esta se identifique de forma incontrolada e acrítica com determinadas ideologias políticas e através disso desça ao nível de uma simples religião política".⁶⁹¹ Tal concepção de teologia política mostra-se de grande relevância, Chauí provavelmente concordaria, enquanto alternativa frente à experiência contemporânea de partidarização da vida política das igrejas e frente a formas de religião política que não desejam o diálogo, mas tão somente a imposição. Contra a forma

⁶⁹⁰ METZ, Johann B. *Teologia política*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1976. p. 70.

⁶⁹¹ METZ, 1976, p. 70. Jürgen Moltmann também se refere à teologia política como alternativa a uma mera religião política ou civil. Por ex.: MOLTSMANN, Jürgen. Crítica teológica de la religión política. In: METZ, Johann B.; MOLTSMANN, Jürgen; OELMÜLLER, Willi (Orgs.). *Ilustración y teoría teológica: la iglesia en la encrucijada de la libertad moderna: aspectos de una nueva teología política*. Salamanca: Sígueme, 1973. p. 11-45.

generalizada de seu argumento, no entanto, basta a constatação: a teologia na esfera pública nem sempre é destrutiva.

Habermas descreve a orientação policêntrica de Igreja defendida por Metz como dependente de condições de discurso em que todos "se respeitam mutuamente como participantes cooperativos na busca da verdade ético-existencial".⁶⁹² Tal "cultura do reconhecimento", Habermas ressalta, é devedora de um universalismo filosófico da Ilustração política. Este, por sua vez, encontra suas raízes tanto na noção bíblica de Aliança quanto na noção grega de Polis. Há, certamente, muitas outras fontes da tradição bíblica e teológica que validam uma atitude inclusiva, pluralista e aberta ao diálogo com diferentes grupos e saberes. No âmbito de estudos sobre ecumenismo, diálogo inter-religioso e interculturalidade, a teologia tem resgatado e desenvolvido um vasto conjunto de noções bíblico-teológicas que dão base à prática ecumênica das igrejas, a exemplo dos conceitos de unidade, comunhão e reconciliação.⁶⁹³ A teologia pública também tem se constituído como um importante campo da teologia contemporânea a refletir sobre o caráter dialógico da teologia e suas possíveis contribuições para a vida em sociedade.

Para Zabatiero, como *reflexão pública*, a teologia apresenta três características principais: contextualidade, eticidade e criticidade. O autor faz referência a Habermas ao descrever os dois primeiros elementos da teologia enquanto reflexão pública, mas certamente também o elemento da criticidade, apresentando anteriormente com relação à tarefa do discernimento, permite delinear importantes interconexões. a) Contextual, a teologia encontra-se situada sócio e culturalmente e, a partir de um determinado contexto e momento histórico, elabora conceitos que podem ser compreendidos em outros momentos e lugares. Trata-se de uma tensão entre contextualidade e universalidade característica da própria linguagem. A referência a Habermas ocorre com relação à sua descrição de ação comunicativa como atividade que aponta "*para além* da provincialidade de nossos respectivos lugares históricos", embora suas reivindicações de validade só possam ser enunciadas "no contexto de nossas linguagens e formas de vida".⁶⁹⁴ b) Ética, a teologia se projeta para o mundo, abrangendo - e aqui pode-se notar uma referência implícita a Tracy - a comunidade cristã, o mundo acadêmico e a sociedade, especialmente a sociedade organizada. A igreja é

⁶⁹² HABERMAS, 1994 (IA), p. 110: "als kooperative Teilnehmer an der Suche nach ethisch-existentieller Wahrheit achten".

⁶⁹³ Ver: BRAKEMEIER, Gottfried. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*. São Paulo: ASTE, 2004; LIENEMANN-PERRIN, Christine. *Missão e diálogo inter-religioso*. São Leopoldo: Sinodal/EST/CEBI, 2005 [1999]; SINNER, Rudolf Von (Org.). *Missão e ecumenismo na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2009.

⁶⁹⁴ ZABATIERO, 2011, p. 54.

entendida não como a comunidade reunida em torno da Palavra e dos Sacramentos, mas como "dispersa" ao mundo pelo Deus revelado na Palavra e Sacramentos. O lugar social apropriado à reflexão teológica pública é o da esfera pública, que Zabatiero, baseado em Habermas, define como "[...] espaço onde se desenvolve a cidadania e a participação crítica do povo na condução da vida democrática – e a teologia exerce papel de intérprete da linguagem da fé para a linguagem secular da política e do direito".⁶⁹⁵ c) Por fim, mediante a criticidade, a teologia articula-se "como serviço e não como discurso de poder",⁶⁹⁶ não permitindo ser instrumentalizada pelo agir estratégico.

Também a dialogicidade constitui um modo de ser público da teologia. De acordo com Zabatiero, a teologia se concretiza como dialogicidade quando supera uma razão monológica ocupada com a própria arquitetura da disciplina. Pelo diálogo, a teologia transcende os limites tanto da academia quanto de uma instituição eclesial. Para tanto, o autor defende a passagem de uma teologia racionalista para uma teologia racional: a razão, neste caso, entendida não como atividade monológica, mas sim como atividade argumentativa, que - e aqui a influência de Habermas é clara - tematiza as pretensões de validade das pessoas participantes do diálogo "[...] nas suas dimensões objetiva (o que dizemos acerca do mundo é verdadeiro?), normativa (o que acreditamos ser nosso dever, é legítimo?), expressiva (participamos honestamente do diálogo?), e discernidora (as ações que propomos são válidas à luz da revelação de Deus em Cristo?)".⁶⁹⁷ Através do diálogo, à medida que se focaliza a solução de problemas concretos da vida, teoria e prática permanecem unidas, o autor assinala.

A maneira como a teologia realiza esse diálogo não precisa ser mediante um discurso estritamente argumentativo e formal. Nesse sentido, é útil a caracterização fornecida por David Tracy das três formas principais de publicidade requeridas em "sociedades democráticas pluralistas e seculares". O primeiro tipo de publicidade descrito por Tracy é caracterizado pela investigação racional, a qual inclui análise lógica e debate. Participar dessa forma de discurso significa, segundo o autor, "providenciar razões para as afirmações que alguém faz. Dar razões é tornar a afirmação compartilhável, pública. Dar razões é estar disposto ao debate".⁶⁹⁸ O segundo tipo de publicidade é possibilitado pelo diálogo com expressões clássicas da arte, ética ou religião. O diálogo ou conversação é similar ao debate à

⁶⁹⁵ ZABATIERO, 2011, p. 55.

⁶⁹⁶ ZABATIERO, 2011, p. 56.

⁶⁹⁷ ZABATIERO, 2011, p. 50.

⁶⁹⁸ TRACY, 2012, p. 30.

medida que segue os mesmos critérios gerais - que Tracy cita fazendo referência a Habermas e a Gadamer - de inteligibilidade (coerência), verdade (evidências), significado exato (o que se quer dizer), e igualdade entre os participantes. O que distingue o diálogo do debate puro é a possibilidade de ir além de questões a respeito da justiça, incluindo também questões a respeito do bem, considerando-as à luz da razão. O avanço tecnoeconômico tende a excluir qualquer realidade alternativa, seja ela religiosa, artística, ética ou, inclusive, da razão discursiva. Frente a esse cenário, teóricos como Habermas, lembra Tracy, têm reconhecido a arte e a religião como recursos importantes em discussões público-políticas. Contudo, Tracy entende que Habermas permanece por demais atrelado à concepção de publicidade enquanto arguição racional, vendo-a como único caminho para que conteúdos semânticos da religião se apresentem como geradores de verdade na esfera pública, embora esse caminho não seja visto como necessário quando a religião é tida como recurso motivacional para a participação política. Tracy salienta que, embora a origem de um clássico não seja público em sua origem, seus efeitos e seu alcance são: "o clássico alcança *publicness* não por rejeitar sua particularidade, mas por adentrar-se tão profundamente em sua particularidade (contexto histórico e pessoal, família, temperamento pessoal) que ele, paradoxalmente, atinge o *status* público",⁶⁹⁹ oferecendo possibilidades compartilháveis de sentido e de transformação. A terceira forma de publicidade necessária em uma esfera pública democrática é caracterizada por movimentos místicos e ético-políticos transformadores inspirados em realidades situadas para além dos limites da razão. Tracy cita Walter Benjamin como exemplo de pensador secular que faz uso de recursos místico-proféticos perturbadores. Em relação à teologia, o autor faz referência à "opção pelos pobres" como ideal de amor e compaixão compartilhável por toda a sociedade e digno da mais séria atenção em sociedades democráticas, pluralistas e seculares. De acordo com Tracy, "a 'opção pelos pobres' é uma ideia valiosa, não só para a Igreja, mas para toda a esfera pública, onde a sociedade deve decidir cultural, política e economicamente sobre sua responsabilidade para com os membros mais pobres na sua própria sociedade e sobre sua responsabilidade para com os pobres e oprimidos no mundo inteiro".⁷⁰⁰ Teologias da libertação, devido a seu compromisso com reivindicações de grupos historicamente marginalizados do processo político, desempenham, nesse sentido, uma função crucial frente ao desafio da democratização da esfera pública.

⁶⁹⁹ TRACY, 2010, p. 38.

⁷⁰⁰ TRACY, 2010, p. 45-46.

4.4 Teologias da libertação são importantes em uma democracia

Uma discussão que ganhou atenção no âmbito da teologia pública nos últimos anos no diálogo com o pensamento de Habermas diz respeito à interpretação de seu conceito de esfera pública para a teologia como sendo apatético à participação de teologias da libertação na esfera pública. Há diversos estudos no campo da teologia pública marcados por uma vinculação teórica à concepção de esfera pública desenvolvida por Habermas, como aludido no primeiro capítulo. De acordo com o teólogo sul-africano Etienne de Villiers, esses estudos são em geral marcados pela compreensão de que a teologia é pública quando participa do processo comunicativo de formação da vontade política na esfera pública. Tal entendimento acerca do "público" da teologia pública é diferenciado pelo autor de outras duas compreensões mais vagas e frequentes: público como denotação da vida em geral, em sociedade e no mundo, e público em referência a diferentes audiências às quais a teologia se dirige, como a igreja, a academia e a sociedade.⁷⁰¹ A segunda compreensão de "público" é evidenciada como predominante em sua descrição do trabalho dos dois centros de teologia pública sul-africanos explicitamente assim nomeados - o *Beyers Naudé Center of Public Theology*, na Universidade de Stellenbosch, e o *Center for Public Theology*, na Universidade de Pretoria.

A esfera pública, enquanto espaço de reivindicações e discussões políticas, constitui importante elemento da vida em sociedade, sendo, portanto, também parte do que se tem entendido de maneira menos restritiva como o "público" enquanto vida em sociedade ao qual a teologia pública se dirige e a partir do qual ela se constitui. O modo como a esfera pública se organiza em cada país, no entanto, é determinado por desenvolvimentos históricos próprios, aos quais uma teorização de caráter mais generalizado como a de Habermas pode ser mais ou menos apropriada, dependendo da leitura - ou releitura, como visto a respeito de uma esfera pública deliberativa - que é possível lhe dar em relação a esses desenvolvimentos próprios. Em uma edição especial do *International Journal of Public Theology*, de 2011, dedicada à teologia pública sul-africana, os teólogos James Cochrane e Tinyiko Maluleke ocupam-se com a noção de teologia pública desenvolvida por William Storrar a partir de Habermas, denunciando sua leitura idealizada do processo político na esfera pública, a qual leva à sugestão de que teologias da libertação já não são mais necessárias ou adequadas em

⁷⁰¹ DE VILLIERS, 2011, p. 5-22.

uma democracia.⁷⁰² Expresso minha concordância com sua crítica, ao mesmo tempo em que vejo como equivocada uma leitura de Habermas que conduz a tal tipo de teologia pública. A crítica e a contestação são elementos constitutivos do diálogo democrático. Desde o ponto de vista da teoria política habermasiana, a relevância de uma teologia pública há que ser formulada, precisamente, em seu vínculo com esferas da vida em que o sofrimento gerado pelos problemas sociais a serem denunciados e discutidos na esfera pública é mais diretamente percebido. Teologias da libertação são, pode-se então concluir, essenciais para - e não incompatíveis com - a construção de processos democráticos de governo. A partir dessa discussão, é possível considerar a pergunta acerca da importância da teoria política de Habermas para a teologia pública, para o que retomo os seguintes temas: 1) público e privado; 2) linguagem e política; 3) sistema e mundo da vida; 4) religião e esfera pública.

A compreensão de teologia pública criticada por Cochrane e Maluleke pode ser lida na seguinte passagem do texto de Storrar:

Uma verdadeira teologia pública pode ser encontrada atuando na esfera pública, o lugar da comunicação e da argumentação públicas. Se, com Habermas, concordamos que a esfera pública é "um domínio de nossa vida social na qual a opinião pública pode ser formada", onde quaisquer e todos os cidadãos podem se reunir livremente e sem coação para considerar questões de interesse geral, então uma teologia pública deve ser um discurso que circula nessa esfera pública e que tanto informa quanto é informada pela opinião pública e por questões públicas. Claramente, então, onde tal esfera pública não existe ou opera, não podemos falar em uma teologia "pública" nesta definição, embora possamos falar em uma teologia da libertação, por exemplo, que contestou a exclusão das pessoas pobres ou outros grupos da história.⁷⁰³

Storrar reconhece que certos grupos estão excluídos dessa esfera pública. Com base em leituras feministas da obra de Habermas, pontua a necessidade de se criar espaços mais inclusivos de comunicação política. Com isso, aponta para a possibilidade de uma atuação da teologia pública anterior à existência de uma esfera pública democrática cujo acesso é consentido a qualquer pessoa: "a teologia pública deveria ajudar a criar uma esfera pública mais inclusiva na qual a raiva pública das vozes silenciadas e excluídas das pessoas oprimidas e marginalizadas pode ser ouvida e considerada pelos formuladores de políticas e

⁷⁰² Ver STORRAR, 2011, p. 23-43; COCHRANE, 2011, p. 44-62; MALULEKE, 2011, p. 79-89.

⁷⁰³ STORRAR, 2011, p. 27-28: "A truly public theology is to be found operating in the public sphere, the place of public communication and argumentation. If, with Habermas, we agree that the public sphere is, 'a domain of our social life in which public opinion can be formed', where any and all citizens can gather freely and without coercion to consider matters of general interest, then a public theology must be a discourse that circulates in this public sphere and both informs and is informed by public opinion on public issues. Clearly, then, where such a public sphere does not exist or operate, we cannot speak of a 'public' theology in this definition, although we could speak of a liberation theology, for example, which contested the exclusion of the poor or other parties from history".

profissionais".⁷⁰⁴ Enfatizando a tarefa de conduzir essa raiva a resoluções políticas efetivas, Storrar contrasta a orientação mais construtiva da teologia pública com o caráter de resistência e denúncia de teologias da libertação. Embora haja certa continuidade entre essas teologias à medida que buscam justiça social dando voz à inconformidade frente à exclusão de maneira não violenta e construtiva, permanece a diferença fundamental de que as teologias nascidas em meio à luta por libertação não necessitavam articular sua oposição colaborativa e propositivamente, enquanto no caso das teologias públicas, nascidas em contextos democráticos, isso é claramente almejado. Conforme o autor, "é possível que seja uma tarefa mais difícil para as igrejas em uma democracia trazer aquela raiva pública da injustiça para uma resolução pública eficaz do que era, para aqueles na luta por libertação, dar uma voz de oposição para tal raiva".⁷⁰⁵

Para Cochrane e Maluleke, que a teologia pública deveria operar, primariamente, em uma esfera pública inclusiva, "um lugar onde os silenciados podem encontrar sua voz e o rancoroso lamento da vítima pode ser ouvido",⁷⁰⁶ contradiz a ampla experiência de exclusão dessas vozes da esfera pública. Para o próprio Habermas, lembra Cochrane, é central o diagnóstico de que a dimensão do mundo da vida e a esfera discursiva que dela emerge têm sido colonizadas pela lógica instrumental do mercado (dinheiro) e do sistema político (poder). "Se assim é, então uma teologia pública responsável certamente deve refletir não apenas a raiva e o espírito de cidadania, mas também a capacidade de neutralizar a erosão da esfera pública *per se* por forças internas a suas bases estruturais".⁷⁰⁷

Embora Storrar faça referência ao problema das vozes excluídas da esfera pública, isso não parece refletir significativamente em sua definição de teologia pública. Como observado por Cochrane e Maluleke, Storrar mantém uma questionável distinção entre teologias de resistência e teologias públicas, estas supostamente mais propositivas, construtivas e, portanto, aptas a atuar em uma esfera pública democrática. Para Maluleke, essa distinção problemática é derivada da persistência de uma visão romantizada de esfera pública,

⁷⁰⁴ STORRAR, 2011, p. 23: "Public theology should help to create a more inclusive public sphere in which the public anger of the silenced and excluded voices of the oppressed and marginalized can be heard and addressed by policymakers and practitioners". Ver também STORRAR, 2011, p. 31.

⁷⁰⁵ STORRAR, 2011, p. 36: "It may be a harder task for churches in a democracy to bring that public anger at injustice to an effective policy resolution than it was for those in a liberation struggle to give oppositional voice to such anger".

⁷⁰⁶ STORRAR, 2011, p. 37: "a place where the silenced can find their voice and the angry lament of the victim may be heard".

⁷⁰⁷ COCHRANE, 2011, p. 44-62: "If so, then a responsible public theology must surely reflect not only anger and the spirit of citizenship, but also a capacity to counteract the erosion of the public sphere *per se* by forces internal to its structural foundations".

que tem conduzido tanto à depreciação de uma teoria da resistência quanto à equivocada asserção de que resistência e reconstrução seriam momentos excludentes. A falácia de que as teologias da libertação se resumiriam a uma simples atitude de oposição é refutada pelo autor nos seguintes termos:

Há muito mais envolvido na práxis da teologia da libertação que protesto e resistência enquanto entendidos restrita e unilateralmente. Muito antes de reconstrução e construção entrarem em moda, várias vertentes de teologias da libertação estavam imaginando e propondo modelos alternativos de sociedade e formulando estratégias para traduzir táticas de sobrevivência em programas de libertação. Reduzir teologias da libertação a protesto e resistência é, portanto, não apenas uma falha em compreender o que é preciso daqueles na “parte de baixo da história” para protestar e resistir, mas também um grosseiro mal-entendido do próprio projeto de libertação.⁷⁰⁸

Cochrane igualmente argumenta em favor da inseparabilidade entre resistência e reconstrução democrática, vendo a tensão entre os tipos de discurso que derivam de ambas como necessária para uma teologia pública adequada:

A tensão surge da diferença entre discurso "civil" e discurso "profético", que Storrar parece separar, reservando o primeiro à "teologia pública". Meu argumento é que essa tensão nunca desaparece, mesmo nas esferas públicas mais abertas que se pode encontrar no mundo real de sociedades particulares, e que a tensão em si é definitiva para uma teologia pública adequada, em vez de a teologia pública sendo definida como um lado dessa tensão.⁷⁰⁹

Em resumo, a) contra a ideia de que em uma democracia a voz de resistência de teologias da libertação seria inapropriada, nota-se que a democracia, enquanto processo, é construída tanto a partir do protesto e do confronto no diálogo quanto a partir da busca por resoluções consensualmente estabelecidas; b) contra a noção de que teologias da libertação não seriam suficientemente propositivas, vale ressaltar sua associação a projetos de organização popular e de superação de males como patriarcalismo e racismo; c) se resistência e transformação não são excludentes, mas, pelo contrário, igualmente parte da vida política - como a história de formação de uma esfera pública no Brasil permite corroborar - coloca-se

⁷⁰⁸ MALULEKE, 2011, p. 87-88: "There is a lot more to the praxis of liberation theology than protest and resistance as understood in narrow and one-sided terms. Long before reconstruction and construction came into fashion, various strands of liberation theologies were imagining and proposing alternative models of society and formulating strategies to translate survival tactics into programmes of liberation. To reduce liberation theologies to protest and resistance is thus not only a failure to understand what it takes for those on the underside of history to protest and resist, but also a gross misunderstanding of the very project of liberation itself".

⁷⁰⁹ COCHRANE, 2011, p. 47-48: "The tension arises in the difference between 'civil' discourse and 'prophetic' discourse, which Storrar appears to set apart, reserving the former for 'public theology'. My argument is that this tension never disappears, even in the most open public spheres that one might find in the real world of particular societies, and that the tension itself is definitive of an adequate public theology, rather than public theology being defined as one side of that tension".

em dúvida a relevância teórica e prática de uma rígida distinção entre teologias da libertação e teologias públicas, estas supostamente mais produtoras nas atuais sociedades.

O diagnóstico do surgimento de uma esfera pública no Brasil, ao qual se faz referência em diferentes momentos desta Tese,⁷¹⁰ é elucidativo da intrínseca relação entre indignação, protesto e a possibilidade de transformação democrática. Um dos indicativos da formação de uma rede comunicativa vinculada ao mundo da vida é a ampliação do espectro de problemas tratados publicamente, processo em que, como observa Sérgio Costa, atores coletivos desempenham uma importante função por trazerem à atenção pública novas questões, interpretações e, eventualmente, soluções para os problemas identificados.⁷¹¹ 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. Esses temas continuam presentes na esfera pública brasileira, às vezes com maior ou menor ênfase. Transparência política e diversidade de gênero são os dois grandes temas que, mais recentemente, têm sido alvo de reivindicações e debate.

O encontro de diferentes opiniões, reivindicações e argumentos é marca de uma esfera pública democrática. Ela não exclui o conflito, pelo contrário: é na diversidade de vozes sob a possibilidade constante do dissenso, do "poder dizer 'não'", como escreve Habermas, que são possibilitados acordos genuínos, ou seja, não estabelecidos mediante coação, mas através da prática comunicativa de exposição e contraposição de argumentos. O que torna o consenso possível em meio à multiplicidade de opiniões e argumentos é o fato de o processo comunicativo estar conectado a contextos pré-reflexivos do mundo da vida que, embora tidos como autoevidentes, são igualmente suscetíveis de problematização à medida que se tornam relevantes para uma situação. Dado o alto risco de dissenso presente no próprio mecanismo do entendimento, afirmar seu potencial político de formação da vontade política seria implausível, não estivesse o agir comunicativo embutido em contextos pré-reflexivos do mundo da vida. A comunicação orientada ao entendimento alimenta-se, assim, tanto de

⁷¹⁰ Especialmente nas seções 2.3 e 3.5.

⁷¹¹ Cf. COSTA, 1997, p. 188-189.

certezas compartilhadas no mundo da vida quanto da possibilidade do poder dizer não. Como escreve Habermas:

A motivação racional para o acordo, a qual se baseia no poder-dizer-não, tem certamente a vantagem de uma estabilização *não-violenta* de expectativas de comportamento. Contudo, o alto risco de dissenso, constantemente nutrido por experiências, isto é, por contingências surpreendentes, tornaria a integração social através do uso da linguagem orientado pelo entendimento totalmente improvável, se o agir comunicativo não estivesse incorporado em contextos do mundo da vida, os quais fornecem apoio através de um maciço pano de fundo consensual. A partir de casa, por assim dizer, os entendimentos explícitos se movem no horizonte de convicções partilhadas não-problemáticas; ao mesmo tempo, eles se alimentam das fontes daquilo que *sempre foi familiar*. Na *praxis* da vida cotidiana, a inquietação constante mediante a experiência e a contradição, a contingência e a crítica, rompe-se em uma rocha ampla, inabalável e profunda de lealdades, habilidades de padrões de interpretação consentidos.⁷¹²

Que o diálogo não seja um processo neutro que exclua o conflito e uma linguagem de resistência é ideia amplamente trabalhada no âmbito de um pensamento latino-americano de libertação. Para retomar Freire, a existência humana não é capaz de se manter muda. Existir humanamente é pronunciar o mundo de maneira transformadora. O diálogo, enquanto exigência existencial que se realiza quando seres humanos se encontram para pronunciar o mundo, constitui um ato profundamente criador. Disso deriva a impossibilidade do diálogo entre as pessoas que querem e aquelas que não querem a transformação do mundo. Para Freire, estas negam a possibilidade de pronunciamento àquelas, as quais devem, por isso, reconquistar o direito humano de dizer sua palavra.⁷¹³ Reconquistar o pronunciamento sobre o mundo de grupos marginalizados é tarefa central para teologias da libertação. Como visto a respeito da teologia da libertação, uma teologia libertadora nasce da própria vida e reflexão das pessoas oprimidas, sendo decorrência de seu direito de "pensar sua experiência libertadora".⁷¹⁴ Ao lado dos pobres e marginalizados da história, assume-se a perspectiva das vítimas, reconhecendo que "agora é a hora e a vez de ouvir o reverso da conquista", o que

⁷¹² HABERMAS, 1994 (FG), p. 38: "Die auf dem Nein-sagen-Können beruhende rationale Motivation zum Einverständnis hat gewiß den Vorzug einer *gewaltlosen* Stabilisierung von Verhaltenserwartungen. Aber das hohe Dissensrisiko, das durch Erfahrungen, also durch überraschende Kontingenzen immer neue Nahrung erhält, würde soziale Integration über verständigungsorientierten Sprachgebrauch ganz unwahrscheinlich machen, wenn das kommunikative Handeln nicht in lebensweltliche Kontexte eingebettet wäre, die für Rückendeckung durch einen massiven Hintergrundkonsens sorgen. Sozusagen von Haus aus bewegen sich die expliziten Verständigungsleistungen im Horizont gemeinsamer unproblematischer Überzeugungen; gleichzeitig speisen sie sich aus diesen Ressourcen des *immer schon Vertrauten*. Die kontinuierliche Beunruhigung durch Erfahrung und Widerspruch, Kontingenz und Kritik bricht sich in der Alltagspraxis an einem breiten, unerschütterlichen, aus der Tiefe herausragenden Fels konsentierter Deutungsmuster, Loyalitäten und Fertigkeiten".

⁷¹³ Cf. FREIRE, 1967; FREIRE, 1974.

⁷¹⁴ GUTIÉRREZ, 1981 [1978], p. 142.

significa, citando Leonardo Boff, "dar a vez ao discurso dos que viviam neste continente já há séculos e que estavam na praia espreitando os seres estranhos das caravelas".⁷¹⁵

Teologias da libertação, pelo seu vínculo com questões vivenciadas no nível cotidiano do mundo da vida, como pobreza, sofrimento e discriminação, podem contribuir para uma vida política mais inclusiva e sensível aos clamores de diversos grupos da sociedade. Por meio da canalização de esforços comunicativos em torno de situações-problema em que pessoas se encontram em seu dia a dia para a esfera pública, coopera-se para a construção de relações mais inclusivas e dialógicas de política. Teologias da libertação dão expressão a e ajudam no processo de reflexão de comunidades religiosas a respeito de questões de justiça social, de interpretação do potencial normativo de sua tradição frente aos desafios do contexto social em que se encontram e de prática de libertação das pessoas oprimidas frente a esses desajustes. Dessa forma, teologias da libertação contribuem para o que, a partir de Habermas, é possível ver como um necessário vínculo entre o mundo da vida e a esfera pública, entre saberes e práticas cotidianas e a transformação da vida política, entre interações comunicativas das pessoas em seu dia a dia e a institucionalização de um processo político participativo, pautado na democracia. A partir dessa discussão, é possível sintetizar em que, possivelmente, consiste a relevância do pensamento de Habermas para uma teologia pública, em particular, e para a teologia contemporânea de modo geral. Ofereço um breve esboço a partir de temas centrais trabalhados ao longo desta tese:

1) A relação entre esfera pública e privada não é apresentada por Habermas de maneira dicotômica, pelo contrário, os impulsos para a legitimidade da política são vistos como oriundos de contextos de vida privados. Abordagens feministas ressaltam o fato de que 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.⁷¹⁶ 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. A teologia precisa estar atenta a esse tipo de mecanismo de exclusão, a fim de não contribuir para sua perpetuação. A teoria de Habermas ajuda a perceber a importante e frutífera relacionalidade entre as dimensões privada e público-política da vida humana. E, na medida em que a dimensão deliberativa da esfera pública é

⁷¹⁵ BOFF, 1992, p. 59.

⁷¹⁶ Cf. BENVENISTE, 1992, p. 89.

propiciada, garante-se que os fluxos comunicativos oriundos do mundo da vida adentrem também o sistema político.

2) A teoria política de Habermas é interessante para a teologia ao tematizar o caráter transformador e conciliador da linguagem. Há um potencial de negação, crítica e inovação que acompanha o encontro comunicativo entre as pessoas em seus círculos de amigos, grupos organizados, movimentos sociais, sindicatos e mesmo comunidades religiosas. Esse potencial pode ser inibido, mas nunca completamente anulado, e a legitimidade da política se prova em seu uso. Constitui uma leitura reducionista da teoria de Habermas omitir o caráter disputativo e criativo da comunicação na esfera pública, como se dissenso e busca por consenso - ou, para usar os termos da discussão de Cochrane e Maluleke com Storrar, resistência e reconstrução - fossem autoexcludentes. A formação de uma esfera pública atuante no Brasil foi possibilitado justamente pela contestação que ganhou força e expressão através da articulação de vozes antes silenciadas ou ignoradas pela mídia e pelo sistema político.

3) Ao teorizar a ameaça sistêmica com que a comunicação, tanto na vida cotidiana quanto na vida pública, se defronta, a teoria de Habermas alerta a teologia dos riscos de afiliar-se aos interesses do mercado ou do Estado, sendo determinada por valores ligados à busca de dinheiro ou poder. Quanto mais teólogos e teólogas estiverem interessados em notoriedade pública e cargos políticos, assim como na consolidação de influência das instituições religiosas a que pertencem, tanto menos é assegurado seu comprometimento com a organização política desde o cotidiano e sua possível contribuição para a legitimidade democrática da política. A teoria política de Habermas ajuda a resguardar o que tem sido defendido como central pelas teologias da libertação: sua conexão com o mundo da vida, mais exatamente, seu compromisso com as pessoas mais diretamente afetadas pelas disfunções da vida em sociedade.

4) Finalmente, vale ressaltar que, diferentemente de outras abordagens no campo da filosofia política, Habermas vê importantes possibilidades de contribuição da religião para a vida política. As religiões são portadoras de reservas de sentido relevantes para a solidariedade e a vida em comunidade. Concepções bíblico-teológicas como a justificação por graça e fé, a criação à imagem de Deus, assim como os princípios da rememoração do sofrimento e de práticas de libertação, da profecia como denúncia e anúncio e da libertação com vistas à vida digna para todas as pessoas trazem consigo, como visto, significados que podem ser endereçados a toda a comunidade política. Considerando a relevância da tradução cooperativa de conteúdos religiosos para uma linguagem mais geral, podemos ver, também

aqui, uma importante tarefa para uma teologia pública. Essa tarefa pode ser derivada do próprio foco da teologia pública no diálogo e em um processo inclusivo de formação da vontade política. À medida que ela se vincula à comunicação que tem origem no mundo da vida, expressando e problematizando a linguagem religiosa que dali emerge de uma maneira acessível para públicos não necessariamente religiosos, a teologia pode operar como uma ponte entre o mundo da vida e a discussão que ocorre na esfera pública, ajudando na articulação de demandas sociais com vistas à sua assimilação pelo sistema político.

Como rede de discussão cujos impulsos são dados pela contestação e reflexão sobre problemas com que as pessoas se defrontam em seu cotidiano, a esfera pública, idealmente, reúne vozes dos mais diversos campos da vida social. A simulação de acordos e a seleção de temas pela mídia são ameaças constantes a esse processo. Para a avaliação da autenticidade da comunicação pública, Habermas propõe a análise de sua capacidade de assimilação e processamento de fluxos comunicativos oriundos do mundo da vida. São as pessoas afetadas pelas disfunções da vida em sociedade que melhor podem falar sobre como esses problemas têm refletido em suas histórias de vida. O vínculo com o mundo da vida enquanto critério para a avaliação da autenticidade da comunicação pública permite visualizar a importância política do trabalho de teologias da libertação. Experiência, sofrimento e luta por libertação são algumas das categorias que apontam para a centralidade teológica que o mundo da vida desempenha nessas teologias. Disso conclui-se como equivocada a asserção de que teologias da libertação seriam inadequadas em sociedades sob um regime democrático de governo. Denúncia e anúncio, resistência e transformação, contestação e diálogo hão de ser integrados de maneira criativa por toda teologia disposta a contribuir para o processo constante de criação e recriação da vida em sociedade.

4.5 Nem só de pão vive o ser humano, mas sem pão o ser humano não vive

Uma importante diferença entre o foco de uma ética do discurso conforme proposta por Habermas e o foco das várias correntes de teologia da libertação é a centralidade que estas atribuem ao aspecto material da vida, a dimensão da reprodução do corpo em face da fome, da tortura, da exploração econômica e sexual, da repressão dos desejos e da subjugação dos corpos. Habermas está interessado no processo intersubjetivo de formação da vontade política enquanto processo capaz de assegurar a legitimidade da política. A suspeita a ser levantada a partir da teologia da libertação consiste em indagar se a intersubjetividade da discussão política é suficiente para assegurar o necessário comprometimento com as pessoas mais

pobres e vulneráveis. Discursos refletem condições materiais de vida, relações de poder e de submissão e, enquanto tais, estão permeados por falas autorizadas e reconhecidas como verdadeiras, embora também por falas de transgressão e de resistência mesmo na falta de um "poder-dizer-não" instituído. Quão necessário se torna, nesse contexto, uma opção preferencial pelas pessoas oprimidas a fim de que discursos hegemônicos que historicamente legitimam papéis sociais privilegiados não seja o que determine o curso dos debates públicos?

Habermas, certamente, está ciente dos interesses e mecanismos de poder que ameaçam uma comunicação genuína, mas acredita que a própria comunicação traz em si o potencial necessário para contrabalancear esse fato, de maneira a gerar processos comunicativos determinados pelo entendimento, e não por fins estratégicos. Talvez por isso que o autor não considere a necessidade de dedicar mais atenção - embora o reconheça - ao fato da exclusão de determinados grupos da esfera pública instituída e da falta de resoluções políticas para lidar com questões fundamentais como a desigualdade econômica e a globalização hegemônica. Na leitura de Enrique Dussel, apesar do caráter crítico da Escola de Frankfurt, permanece entre seus pensadores - desde a primeira até a terceira geração - certo eurocentrismo que lhes impede de vislumbrar um horizonte mundial para além dos contextos europeu e norte-americano.⁷¹⁷ Não se considera com suficiente interesse a alteridade planetária em sua relação com os problemas que a teoria crítica identifica com respeito ao capitalismo, à ação estratégica e à falta de legitimidade da política.⁷¹⁸ Nesta seção, recorreremos à crítica de Dussel e sua proposta de um princípio material da vida frente à formalidade da teoria política de Habermas para abordar essa questão central ao debate entre Habermas e a teologia.

Para Dussel, se, por um lado, a teoria crítica não foi capaz de perceber de uma maneira mais ampla, ou seja, para além da Europa e do Norte da América, a barbárie que acompanha o projeto iluminista; por outro - e aqui Dussel se refere à primeira geração da Escola - foi tampouco capaz de vislumbrar a potencialidade de uma razão comunicativa, como fariam Apel e Habermas. O autor concorda, pois, com a importância da crítica de Habermas ao paradigma da consciência que os primeiros representantes da teoria crítica não foram capazes de superar, e com a passagem para um paradigma da ação comunicativa que reconheça a centralidade da intersubjetividade humana e sua relação com toda prática de libertação. O

⁷¹⁷ Ver DUSSEL, 2007, p. 340-346.

⁷¹⁸ Parte do material apresentado aqui foi anteriormente discutido em: JACOBSEN, Eneida. Escola de Frankfurt e pensamento latino-americano de libertação. A crítica de Dussel a Habermas. In: *Anais do I Congresso Internacional da Faculdades EST: Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2012. p. 790-809.

problema da segunda geração da Escola de Frankfurt em relação à primeira está, não obstante, em seu descaso frente ao que para autores como Adorno e Marcuse era visto como central: a realidade do sofrimento do corpo, a dimensão da materialidade da vida e sua reprodução. Para Dussel, todas as culturas são modos concretos de organização da reprodução e desenvolvimento da vida humana em comunidade. Para uma ética da libertação, regras formais da argumentação intersubjetiva são úteis enquanto procedimento para aplicar as normas, fins e valores gerados pelas culturas desde um "princípio universal material", que é "pré-ontológico e propriamente ético".⁷¹⁹ Em outras palavras, nenhuma comunidade de comunicação é possível sem o horizonte material de corpos viventes, que necessitam comer, beber e se vestir. E é este pressuposto ético que, segundo Dussel, deve orientar a universalidade da ética.

Dussel nota que Habermas não acredita ser possível dar um conteúdo concreto a uma ética universal porque conteúdos são históricos e culturais. O que Dussel quer mostrar, em resposta, é que o aspecto material (conteúdo *material*, com "a" em alemão, no sentido de *Inhalt*) da ética encontra-se assentado na dimensão material de reprodução da vida (conteúdo *materiell*, com "e", relativo à sobrevivência e reprodução da vida humana), que é indispensável a qualquer comunidade de comunicação e, portanto, universal.⁷²⁰ Habermas restringe seu princípio de universalidade da ética a um acordo entre todos os afetados cujas necessidades são interpretadas à luz de valores culturais. Ao que Dussel pergunta: qual o critério ético para determinar essas necessidades? Se a ética não possui conteúdo, qualquer conteúdo pode lhe ser dado. Desde uma "razão prático-material", em contraste, reconhece-se o valor de uma "ética originária" pela qual a vida humana e seu desenvolvimento são priorizados e a partir da qual uma "razão radical" pode emitir juízos éticos sobre a realidade.⁷²¹ Habermas considera o tema da autoconservação da vida a partir, basicamente, das discussões a respeito da ação estratégica, identificando os problemas que a organização do trabalho e relações de mercado impõem à comunicação desde o mundo da vida. Disso deriva em grande medida a dificuldade em deduzir da preservação material (*materiell*) da vida o princípio material (*material*) da ética. O retorno à exigência da reprodução material do corpo, no entanto, não é impossível a partir de uma ética do discurso, segundo Dussel, à medida que ela se mostra atenta ao "ato de fala" das vítimas, das pessoas excluídas da comunidade material. Um retorno ao Marx da primeira geração da teoria crítica se torna possível, assim, a

⁷¹⁹ DUSSEL, 1998, p. 183.

⁷²⁰ Ver DUSSEL, 1998, p. 190.

⁷²¹ DUSSEL, 1998, p. 191.

partir da própria problemática da segunda geração acerca da comunidade de comunicação. Dussel escreve:

A comunidade dos produtores, intersubjetividade de um conjunto de seres corporais viventes, e por isso com "necessidade" (*Bedürfnis*) de comer, beber... exige articular-se com o momento da comunicação. O "ato de fala" da vítima, o Outro de Lévinas, que clama: "Eu te digo que tenho fome!" é um "ato-de-fala" (*speech act*) que envolve não apenas a exigência de participação discursiva como "interpelação" ético-linguística, de um possível excluído da comunidade de comunicação, mas, igualmente, a exigência material do excluído da comunidade de reprodução da vida. Descobrimos assim a maneira de um retorno a Marx desde a mesma problemática da "segunda geração". O "pobre" (da filosofia [e da teologia] da libertação latino-americana) era um excluído da comunidade material que nos remitia à economia, e não apenas à sociologia.⁷²²

Aqui se vê que o princípio material desenvolvido por Dussel não é desconsiderado da dimensão intersubjetiva das vítimas que clamam.⁷²³ O princípio material da vida proposto ao formalismo da ética do discurso não nega a necessidade de procedimentos formais de articulação da ética através do discurso. Trata-se, muito mais, de ligar a comunidade de comunicação à comunidade de reprodução da corporalidade das pessoas que argumentam.⁷²⁴ A percepção da necessária conexão entre comunicação e corporalidade é vista por Hans Schelkshorn como uma lição aprendida do diálogo com Apel: "como o sentido concreto da '*preservação e desenvolvimento da vida humana*' se interpreta de maneira diferente segundo as diversas culturas, o '*princípio material*' da ética [...] deve ser processada com o '*princípio formal*' da ideia da validade intersubjetiva, que só se pode resolver em uma argumentação discursiva".⁷²⁵ Para o princípio formal, a teoria de Habermas é suficientemente abrangente, mas, para o desenvolvimento do princípio material, como Dussel aponta, faz-se necessário recorrer também a estudos de economia e a um sentido vivo de corporalidade como o que marca a primeira geração da Escola de Frankfurt.⁷²⁶ Theodor Adorno era enfático ao afirmar

⁷²² DUSSEL, 2007, p. 344.

⁷²³ James Marsh sugere que Dussel deveria considerar a dimensão intersubjetiva da comunicação como já constituinte da materialidade ética. MARSH, James L. The Material Principle and the Formal Principle in Dussel's Ethics. In: ALCOFF, Linda M.; MENDIETA, Eduardo (Eds.). *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Cummor Hill: Rowman & Littlefield, 2000. p. 51-68. Dussel, em resposta, lembra que os princípios material e formal, assim como o princípio da factibilidade, são, os três, igualmente co-determinantes. DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación*. vol. 2: Arquitectónica. Madrid: Trotta, 2009. p. 382-385.

⁷²⁴ Cf. DUSSEL, 2007, p. 340-346.

⁷²⁵ SCHELKSHORN, Hans. La filosofía de la liberación en Latinoamérica al finalizar el siglo XX. *Polylog*, vol. 1, 2000. Disponível em: <<http://lit.polylog.org/1/esh-es.htm>>. Acesso em: 14 dez. 2014.

⁷²⁶ Assim DUSSEL, 2007, 337: "La 'materialidad' de la primera Escuela de Frankfurt consiste en la afirmación de la corporalidad (*Leiblichkeit*) viviente (A. Schopenhauer, F. Nietzsche) vulnerable, que tiene deseos (S. Freud), que necesita comer, vestirse, tener una casa (Feuerbach). Esa materialidad antropológica, lejana al materialismo dialéctico soviético, nos era muy sensiblemente cercana en una América Latina sufriendo, empobrecida, hambrienta. En el Cono Sur las manifestaciones multitudinarias gritaban: '¡Pan, paz, trabajo!' —tres requerimientos estrictamente referidos a la vida, a la reproducción del contenido de la corporalidad

que, depois de Auschwitz, nenhuma forma de pensamento responsável poderia ignorar esse terrível acontecimento. Para ele, caberia assumir o sofrimento de tal maneira a lhe ser dada voz: "a necessidade de permitir que o sofrimento se torne eloquente é a condição para toda verdade",⁷²⁷ ele escreve. O sofrimento enquanto critério para a verdade exige uma transformação do pensamento. Não-transformada, não há palavra, nem mesmo teológica, que tenha alguma razão depois de Auschwitz.⁷²⁸ Para Dussel, a afirmação de uma corporalidade danificada, que vive e que tem esperança, que sofre e que tem desejos, pôde ser recebida, em uma América Latina em pobreza, fome e sofrimento, de maneira muito próxima. Privilegiou-se a materialidade em seu sentido negativo, enquanto miséria, dor e exclusão; daí o estudo da esfera econômico-política sempre ter tido uma importância fundamental.

Ainda que Habermas tenha como foco a dimensão da interação social possibilitada linguisticamente, o autor não ignora a existência e a importância da dimensão sistêmica e da economia e da política. A dimensão sistêmica, segundo Habermas, é marcada pela divisão do trabalho e pela atribuição de poderes políticos, e se complexifica à medida que novos mecanismos de intercâmbio econômico e de relações de poder são institucionalizados. O autor critica abordagens sociológicas que reduzem sua análise à dimensão do mundo da vida por ignorarem os aspectos contra-intuitivos da reprodução social referentes à sua manutenção material, e não apenas simbólica. Daí o imperativo teórico de abarcar ambas as abordagens: a sistêmica e a de mundo da vida.⁷²⁹ Permanece em aberto, no entanto, em que medida essa compreensão dual de sociedade é capaz de trazer implicações teóricas no sentido de um comprometimento moral com a manutenção da vida e com o imperativo de "permitir que o sofrimento se torne eloquente". O princípio ético que guia a obra habermasiana não é, primordialmente, o da reprodução material da vida, mas sim o da possibilidade de uma comunicação genuína frente à ameaça dos imperativos sistêmicos voltados para o lucro e para a manutenção do poder. O sofrimento se torna eloquente, sim, mas apenas à medida que a

(Leiblichkeit)—. Por ello, la esfera económico-política tenía especial relevancia, y de allí la necesidad de una crítica frontal al capitalismo (K. Marx). Voluntad, afectividad, pulsiones inconscientes, exigencias económicas eran integradas al discurso de la primera Escuela de Frankfurt".

⁷²⁷ ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik* [1966]. In: TIEDEMANN, Rolf (Hrsg.). *Gesammelte Schriften*, v. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970. p. 29: "Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit".

⁷²⁸ ADORNO, 1970, p. 359: "Kein vom Hohen getöntes Wort, auch kein Theologisches, hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht".

⁷²⁹ "Deshalb habe ich vorgeschlagen, zwischen Sozial- und Systemintegration zu unterscheiden: die eine setzt an den Handlungsorientierungen an, durch die die andere hindurchgreift. Im einen Fall wird das Handlungssystem durch einen, sei es normative gesicherten oder kommunikativ erzielten Konsens, im anderen Fall durch die nicht-normative Steuerung von subjektiv unkoordinierten Einzelentscheidungen integriert". HABERMAS, 1981b (TKH II), p. 226.

comunidade linguística se mostra aberta à diversidade de vozes de uma sociedade e, em uma perspectiva mundial, também para além dela.

Para Habermas, poderes políticos e econômicos ameaçam a integração sócio comunicativa oriunda do mundo da vida; para Dussel, esses poderes ameaçam a vida em seu sentido mais básico de manutenção da vida. Apenas indiretamente a teoria política de Habermas, orientada por uma ética do discurso, é capaz de justificar o comprometimento moral com um princípio material de vida. Para Dussel, esse comprometimento é o que assegura a validade moral de uma afirmação. Essa diferença possivelmente pode ser estendida a toda teologia de tradição latino-americana com relação à teoria política de Habermas: a opção preferencial pelas vítimas - pobres, imigrantes, pessoas que sofrem discriminação pela sua cor ou opção sexual - é o que, desde uma ética da libertação, deve orientar a prática política. A "opção pelos pobres", no sentido amplo do termo, deve ser o centro pelo qual toda a vida política se orienta e para o qual o encontro comunicativo na esfera pública deve estar a serviço. Para Habermas, à medida que a esfera pública se mantém aberta aos diversos fluxos comunicativos oriundos do mundo da vida, questões relativas à pobreza, à imigração e à discriminação serão debatidas com vistas a resoluções comuns. O princípio formal do discurso é capaz, portanto, de incluir um princípio material à medida que essa dimensão é trazida à discussão pública. Se o princípio do discurso é capaz de incluir o princípio material da vida; o contrário também é verdadeiro: dado que a opção pelos pobres é, sempre também, uma opção pelas suas lutas de libertação, em diálogo com seus discursos e propostas de transformação, o princípio material não é possível sem a intersubjetividade que caracteriza toda fala e luta por libertação.

4.6 Conclusões: Teologia e teoria política

A noção de uma teologia ancorada no mundo da vida e atuante na esfera pública há que ser exposta a discussões que marcam a teoria política contemporânea e que refletem questões empíricas de nosso tempo referentes à presença da religião na esfera pública, ao uso da argumentação em espaços de debate político e às vozes e questões privilegiadas na comunicação pública. Desde a perspectiva da teologia de Lutero, é possível afirmar a importância da razão na tarefa de busca de formas de organização social que melhor correspondam a ideais de paz, justiça e solidariedade que todas as pessoas, sejam elas religiosas ou não, são capazes de reconhecer, embora a partir de perspectivas interpretativas variadas, como necessários para a vida em sociedade. Sentimentos, emoções, medos e anseios

também são um material importante para a comunicação política, mas sua tematização e a possibilidade de julgar o valor ético expresso por determinados sentimentos de aversão, nostalgia e esperança em detrimento de outros se dá pela via da razão. A razão comunicativa, atenta a diferentes perspectivas e reivindicações dos participantes de um ato comunicativo, sem dúvida é dependente de atitudes de simpatia, solidariedade e interesse pelo próximo, mas sua realização está fundamentalmente pautada na busca de razões convincentes e pretensões de validade aceitáveis a todos os participantes da comunicação. Se se leva em consideração que muitos preconceitos e práticas sociais excludentes estão baseados não em um posicionamento racional, mas são, isto sim, legitimados por crenças e sentimentos não questionados, é possível vislumbrar a razão em seu potencial crítico-emancipativo como aliada na inclusão de grupos historicamente negligenciados no processo político, como imigrantes, pessoas negras, grupos indígenas e mulheres.

A tentativa de exclusão de vozes religiosas na esfera pública também reflete uma perspectiva excludente que não faz juz a um projeto democrático que integre a diversidade de vozes de uma sociedade. Não se pode negar, por certo, a ocorrência de expressões públicas de caráter religioso que, devido a uma tendência autoritária e intolerante, se mostram pouco adequadas para um efetivo diálogo na esfera pública. Ao mesmo tempo, no entanto, não é possível rotular qualquer expressão pública inspirada pela religião ou pela teologia como uma ameaça para a vida política. Além de exemplos históricos do engajamento cidadão de comunidades religiosas ao redor de todo o mundo em questões como a escravidão, o *apartheid* e a desigualdade social, os desenvolvimentos da teologia do último século atestam a abertura da disciplina para o diálogo e a construção democrática da vida em sociedade. Correntes do pensamento teológico contemporâneo como a teologia da libertação e a teologia pública refletem essa abertura política e dialógica da teologia. Seu comprometimento, inspirado na tradição judaico-cristã, com as pessoas que sofrem e seu projeto de libertação, leva essas teologias a enfatizar na esfera pública as necessidades mais urgentes que ecoam de corpos que sofrem a fome, a pobreza, a violência, a discriminação, a morte. Sem esse princípio material de comprometimento com a vida humana, o foco das discussões na esfera pública pode se desviar das reivindicações das pessoas cuja vida se encontra ameaçada e que necessitam de uma resposta urgente por parte da sociedade. Ao mesmo tempo, no entanto, reconhece-se ser por meio do princípio intersubjetivo da comunicação que as questões relacionadas à reprodução da vida humana podem ser não apenas identificadas, mas também

trazidas à atenção pública com vistas às melhores resoluções políticas. A materialidade da ética, nesses termos, não é possível sem a intersubjetividade da comunicação.

CONCLUSÃO

Ideias não brotam da terra como cogumelos, escreve Hegel em referência a Sócrates,⁷³⁰ mas estão em continuidade com o seu tempo e o seu entorno. E mesmo os cogumelos, vale notar, não são possíveis sem um entorno propício para o seu desenvolvimento. As três principais tradições de pensamento que forneceram o terreno para a elaboração deste trabalho - a teoria política de Habermas, a teologia da libertação e a teologia pública - têm como sua época de desenvolvimento as décadas de 1960 e 1970 até o presente. Ao longo desse período, testemunhou-se a ascensão e a decadência de regimes totalitários, a resistência e o protesto de movimentos culturais e políticos, a reconstrução democrática em diversos países em meio à permanência de tendências antidemocráticas, o rápido desenvolvimento tecnológico em setores como produção alimentícia e comunicação a despeito da discrepante miséria vivenciada por uma grande parcela da população mundial. Essas são algumas das principais questões que marcam o "espírito de nossa época" e que, enquanto tais, determinam, com maior ou menor ênfase, tanto as reflexões de Habermas quanto da teologia da libertação e da teologia pública e, por extensão, também as reflexões conduzidas neste trabalho por meio do encontro entre Habermas e a teologia.

A teoria política de Habermas constitui uma resposta a um cenário em que formas de organização social determinadas por dinâmicas técnico-produtivas e de administração que escapam ao conhecimento, à discussão e ao consentimento públicos se tornaram preponderantes. Habermas quer resgatar o potencial político da interação comunicativa cotidiana de seres humanos capazes de gerir sua vida em comum. Trata-se, em última instância, de um manifesto em favor da liberdade humana, ideal este que, como o próprio Habermas nota, alimenta-se de fontes judaico-cristãs. Deus cria o ser humano à sua imagem e semelhança e o incumbe da tarefa de zelar pela criação. A narrativa bíblica retrata o ser humano como responsável por seus atos, ainda que suas ações nunca sejam o que o torna aceitável ou não perante Deus. A ação de Deus em favor do ser humano é expressão de um amor ilimitado e incondicional do qual todas as pessoas são convidadas a participar e vivenciar entre si em liberdade. O amor pelo próximo e o interesse pelo bem comum de um corpo político mostram-se, assim, como expressão da autonomia de seres humanos em sua busca por formas de organização social à qual podem, em conjunto, consentir.

⁷³⁰ "Sokrates ist aber nicht wie ein Pilz aus der Erde gewachsen, sondern er steht in der bestimmten Kontinuität mit seiner Zeit". HEGEL, Georg W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: HEGEL, Georg W. F. *Werke in zwanzig Bänden: Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*. Band 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. p. 441.

Grande parte dos esforços teóricos de Habermas consiste em explicitar como a autonomia política de sujeitos capazes de ação é tornada possível. A liberdade humana nunca ocorre em um vácuo. De um lado, é preciso denunciar o que tem impedido a sua concretização e, por outro, é preciso mostrar como ela pode ser realizada. O binômio profético de denúncia e anúncio pode ser identificado, na teoria política de Habermas, a partir dos conceitos de sistema e mundo da vida: denuncia-se como a organização sistêmica da sociedade e sua imposição através dos meios de comunicação de massa têm impedido formas consensuais de organização política; e anuncia-se a comunicação na esfera pública ancorada em contextos do mundo da vida como alternativa para a legitimidade democrática da política. A vitalização da esfera pública ocorre através da participação de grupos interessados na resolução de problemas para os quais é requerida uma resposta conjunta da sociedade. No Brasil, a consolidação de uma esfera pública democrática está historicamente associada à aparição em cena de novos atores sociais, movimentos, sindicatos e grupos religiosos que trouxeram à atenção pública demandas referentes ao direito à terra, à igualdade racial e de gênero, à transparência política e à veracidade de informações difundidas pela mídia. A pluralização de demandas políticas na esfera pública reflete uma ampliação da estrutura comunicativa do mundo da vida. Experiências de canalização de fluxos comunicativos do mundo da vida para a esfera pública e sua assimilação pelo sistema político constituem manifestações empíricas do anúncio de uma política legitimada comunicativa e democraticamente.

Em que medida a teologia cristã pode partilhar do ideal político da democracia e, mais especificamente, de uma democracia construída a partir do encontro comunicativo entre a diversidade de vozes de uma sociedade? Noções teológicas como o poder criador da palavra, a libertação de forças opressivas que ameaçam a vida e a dignidade humanas, e o amor pelo próximo como expressão de liberdade permitem apresentar uma democracia discursiva como, de um lado, uma alternativa profícua contra modelos autoritários e elitistas de política e, de outro, como um modelo condizente com a complexidade de sociedades contemporâneas com grandes populações. Também experiências de democracia participativa necessitam de uma rede discursiva pela qual diferentes posições são discutidas antes de as questões em pauta poderem ser decididas em assembleia. Devido à preservação de fontes de sentido da religião que despertam para a solidariedade, para um interesse pelo bem-estar de todo o corpo político, e para o comprometimento com a libertação de forças opressoras que impedem o florescimento de uma vida em liberdade, a teologia apresenta-se como uma voz

importante para o processo comunicativo na esfera pública. A teologia oferece interpretações para o sentido político dessas fontes religiosas, dessa maneira concorrendo para a tarefa de tradução de conteúdos religiosos na esfera pública. Devido à sua natureza ecumênica, a teologia apresenta-se como um saber apto a lidar com a diversidade de posicionamentos na esfera pública, podendo ajudar a arbitrar em meio a dissentimentos na busca por resoluções políticas consensuais.

Por meio do diálogo entre a teoria política de Habermas e contribuições da teologia da libertação e da teologia pública, desenvolvemos neste trabalho a noção de uma teologia inserida na esfera pública desde o seu vínculo com a dimensão do mundo da vida. Procuramos mostrar como esse modelo de teologia contribui para a canalização de demandas do mundo da vida para a esfera pública e quais são, desde uma tradição judaico-cristã, os princípios que a orientam. Inicialmente, a apresentação das três principais fontes teóricas utilizadas para a elaboração do trabalho - o pensamento de Habermas, a teologia da libertação e a teologia pública - permitiu a identificação de vários temas comuns entre elas. Seguindo a primeira geração da Escola de Frankfurt, Habermas percebe a impessoalização crescente do poder político e econômico possibilitada por avanços técnico-científicos. O ser humano é tornado mero instrumento de uma grande máquina administrativa, uma organização mecânica que não conhece outros fins a não ser o lucro e a imposição da vontade de determinados grupos da sociedade pela força e manipulação. Promove-se uma liberdade disfarçada de escolha entre as muitas e ilusórias necessidades criadas e reproduzidas através dos meios de comunicação de massa e pela indústria cultural. A consciência a respeito da instrumentalização das ciências e da técnica em vista do domínio político e econômico é tematizada na teologia da libertação em sua defesa de um engajamento político em favor das classes desprivilegiadas da sociedade. A opção política é crucial a fim de que a ideologia dominante não seja reproduzida. Afirma-se, nos termos de Habermas, um "interesse emancipatório" voltado para uma liberdade que se concretiza na ação comunicativa livre da dominação imposta pela economia e por sistemas políticos instituídos.

Ao lado de uma razão instrumentalizada para o exercício da dominação, Habermas identifica a existência de uma razão orientada para o entendimento, uma razão comunicativa que se desenvolve na prática comunicativa cotidiana, no nível do mundo da vida. O paradigma da ação comunicativa pelo qual Habermas resgata o potencial emancipativo presente na interação comunicativa cotidiana representa, segundo o autor, uma contraposição à orientação monológica da consciência que a primeira geração da Escola de Frankfurt não

teria conseguido superar. Percebendo o ser humano em sua radical intersubjetividade, sem a qual nem mesmo o pensamento seria possível, Habermas evita os problemas de uma noção a-histórica de razão, ao mesmo tempo em que pode preservar noções modernas de inclusividade, igualdade e honestidade. Os participantes de um discurso sempre pressupõem uma situação ideal de fala que serve como antecipação e referencial crítico para a avaliação dos consensos factualmente alcançados. A teologia pública orienta-se por um ideal de comunicação em que todas as pessoas tenham as mesmas chances de expor suas demandas na esfera pública. Ela defende a possibilidade do aprendizado entre diferentes perspectivas e saberes, e é desenvolvida através da prática da interdisciplinaridade, do diálogo na esfera pública e da tradução de conteúdos religiosos em uma linguagem acessível.

A teologia na esfera pública adquire relevância política, no entanto, apenas à medida que cultiva o seu vínculo com a dimensão do mundo da vida. Na teoria política de Habermas, a constatação do caráter político do mundo da vida é decorrente de seu paradigma da ação comunicativa. Ao conceber o ser humano em sua fundamental inter-relacionalidade, a partir da qual a cultura, a interação social e mesmo a personalidade são gestadas e reproduzidas, evidencia-se a possibilidade de formas de interação pautadas na articulação consensual de questões da vida em comum. Esse potencial político está inscrito na própria estrutura gramatical da exposição narrativa que marca a interação comunicativa do mundo da vida: ao narrar sobre algo, é-se levado a também falar do que ocorre no cotidiano, das pessoas e suas relações, daquilo que lhes passa e interessa, portanto, de questões que pertencem à vida política. Enquanto pano de fundo para todo entendimento possível, o mundo da vida permite que falante e ouvinte se coloquem de acordo sobre algo, a fim de coordenarem suas ações. Esse é especialmente o caso em se tratando de mundos da vida racionalizados que, apesar de apresentarem um risco maior de dissenso, não impõem pseudoacordos, derivados da totalização efetuada por visões mítico-religiosas de mundo. A política a partir de um mundo da vida racionalizado é marcada pela possibilidade da crítica, da busca de acordos e da coordenação da ação com vistas à resolução de problemas comuns. Significaria isso a expectativa de que toda sociedade alcance o estágio da racionalização e, ao mesmo tempo, a superação de visões mítico-religiosas de mundo, como se se tratasse de um curso natural da evolução histórico-social da humanidade? Muitas críticas foram dirigidas contra tal concepção evolutiva. O próprio Habermas revisou seu posicionamento à luz da constatação

empírica de que a religião não abandonou a cena pública, mesmo em sociedades com sua dimensão sistêmica altamente desenvolvida. As vozes religiosas não poderiam ser ignoradas, é agora o imperativo. Elas possuem reservas de sentido importantes para a vida em sociedade e seu significado pode ser traduzido de uma maneira acessível à razão. Com isso, a existência de visões religiosas de mundo e o processo de racionalização do mundo da vida já não são mais vistos como autoexcludentes. A pluralidade do mundo da vida que motiva ao diálogo entre diferentes, ao questionamento mútuo e à busca de consensos também inclui a pluralidade religiosa.

Essa revisão crítica quanto à permanência de religiões não anula a afirmação de que a onipresença de um mundo da vida não diferenciado em seus componentes cultural, sócio-integrativo e socializante, pouco permite o dissenso e a inovação. Para Habermas, essa diferenciação é fundamental no processo de racionalização do mundo da vida e, por extensão, para a possibilidade da crítica e da busca por consensos genuínos, porque cada componente está ligado a pretensões de validade diferentes, que precisam ser reconhecidos enquanto tais. O conhecimento cultural, com o qual são descritos feitos e estados, deve poder ser questionado quanto à verdade do que é afirmado. As normas que possibilitam a integração social, por sua vez, precisam ser fundamentadas e colocadas em questão quanto à sua validade. A socialização, por fim, que permite a formação de identidades pessoais, deve poder ser analisada desde o ponto de vista da honestidade com a qual agentes comunicativos narram suas vivências. É sob o poder dizer "não" que surge a possibilidade de acordos genuínos, isto é, não estabelecidos mediante coação, mas através da prática comunicativa de exposição e contraposição de argumentos. O conceito habermasiano de ação comunicativa pressupõe a linguagem como *medium* em que são conduzidos processos de entendimento e em cujo transcurso os participantes, ao se relacionarem com um mundo, se apresentam uns frente aos outros com pretensões de validade que podem ser reconhecidas ou colocadas em questão. Isso não significa, no entanto, que o mundo da vida deixe de ser um horizonte de fontes de sentido pressuposto de maneira intuitiva e não questionada. Ainda que ele perca seu caráter homogêneo, falante e ouvinte sempre pressupõem conhecimentos, normas e vivências a partir dos quais tencionam chegar a um acordo.

Aprendemos da teologia da libertação que toda teologia pressupõe, já, uma leitura da realidade. A teologia é, nesse sentido, um produto da dimensão simbólica do mundo da vida. O vínculo da teologia com o mundo da vida ocorre, também, através de um de seus objetos principais de estudo, a religião, em sua diversidade de expressões linguísticas, normativas e

ritualistas. A teologia da libertação não apenas reconhece essa conexão inevitável com o mundo da vida, mas também defende o desenvolvimento de um método teológico que conscientemente assuma de maneira crítica e comprometida com a causa das pessoas pobres a dimensão do mundo da vida no labor teológico. Uma teologia que não interage de maneira consciente com as expressões subjetivas, culturais e sociais do mundo da vida corre o risco de reproduzir interesses oriundos não da prática emancipativa de pessoas orientadas ao entendimento, mas sim de imperativos sistêmicos marcados pela competição, pela legitimação da desigualdade e pela busca de poder institucional. A teologia da libertação conjuga as análises sistêmica e de mundo da vida à medida que faz uso de leituras sociológicas de estruturas macrossociais e, ao mesmo tempo, afirma como ponto de partida de sua reflexão as experiências de sofrimento, resistência e libertação das pessoas pobres tais como por elas percebidas em seu cotidiano. O binômio profético de denúncia e anúncio é realizado pela teologia na identificação, por um lado, dos mecanismos sistêmicos da economia e da política que impõem uma vontade alheia à das pessoas envolvidas e, por outro lado, na apresentação de alternativas fundadas na articulação comunicativa e associativa das pessoas atingidas. Mundo da vida e mundo sistêmico podem ser separados conceitualmente, mas não facticamente. Disso deriva a necessidade de um esforço constante para analisar, em todo processo social e comunicativo, quais pessoas estão sendo excluídas e em que medida necessidades urgentes têm encontrado eco nas discussões públicas. O ancoramento da esfera pública no mundo da vida não é algo que possa ser definitivamente alcançado, mas um ideal a ser constante, embora sempre provisoriamente, efetivado em cada nova situação que requer a atenção e a resolução públicas.

Um processo democrático alheio às formas diversas de expressão derivadas do mundo da vida pode servir para a legitimação do poder daqueles grupos que, histórica e socialmente, dominam o processo da deliberação política. Uma teologia ancorada no mundo da vida contribui, através da canalização de demandas do mundo da vida para a esfera pública, para a pluralidade democrática da política na esfera pública. Estudos de teologia que tomam a dimensão do mundo da vida como fonte indispensável de sua reflexão debruçam-se sobre os vários componentes estruturais do mundo da vida: a subjetividade formada através de processos de socialização; a cultura que resulta da reprodução e renovação de saberes culturais; e a integração social derivada de orientações normativas partilhadas. Como participante de um mundo da vida, o próprio teólogo ou teóloga traz consigo pressupostos e valores que refletem as questões privilegiadas em sua pesquisa, assim com os resultados

obtidos. Esses pressupostos podem ser tematizados no encontro com perspectivas diferentes, o que aponta para a possibilidade de investigar através do diálogo expressões de um mundo da vida cujas fontes de sentido não são todas compartilhadas pelo pesquisador ou pesquisadora. O resgate de narrativas de vida diversas contribui para a democratização dos saberes, experiências e leituras de mundo que se encontram na base de toda reflexão teológica. O mesmo pode ser afirmado a respeito da utilização de expressões culturais, artísticas e religiosas de grupos como fonte para o trabalho da teologia. A vida cotidiana, muito mais que dinâmicas da economia e de instituições da política, preserva uma grande pluralidade de modos de conhecer, sentir e sonhar. A recuperação dessa diversidade está a serviço não apenas de uma teologia mais inclusiva, mas também da construção da legitimidade democrática da política através da tematização dessas fontes na esfera pública. Experiências sociais de organização em sindicatos, movimentos sociais e outros grupos com reivindicações comuns apontam para alternativas sociais de organizações pautadas na solidariedade e no exercício da autonomia e criatividade humanas. Uma teologia ancorada no mundo da vida tematiza, com o auxílio de categorias de própria disciplina e em diálogo com outros saberes, a esperança anunciada no mundo da vida contra a imposição sistêmica, e ajuda a ecoar o potencial transformativo dessa esperança na esfera pública.

A esfera pública constitui uma ampla rede comunicativa formada a partir de meios como revistas, jornais, rádio, internet e televisão, através dos quais as pessoas discutem assuntos de interesse comum no intuito de gerar consensos e influenciar o sistema político. De acordo com Habermas, os problemas sociais inicialmente experienciados e abordados no nível do mundo da vida são captados pela sociedade civil e, à medida que são tematizados de uma maneira mais ampla, incluindo pessoas e grupos diversos, encontram eco na esfera pública. O diagnóstico a respeito do surgimento de uma esfera pública democrática no Brasil evidencia o papel dos assim chamados novos atores sociais coletivos, organizados em sindicatos, movimentos sociais e comunidades eclesiais de base, para a democratização do processo político a partir da inclusão de diversos temas e problemas refletidos desde o mundo da vida. Por meio desse processo de ampliação da estrutura comunicativa oriunda do mundo da vida, opiniões diversas podem ser confrontadas rumo à articulação, mediante debates e confronto de opiniões e argumentos, de ideias comuns à qual o sistema político idealmente se conecta. Assim como no mundo da vida, Habermas alerta para o fato de que a comunicação na esfera pública encontra-se igualmente ameaçada pela manipulação operada por interesses políticos e econômicos que, através do controle dos meios de comunicação de massa, inibem o

desenvolvimento de discussões livres, inclusivas, baseadas em uma leitura honesta dos fatos e nos melhores argumentos. A resistência à instrumentalização dos processos de comunicação oriundos do mundo da vida em vista de fins como lucro e poder ocorre à medida que o potencial político-democrático da ação comunicativa orientada ao entedimento é preservado e alargado através de uma esfera pública inclusiva, e seus resultados assimilados pelo sistema político. Frente a ameaças como o avanço da lógica competitiva do mercado rumo à vida privada, que abalam as fontes de solidariedade da qual o Estado depende, Habermas chega à conclusão de que fontes de sentido religiosas podem desempenhar um papel importante para assegurar a integração do corpo político. Habermas continua a defender que um governo que seja resultado de uma interação discursiva de seus cidadãos pode e deve prescindir de fundamentos pré-políticos de ordem religiosa. Diante da pluralidade que caracteriza as atuais sociedades, seria, de fato, ilegítimo privilegiar uma dentre as várias religiões existentes. Isso não significa, no entanto, que vozes religiosas devam ser excluídas da esfera pública. O que se espera é que elas, assim como qualquer outra expressão cultural que não seja partilhada por toda a sociedade, passem por um processo de tradução pelo qual suas reivindicações possam ser aceitas ou contestadas como pertinentes para a sociedade como um todo. A teologia, desde os seus inícios, tem cultivado uma vocação tradutora ao oferecer interpretações do sentido social de conteúdos religiosos e ao dialogar com diferentes tradições de pensamento. O diálogo com igrejas, com a academia e diferentes grupos da sociedade é uma bandeira principal da teologia pública, que pode ser vista como uma parceira importante no trabalho de tradução e interpretação do sentido de conteúdos religiosos na esfera pública.

O modo como a teologia orienta sua atuação na esfera pública é determinado, desde uma tradição judaico-cristã de memória, profecia e libertação, pelo cultivo de uma consciência solidária com as vítimas da história, pela denúncia de relações opressoras e pelo anúncio de uma realidade transformada de liberdade e vida em abundância para todas as pessoas (Jo 10.10). Ao longo do trabalho, apontamos para vários temas religiosos que inspiram, como escreve Habermas, uma "consciência daquilo que falta". A concepção da graça divina, pela qual se descreve o amor imerecido de Deus por suas criaturas, rompe com uma lógica estratégica orientada a fins. Não há recompensa para atos calculados de acordo com seus possíveis resultados. No que diz respeito à vida em sociedade, a concepção da graça motiva para uma solidariedade cidadã para com todas as pessoas contra uma lógica econômica determinada por obras, sacrifícios e exclusões. A pessoa cristã, liberta da necessidade de alcançar o favor de Deus, é livre para viver o amor recebido de Deus para com

outras pessoas, servindo-as e solidarizando-se com suas necessidades e reivindicações políticas sem esperar outra coisa em troca que não o bem-estar de todo o corpo político. A memória de solidariedade frente ao sofrimento inspira um especial cuidado para com os membros mais vulneráveis desse corpo, de maneira que, como escreve o apóstolo Paulo, "se um membro padece, todos os membros padecem com ele; e, se um membro é honrado, todos os membros se regozijam com ele" (1Co 12.26). O que promove o bem-estar do corpo e seus membros precisa ser constantemente avaliado através do encontro comunicativo entre as partes. Por meio do diálogo, realiza-se a tarefa de discernimento enquanto avaliação crítica do que está a serviço do bem-estar do corpo e do que tem lhe causado danos, precisando ser remediado. Essa avaliação é feita não apenas a partir da memória de sofrimento e libertação historicamente preservada na tradição religiosa, mas também em diálogo com as experiências de sofrimento, bem como de busca e concretização da libertação no presente por pessoas em sua ação orientada ao entendimento.

Os projetos de libertação que uma teologia ancorada no mundo da vida ajuda a articular na esfera pública, ainda que pautados em um amplo consenso comunicativo, nem sempre são capazes de influenciar o sistema político como se esperaria do ponto de vista de um processo democrático de governo. A dificuldade de conexão de uma esfera pública democrática ao sistema político aponta não apenas para a importância do estabelecimento de garantias legais para a liberdade do processo comunicativo, mas também para a necessidade de criação de mecanismos de deliberação política diretamente oriundos de uma esfera pública discursiva. Além do desafio de uma esfera pública deliberativa, várias outras questões de teoria política foram também abordadas a partir da noção de uma teologia ancorada no mundo da vida e atuante na esfera pública, a exemplo da relação entre fé e saber desde uma perspectiva teológica; a questão da desigualdade de gênero no intercâmbio comunicativo na esfera pública; a ameaça representada por expressões religiosas intolerantes e autoritárias para o processo democrático; o papel político da teologia e, especificamente, de teologias de resistência com reivindicações de transformação social na esfera pública; assim como a centralidade do aspecto da preservação material da vida em relação ao imperativo de uma orientação discursiva da ética e de um processo democrático-político. Salientamos a possibilidade de conjugar fé e razão de maneira frutífera, de modo a preservar uma mútua abertura e possibilidades de aprendizado. Afirmamos a mérito de uma racionalidade comunicativa e argumentativa na esfera pública para a resolução de problemas comuns, e a contribuição de uma teologia que partilha de ideais modernos como a publicidade, a

pluralidade e a igualdade para uma esfera pública democrática. Teologias da libertação, especificamente, têm ajudado na tematização de diversas demandas do mundo da vida para a esfera pública, apresentando reivindicações de transformações a serem assimiladas tanto pelo sistema político quanto no próprio nível do mundo da vida, a exemplo de reivindicações a respeito da igualdade racial e de gênero e do aprendizado intercultural.

O aprendizado da tradição latino-americana de libertação para a inserção da teologia na esfera pública é de um radical comprometimento com os membros mais vulneráveis do corpo político, como já afirma a tradição bíblica. Isso há que ser expresso em um especial interesse pela preservação material da vida, um problema que ainda afeta de maneira dramática mais da metade da população mundial. No Brasil, houve, nos últimos anos, considerável progresso no combate à miséria e à fome, mas a pobreza ainda afeta populações em todo o mundo, inclusive em países desenvolvidos, e esse fato não pode ser ignorado por uma teologia atenta a dinâmicas econômicas, as quais não se restringem a fronteiras nacionais. Ainda que a preservação da vida apenas possa ser tornada um princípio ético por meio da intersubjetividade que caracteriza toda fala e pensamento - esta preservada pela teologia à medida que ela se realiza a partir da dimensão do mundo da vida - sua centralidade para a ética pode ser afirmada mediante a constatação de que uma comunidade de comunicação não é possível sem sua preservação material. A afirmação da vida é, então, em certo sentido anterior à fala, embora sempre, também, acompanhada por ela e apenas desenvolvida adequadamente através dela. Como entende Lutero, uma pessoa sem fala é como alguém em parte morto.⁷³¹ A palavra é característica da vida humana. Vida é palavra e morrer, por isso, seguindo a tradição Guarani, é tornar-se palavra-que-não-é-mais. A palavra que afirma a vida, articulada através do encontro comunicativo no mundo da vida e estendida à esfera pública, representa a fonte primeira para o desenvolvimento de um processo democrático-político sensível às necessidades e reivindicações de todos os grupos que integram uma comunidade política. Palavras são expressas de múltiplas formas: em orações, em silêncios, narrativas, apelos, descrições, comparações, em argumentos, contradições e paradoxos. A razão argumentativa é uma dentre diferentes formas de comunicação. Apesar de sua relevância para a vida política, como buscamos mostrar ao longo do trabalho, é importante não perder de vista que esta relevância se dá em meio a diversas - e complementares - vias para o cultivo de relações não-hierárquicas e inclusivas de política.

⁷³¹ Veja-se o estudo de Birgit Stolt sobre linguagem e discurso em Lutero: STOLT, Birgit. A fé do "coração" de Lutero: experiência, emoção e razão. In: HELMER, Christine (Org.). *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2013 [2009]. p. 151-172. esp. p. 154-155.

REFERÊNCIAS

- A CONFISSÃO DE AUGSBURGO. Art. 2: Do pecado original. In: LIVRO DE CONCÓRDIA: As confissões da Igreja Evangélica Luterana. São Leopoldo: Sinodal; Concórdia: Porto Alegre, 1980 [1580].
- A CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER Comentada por A. A. Hodge. Cap. VII: Do pacto de Deus com o homem. Parágrafo 3. São Paulo: Os Puritanos, 1999 [1869].
- ACKERMAN, Bruce. Why Dialogue? *The Journal of Philosophy*, ano 86, n. 1, p. 5-22, 1989.
- _____. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- ADAMS, Nicholas. A Response to Heuser: Two Problems in Habermas Recent Comments on Religion. Discursive Extraterritoriality and the Rational Appropriation of Religious Contents. *Political Theology*, ano 9, n. 4, p. 552-556, 2008.
- ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik [1966]. In: TIEDEMANN, Rolf (Hrsg.). *Gesammelte Schriften*, v. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- _____. Meinungsforschung und Öffentlichkeit [1964]. In: ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften*. Band 8: Soziologische Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972. p. 532-537.
- ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994. p. 159-160.
- ALVES, Rubem. *A Theology of Human Hope*. Washington D.C.: Corpus Books, 1969.
- _____. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004.
- ANDREW, Edgar. *Habermas: The Key Concepts*. London; New York: Routledge, 2006.
- APEL, Karl-Otto. Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. In: APEL, Karl-Otto (Hrsg.). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main, 1976. p. 10-173.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. John Rawls e a visão inclusiva da razão pública. *Dissertatio*, Pelotas, n. 34, p. 91-105, 2011
- _____. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005 [1958].
- _____. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 [1951].
- ARENS, Edmund (Hrsg.). *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: Patmos, 1989.

_____. Gleichnisse als kommunikative Handlungen Jesu. *Theologie und Philosophie*, v. 56, p. 47-69, 1981.

_____. *Kommunikative Handlungen: die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*. Düsseldorf: Patmos, 1982.

_____. Kritisch, kirchlich, kommunikativ: Fundamentaltheologie als öffentliche Theologie. In: BÖTTIGHEIMER, Christoph; BRUCKMANN, Florian (Hrsg.). *Glaubensverantwortung im Horizont der "Zeichen der Zeit"*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2012. p. 432-453.

_____. Quellen und Kräfte konsumtiver, kommunikativer und kritischer Religion. *Bulletin ET*, vol. 17, p. 29-53, 2006.

_____. Theologie nach Habermas: eine Einführung. In: ARENS, Edmund (Hrsg.). *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: Patmos, 1989. p. 9-38.

_____. What is Religion, and What is Religion for? Thoughts in Light of Communicative Theology. *Bogoslovska smotra*, ano 78, n. 1, p. 9-23, 2008.

_____. *Christopraxis: Grundzüge theologischer Handlungstheorie*. Freiburg: Herder, 1992.

_____. *Gottesrede, Glaubenspraxis: Perspektiven theologischer Handlungstheorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3. ed. Brasília: UnB, 1999 [350 a.C.].

_____. *Política*. Brasília: UnB, 1997 [350 a.C.].

ARRAES, Jarid. Minha avó é magra, fashion e perfeita. *Portal Forum*, 2015. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/questaoodegenero/2015/01/02/minha-avo-e-magra-fashion-e-perfeita>>. Acesso em: 4 jan. 2015.

ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Clamor dos pobres e "racionalidade" econômica*. São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme, 1973.

AUSTIN, John. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

AVRITZER, Leonardo (Org.). *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994.

AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: UFMG, 1996.

_____. *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.

_____. 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.

BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 1999 [1919].

_____. *Introdução à teologia evangélica*. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2002 [1962].

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.

BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Oneide; SINNER, Rudolf von. Mobilidade religiosa no Brasil: conversão ou trânsito religioso? In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2012. p. 231-268.

BEDFORD-STROHM, Heinrich. Food justice and Christian ethics. *Verbum et Ecclesia*, ano 33, n. 2, p. 1-6, 2012. Disponível em: <<http://www.ve.org.za/index.php/VE/article/view/768/1115>>. Acesso em: 2 maio 2014.

_____. 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. In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self. *New German Critique*, n. 62, p. 173-189, 1994.

_____. 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.

_____. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. [Obras escolhidas, v. 1]. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1940]. p. 222-232.

BENSUSAN, Hilan. Observações sobre a política dos desejos: tentando pensar ao largo dos instintos compulsórios. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 445-479, 2006.

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.

BÍBLIA SAGRADA: Almeida Revista e Atualizada. Sociedade Bíblica do Brasil, 1959.

BITTENCOURT, F. José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BLUMER, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs: Prentice-Halls, 1969.

BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: CEBI; Curitiba: PPL, 2002.

_____. Introdução. In: BOBSIN, Oneide; HAMMES, Lúcio J.; WITZKE, Dilceu L. (Orgs.). *Entre o sonho e a realidade: estudo sobre a pobreza e a condição social nas áreas invadidas em São Leopoldo - COREDE Vale dos Sinos*. São Leopoldo: Oikos, 2007.

_____. 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.

_____. Protestantismo à brasileira: Vale Três Forquilhas. In: BOBSIN, Oneide et al (Orgs.). *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: EST/Oikos, 2008. p. 138-154.

BOBSIN, Oneide et al (Orgs.). *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: EST/Oikos, 2008.

BOCK, Carlos Gilberto. *Teologia em mosaico: o novo cenário teológico latino-americano nos anos 90. Rumo a um paradigma ecumênico crítico*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2002.

BOEHLER, Genilma. *O erótico em Adélia Prado e Marcella Althaus-Reid: uma proposta de diálogo entre poesia e teologia 2010*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2010.

_____. O público da teologia e a erótica do público: um exemplo desde a teologia de Marcella Althaus-Reid. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 3). p. 139-159.

BOFF, Clodovis. Epistemología y método de la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990. p. 79-113.

_____. Perspectivas da experiência religiosa para o novo milênio. In: ANJOS, Márcio F. dos (Org.). *Sob o fogo do espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 303-344.

_____. Retorno à arché da Teologia. In: SUSIN, Luiz C. (Org.). *Sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 145-187.

_____. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Comunidades eclesiais de base e práticas de libertação*. Petrópolis: Vozes, 1980.

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

_____. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. Leonardo Boff critica polêmica sobre aborto (Por Luciana Cristo). *Paraná Online*. Disponível em: <<http://www.parana-online.com.br/editoria/politica/news/485115/?noticia=LEONARDO+BOFF+RITICA+POLITICA+SOBRE+ABORTO>>. Acesso em: 12 dez. 2014

_____. *Teologia à escuta do povo*. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *A fé na periferia do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese: a igreja que nasce da fé do povo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986 [1985].

_____. *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale das lágrimas à terra prometida*. Rio de Janeiro: CODECRI, 1980.

_____. *Teologia do cativo e da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis: Vozes, 1980 [1979].

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

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 E. Prolegômenos à dogmática cristã. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Eds.). *Dogmática cristã*. 2. ed. v. 1. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2002 [1984]. p. 25-94.

BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*. São Paulo: ASTE, 2004.

BRANDÃO, Carlos R. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BRASIL. *Constituição* (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, Senado, 1998.

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.

BRIGHAM, Erin M. A Habermasian Approach to Ecumenical Ecclesiology. *Journal of Ecumenical Studies*, ano 44, n. 4, p. 587-598, 2009.

_____. Communicative Actions As an Approach to Ecumenical Dialogue. *The Ecumenical Review*, ano 60, n. 5, p. 288-304, 2008.

BROWNING, Don S.; FIORENZA, Francis Schüssler (Eds.). *Habermas, Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroad, 1992.

BRUNKHORST, Hauke. Rationalität und Rationalisierung. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Hrsg.). *Habermas-Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2009. p. 367-368.

BULTMANN, Rudolf. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 10 ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995 [1921].

_____. Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? [1925] In: BULTMANN, Rudolf. *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr, 1993. p. 26-37.

BURBANO, Mauricio. O profeta Amós e os direitos humanos. *Convergência*, ano XLIII, n. 417, p. 741-750, 2008.

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

BUTLER, Judith; MENDIETA, Eduardo; VAN ANTWERPEN, Jonathan (Eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.

BUTTELLI, Felipe G. Koch. Teologia e desenvolvimento: pensando em caminhos para a teologia pública no Brasil. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 3). p. 41-67.

_____. *Pierre Bourdieu e o culto cristão: diálogo entre a sociologia de Pierre Bourdieu e o culto cristão: em busca de um conceito herético*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2009.

_____. *E a luta continua: propostas para uma teologia pública libertadora para o desenvolvimento construída em diálogo com a reflexão teológica sul-africana*. Tese

(Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2013.

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

CAMACHO, Daniel; MENJIVAR, Rafael (Coords.). *Los movimientos populares en América Latina*. 2. ed. México: Siglo Veintiuno, 2005 [1989].

CAMPBELL, Margaret M. *Critical Theory and Liberation Theology: A Comparison of the Initial Work of Jürgen Habermas and Gustavo Gutierrez*. New York: P. Lang, 1999.

CARDOSO, Fernando H.; FALETTO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

CARVALHAES, Cláudio. O pobre não tem sexo: A ausência dos discursos de sexualidades na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação. *Margens*, São Paulo, ano 3, n. 2, abr. 2006.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011 (Teologia pública, v. 1).

CEBI - Centro de Estudos Bíblicos. *Objetivos*. Disponível em: <<http://www.cebi.org.br/noticias.php?tipo=institucional&secaoId=54>>. Acesso em: 20 jul. 2014.

CHAMORRO, Graciela. Religiones y culturas indígenas: a propósito de una teología pública intercultural. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (Teologia pública, v. 2). p. 11-35.

CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. 10. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. O retorno do teológico-político. In: CARDOSO, Sérgio (Org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 93-133.

CLADIS, Mark S. *Public Vision, Private Lives: Rousseau, Religion, and 21st-Century Democracy*. New York: Columbia University, 2003.

COCHRANE, James R. Against the Grain: Responsible Public Theology in a Global Era. *International Journal of Public Theology*, ano 5, n. 1, p. 44-62, 2011. p. 44-62.

COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT Press, 1994.

COMBLIN, José. *O neoliberalismo: ideologia dominante na virada do século*. Petrópolis: Vozes, 2000.

COMBLIN, José; ARELLANO, Estuardo; GALILEA, Segundo. *Fe y secularización en América Latina*. Bogotá: Instituto Pastoral Latinoamericano, 1972.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Relatório final da CNV*. Disponível em: <http://www.cnv.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=571>. Acesso em: 10 dez. 2014.

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

COOKE, Maeve. *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*. Cambridge: MIT Press, 1994.

COSTA, Maria Brendalí. Mulheres na pastoral popular urbana. In: MUSSKOPF, André S.; BLASI, Marcia (Orgs.). *Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia*. São Leopoldo: CEBI/Faculdades EST, 2014. p. 65-80.

COSTA, Sérgio. *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. 1997.

_____. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

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

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

CROATTO, José Severino. *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo: Paulinas, 1981; GUTIÉRREZ, 1972, p. 201-241.

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.

_____. *Sociedade Civil e espaços públicos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

DALLA ROSA, Luís Carlos. Alteridade e juventude em tempos da sociedade de consumo: uma interpelação teológica. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 3). p. 161-185.

_____. *Educar para a sabedoria do amor: a epifania do rosto do outro como uma pedagogia do êxodo*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2010.

DE GRUCHY, John. From Political to Public Theologies: The Role of Theology in Public Life in South Africa. 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.

DE VILLIERS, Etienne. Public Theology in the South African Context. *International Journal of Public Theology*, ano 5, n. 1, p. 5-22, 2011.

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.

DECLARAÇÃO CONJUNTA SOBRE A DOCTRINA DA JUSTIFICAÇÃO. Parágrafo 19. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstunidoc_31101999_cath-luth-joint-declaration_po.html>. Acesso em: 15 jul. 2015.

DÖBERT, Rainer. *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme.* Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

DOMINGUES, José M. Democracy, Freedom and Domination: a Theoretical Discussion with Special Reference to Brazil Via India. In: SZNAJDER, Mario; RONIGER, Luis. FORMENT, Carlos A. (Eds.). *Shifting Frontiers of Citizenship: The Latin American Experience.* Leiden: Brill, 2013. p. 83-97.

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.

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

_____. Luteranismo e participação política. In: DREHER, Martin (Org.). *Reflexões em torno de Lutero.* São Leopoldo: Sinodal, 1984. v. 2. p. 121-132.

DREYER, Jaco S.; PIETERSE, Hennie J. C. Religion in the Public Sphere: What Can Public Theology Learn From Habermas's Latest Work? *HTS Theological Studies*, ano 66, n. 1, p. 1-7, 2010.

DUPOUEY, Patrick. Habermas. In: HUISMAN, Denis (Ed.). *Dicionário dos filósofos.* São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 453-461.

DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión.* Madrid: Trotta, 1998.

_____. *Hacia una filosofía política crítica.* Bilbao: Desclée, 2011.

_____. *Materiales para una política de la liberación.* Madrid; México: Plaza y Valdés. 2007.

_____. *Política de la liberación.* vol. 2: Arquitectónica. Madrid: Trotta, 2009.

DUTRA, Delamar José. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. Florianópolis: UFSC, 2005.

DUVIVIER, Gregorio. Xingamento. *Folha de S. Paulo*. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/gregorioduivivier/2014/01/1393513-xingamento.shtml>>. Acesso em: 07 jan. 2014.

ECO, Umberto. *Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1986 [1961].

EICHER, Peter. Die Botschaft von der Versöhnung und die Theorie des Kommunikativen Handelns. In: ARENS, Edmund (Hrsg.). *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: Patmos, 1989. p. 199-223.

ESPERANDIO, Mary Rute G. Subjetividade contemporânea e a pesquisa em teologia. In: BOBSIN, Oneide et al (Orgs.). *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: EST/Oikos, 2008. p. 17-28.

EVANS, G. R. *The Medieval Theologians*. Oxford: Blackwell, 2001.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 5. ed. Porto Alegre: Globo, 1979 [1958].

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.

FIORENZA, Elizabeth. *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ecclesiology of Liberation*. London: SCM Press, 1993.

FIORENZA, Francis Schüssler. Christian Redemption between Colonialism and Pluralism. In: CHOPP, Rebecca S.; TAYLOR, Mark. *Reconstructing Christian Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 269-302.

_____. Critical Social Theory and Christology: Toward an Understanding of Atonement and Redemption as Emancipatory Solidarity. *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, ano 30, p. 63-110, 1975.

_____. 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.

_____. *Foundational Theology: Jesus and the Church*. New York: Crossroad, 1984.

_____. Political Theology as Foundational Theology. *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, ano 32, p. 142-177, 1977.

FLEMING, Marie. Women and the "Public Use of Reason". In: MEEHAN, Johanna (Ed.). *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*. New York; London: Routledge, 1995. p. 117-138.

FORDE, Gerhard O. A obra de Cristo. In: BRAATEN, Carl; JENSON, Robert (Ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. v. 2. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1995 [1984]. p. 17-111.

_____. Vida cristã. In: BRAATEN, Carl; JENSON, Robert (Ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. v. 2. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1995 [1984]. p. 397-472.

FÓRUM SOCIAL Mundial. Disponível em: <<http://www.forumsocialmundial.org.br>>. Acesso em: 10 dez. 2014.

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.

FREIRE, Paulo. *À sombra desta mangueira*. São Paulo: Olho D'água, 1995.

_____. Denúncia, anúncio, profecia, utopia e sonho. In: FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP, 2000. p. 117-134.

_____. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

_____. *Extensão ou Comunicação?* 11. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001 [1971].

_____. *Ideologia e educação: reflexões sobre a não neutralidade da educação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

_____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 15. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000 [1996].

_____. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974 [manuscrito de 1968].

_____. *Política e educação: ensaios*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2005 [1993].

FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio P. Introdução. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio P. (Orgs.). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1990.

GABRIEL, Karl. Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen. In: ARENS, Edmund; HOPING, Helmut (Hg.). *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* Freiburg/Basel/Wien, 2000. p. 16-37.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1997 [1960].

GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas conseqüências. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). *Epistemologia, violência e sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008. p. 31-50.

_____. O gemido da criação e nossos gemidos. *RIBLA - Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, ano 2, n. 21, p. 32-41, 1995.

_____. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.

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

GERRISH, Brian A. *Grace and Reason*. Oxford: At the Carendon, 1962.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002 [1992].

_____. Trajetórias e perspectivas. In: SUSIN, Luis Carlos (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 159-165.

GOGARTEN, Friedrich. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*. München: Siebenstern-Taschenbuch-Verlag, 1966.

GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Sem-Terra, ONGs e cidadania*. São Paulo: Cortez, 1997.

_____. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2008.

GRAHAM, Elaine. *Between a Rock and a Hard Place: Public Theology in a Post-Secular Age*. London: SCM Press, 2013.

_____. What's missing? Gender, reason and the post-secular. *Political Theology*, ano 13, n. 2, p. 233-245, 2012.

GRENZ, Stanley; OLSON, Roger. *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

GROSS, Eduardo. A ciência da religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios. In: OLIVEIRA, Kathleen L. de et al (Orgs.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: EST, 2012. p. 13-26.

_____. Reflexões teológico-filosóficas a partir da poesia de Cruz e Sousa. In: SCHAPER, Valério G. et al (Orgs.). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012. p. 60-72.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A densidade do presente*. São Paulo: Loyola, 2008 [1996].

_____. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: 1987 [1986].

_____. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: 1987 [1986].

_____. *La fuerza histórica de los pobres: selección de trabajos*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1979.

_____. Pobres y opción fundamental. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990. p. 303-321.

_____. *Praxis de liberación y fe cristiana*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1973.

_____. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1971.

_____. *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000 [1971].

HABERMAS, Jürgen. "Ich bin alt, aber nicht fromm geworden". In: FUNKEN, Michael (Ed.). *Über Habermas: Gespräche mit Zeitgenossen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008. p. 181-190.

_____. *A lógica das ciências sociais*. Petrópolis: Vozes, 2009 [1970].

_____. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

_____. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

_____. *Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

_____. Israel oder Athen: Wem gehört die anerkannte Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt. In: METZ, Johann B. et al (Eds.). *Diagnosen zur Zeit*. Düsseldorf: Patmos, 1994. p. 98-111.

_____. *Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

_____. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

_____. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____. *Nachmetaphysisches Denken: philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

_____. *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012.

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

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

_____. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961.

_____. *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

- _____. *Textos e contextos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- _____. Theodor W. Adorno: pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio P. (Orgs.). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1990.
- _____. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981a.
- _____. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981b.
- _____. Transcendence from Within, Transcendence in This World. In: BROWNING, Don S.; FIORENZA, Francis Schüssler (Eds). *Habermas, Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroad, 1992. p. 226-250.
- _____. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion* (Florian Schüller, Hrsg.). Freiburg im Breisgau: Herder, 2005a.
- _____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- _____. Vorwort zur Neuauflage 1990. In: *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. p. 11-50.
- _____. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005b.
- _____. *Ach, Europa*. (Kleine Politische Schriften XI). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- _____. *Der gesplittene Westen*. (Kleine Politische Schriften X). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- _____. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- _____. *Die postnationale Konstellation: politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- _____. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968b.
- _____. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968a.
- _____. *Theorie und Praxis: sozialphilosophische Studien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978 [1963].
- _____. *Zeit der Übergänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- _____. *Zur Logik der Sozialwissenschaften: Materialien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

_____. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

HABERMAS, Jürgen; REDER, Michael; SCHMIDT, Josef (Ed.). *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge/Malden: Polity, 2010 [2008]. p. 51-58.

HABERMAS, Jürgen. Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. In: HABERMAS, Jürgen; REDER, Michael; SCHMIDT, Josef (Hsg.). *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt: eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. 5. ed. Porto Alegre: Concórdia, 1995 [1973].

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.

HARASTA, Eva. Karl Barth, a Public Theologian? The One Word and Theological "Bilinguality". *International Journal of Public Theology*, ano 3, n. 2, p. 184-199, 2009.

HARNACK, Adolf von. *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart: Ehrenfried Klotz, 1950 [1902].

HEGEL, Georg W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: HEGEL, Georg W. F. *Werke in zwanzig Bänden: Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*. Band 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI, 1984.

HÖHN, Hans-Joachim. *Kirche und kommunikatives Handeln: Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas'*. Frankfurt a. M.: Knecht, 1985.

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.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica [1937]. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos (Coleção Os Pensadores)*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 [1937]. p. 117-154.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. 19. ed. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2010 [1947].

HOUTZAGER, Peter P. *Os últimos cidadãos: conflito e modernização no Brasil rural (1964-1995)*. São Paulo: Globo, 2004. p. 136-149.

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hamburg: Meiner, 2012 [1936].

IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA. *Catecismo da Igreja Católica*. Parágrafo 1996. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/p3s1cap3_1949-2051_po.html>. Acesso em: 25 jul. 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponível em: <<http://cod.ibge.gov.br/234JG>>. Acesso em: 15 dez. 2014.

ISER, Mattias. Kolonialisierung. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Hrsg.). *Habermas-Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2009. p. 328-331.

JACOBSEN, Eneida. A resignificação do título Cristo a partir das fórmulas de fé pré-paulinas. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, ano 8, n. 2, p. 82-92, 2009.

_____. *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2011.

_____. 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.

_____. Argumentieren, Exkludieren? Zum habermasschen Öffentlichkeitsbegriff und seiner Kritik durch Iris Young. In: GMAINER-PRANZL, Franz; SCHMUTZHART, Ingrid; STEINPATZ, Anna (Hrsg.). *Verändern Gender Studies die Gesellschaft? Zum transformativen Potential eines interdisziplinären Diskurses*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014. p. 119-137.

_____. Educar para a esfera pública: inferências político-pedagógicas para a dialogicidade da teologia. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 20, p. 71-79, 2009.

_____. Entre o universal e o meu quintal: O conceito deslocamento e sua aplicação à teologia. In: GMAINER-PRANZL, Franz; JACOBSEN, Eneida (Orgs.). *Deslocamentos na teologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal, 2015 [no prelo].

_____. Escola de Frankfurt e pensamento latino-americano de libertação. A crítica de Dussel a Habermas. In: *Anais do I Congresso Internacional da Faculdades EST: Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2012. p. 790-809.

_____. Esfera pública deliberativa: releitura da teoria habermasiana no Brasil e sua significância para uma teologia pública. In: BUTTELLI, Felipe; LE BRUYNS, Clint; SINNER, Rudolf von (Orgs.) *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: Cidadania, Interculturalidade e HIV/AIDS*. São Leopoldo: Sinodal, 2014 (*Teologia pública*, v. 4). p. 118-149.

_____. 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.

_____. Modelos de teologia pública. In: SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo de Paula (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011 (*Teologia pública*, v. 1), p. 53-70.

_____. 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.

_____. 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.

_____. Public and Contextual? An Introductory Approach to the Contextuality of Public Theologies. In: BEDFORD-STROHM, Heinrich; HÖHNE, Florian; REITMEIER, Tobias (Eds.). *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*. Zürich; Berlin: Lit Verlag, 2013. p. 11-23. p. 71-83.

JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 2).

JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 3).

JACOBSEN, Eneida; SOUZA, Ezequiel de. Teologia pública e direitos reprodutivos: aborto e paternidade no Brasil. In: *Comunicações do Simpósio Internacional sobre Teologia Pública na América Latina*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2008. p. 118-135.

JUNGES, Fábio. Teologia desde a América Latina: reflexão metodológica e epistemológica. In: OLIVEIRA, Kathlen L. de et al (Orgs.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: EST, 2012. p. 83-90.

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

JUNKER-KENNY, Maureen. *Habermas and theology*. London; New York: T&T Clark International, 2011.

KAIROS PALESTINA Brasil, 2012. Disponível em: <<http://kairosbrasil.com/documento>>. Acesso em: 10 dez. 2014.

KAIROS PALESTINA: Un momento de verdad: una palabra de fe, de esperanza y amor, desde el corazón del sufrimiento palestino, 2009. Disponível em: <<http://www.kairospalestine.ps/sites/default/Documents/Spanish.pdf> >. Acesso em: 13 nov. 2014.

KIERKEGAARD, Soren. *Temor e tremor*. Guimarães Editores, 1990 [1843].

KIM, Sebastian. Editorial. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 8, n. 2, p. 121-129, 2014.

KOCHUTHARA, Thomas. *Ideology critique and theology: praxis of liberation according to Gustavo Gutiérrez in the light of the critical theory of the Frankfurt School*. Tese (Doutorado em Teologia) - Katholieke Universiteit te Leuven, 1983.

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: 4 maio 2014; SMIT, Dirk. Reformed Faith, Justice and the Struggle Against Apartheid.

_____. 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.

_____. 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.

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

KRIEGER, David J. Conversion: On the Possibility of Global Thinking in an Age of Particularism. *Journal of the American Academy of Religion*, ano 58, n. 2, 1990.

KRISCHKE, Paulo J. *Aprendendo a democracia na América Latina: atores sociais e mudança cultural*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

KROB, Daniéli Busanello. O gigante acordou... só agora? Discursos sexistas no movimento popular de 2013 no Brasil. In: MUSSKOPF, André S.; BLASI, Marcia (Orgs.). *Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia*. São Leopoldo: CEBI/Faculdades EST, 2014. p. 145-154.

KUHNKE, Ulrich. *Koinonia: zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*. Düsseldorf: Patmos, 1992.

LAFONT, Cristina. Kommunikatives Handeln. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Orgs.). *Habermas-Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2009. p. 332-336.

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. O renascimento da teologia do *kairos* e suas implicações para a teologia pública e a cidadania na África do Sul. In: BUTTELLI, Felipe; LE BRUYNS, Clint; SINNER, Rudolf von (Orgs.) *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: Cidadania, Interculturalidade e HIV/AIDS*. São Leopoldo: Sinodal, 2014 (*Teologia pública*, v. 4). p. 47-73.

_____. Religion and the Economy? On Public Responsibility through Prophetic Intelligence. Theology and Solidarity. *Journal of Theology for Southern Africa*, n. 142, p. 80-97, 2012.

_____. Responsabilidade libertadora para a transformação moral? Sobre o papel de movimentos sociais e suas implicações para a teologia pública na África do Sul hoje. In:

CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*: São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011 (*Teologia pública*, v. 1).. p. 85-105.

_____. 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.

LEWIN, Helena; RIBEIRO, Ana Paula Alves; SILVA, Liliane Souza e (Orgs.). *Uma nova abordagem da questão da terra no Brasil*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

LIBANIO, João Batista. Religião e Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*. Teologia na América Latina: prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 79-144.

_____. *Teologia da Libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*: perfil, enfoques, tarefas. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

LIENEMANN-PERRIN, Christine. *Missão e diálogo inter-religioso*. São Leopoldo: Sinodal/EST/CEBI, 2005 [1999].

LINDE, Gresche. "Religiös" oder "säkular"? Zu einer problematischen Unterscheidung bei Jürgen Habermas. In: WENZEL; Knut; SCHMIDT, Thomas M. (Hg.). *Moderne Religion: Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2009. p. 153-202.

LINK, Rogério S.; ZWETSCH, Roberto E. Sentando na rede indígena para ouvir melhor: desafios da questão indígena para a teologia. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública*: desafios sociais e culturais. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 2). p. 37-71.

LOB-HÜDEPOHL, Andreas. *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik*. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg, 1993.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 25-26.

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. Catecismo Maior do Dr. Martinho Lutero. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. v. 7. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. p. 325-446.

_____. *Catecismo menor*, 1529. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/textos/catecismo-menor-martim-lutero>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

_____. Tratado de Martinho Lutero sobre a liberdade cristã [1520]. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. Vol. 2: O Programa da Reforma: Escritos de 1520. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. p. 436-460.

LUTHER, Martin. De servo arbitrio - Vom unfreien Willen [1525]. In: ALAND, Kurt (Hrsg.): *Luther Deutsch: Die Werke des Reformators in neuer Auswahl für die Gegenwart*. Band 3: Der Neue Glaube. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. p. 151-334.

MAIA, Rousiley C. M. (Org.). *Mídia e deliberação*. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: V. Civita, 1976 [1922].

MALULEKE, Tinyiko Sam. The Elusive Public of Public Theology: A Response to William Storrar. *International Journal of Public Theology*, ano 5, n. 1, p. 79-89, 2011.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARSH, James L. The Material Principle and the Formal Principle in Dussel's Ethics. In: ALCOFF, Linda M.; MENDIETA, Eduardo (Eds.). *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Cummor Hill: Rowman & Littlefield, 2000. p. 51-68.

MARTINS, Vera Sirlei. Movimento de mulheres camponesas: cartografia sobre uma mulher idealizada. In: MUSSKOPF, André S.; BLASI, Marcia (Orgs.). *Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia*. São Leopoldo: CEBI/Faculdades EST, 2014. p. 81-93.

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.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2001 [1926].

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas [1923-24]. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. v. 2. São Paulo: Edusp, 1974. p. 49-67.

McGRATH, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. Oxford: Blackwell, 1994.

MEAD, George H. *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago, 1934.

MEEHAN, Johanna. Introduction. In: MEEHAN, Johanna (Ed.). *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*. New York; London: Routledge, 1995. p. 1-20.

MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN Jonathan (Eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.

METTE, Norbert. Identität ohne Religion? In: ARENS, Edmund (Hrsg.). *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: Patmos, 1989. p. 160-178.

_____. Kommunikation des Evangeliums: zur handlungstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie. *International Journal of Practical Theology*, vol. 13, p. 183-198, 2009.

_____. *Theorie der Praxis: wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der Theologie*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1978.

METZ, Johann B. "Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt", *Stimmen der Zeit*, vol. 5, 1992.

_____. Anamnetische Vernunft. In: HONNETH, Axel et al. (Eds.). *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60 Geburtstag*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

_____. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz: Matthias Grünewald, 1977.

_____. *Teologia política*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1976.

MO SUNG, Jung. *Sujeito e sociedades complexas*. Para repensar os horizontes utópicos. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Teologia e Economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994.

MOKRE, Monika; SIIM, Birte (Eds.). *Negotiating Gender and Diversity in an Emergent European Public Sphere*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2013.

MÖLLERS, Christoph. Demokratie und Recht: Faktizität und Geltung. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Hrsg.). *Habermas-Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2009. p. 254-263.

MOLTMANN, Jürgen. Crítica teológica de la religión política. In: METZ, Johann B.; MOLTMANN, Jürgen; OELMÜLLER, Willi (Orgs.). *Ilustración y teoría teológica: la iglesia en la encrucijada de la libertad moderna: aspectos de una nueva teología política*. Salamanca: Sígueme, 1973. p. 11-45.

MONTERO, Paula. Religião e esfera pública: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011 (*Teologia pública*, v. 1). p. 145-157.

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.

MORROW, Raymond Allen; TORRES, Carlos Alberto. *Reading Freire and Habermas: Critical Pedagogy and Transformative Social Change*. New York: Teachers College Press, 2002.

MOVIMENTO XINGU vivo para sempre. Disponível em: <<http://www.xinguvivo.org.br>>. Acesso em: 20 dez. 2014.

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.

_____. *Filosofia à sombra de Auschwitz: um dueto com Adorno*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

_____. Um balanço da Teologia da Libertação como *intellectus amoris*. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2000.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

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

MUSSKOPF, André S.; BLASI, Marcia (Orgs.). *Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia*. São Leopoldo: CEBI/Faculdades EST, 2014.

_____. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008.

NASCIMENTO, Thayane Cazallas do. Mãe sim, sexista não: a história de vida como proposta do olhar *queer*. In: MUSSKOPF, André S.; BLASI, Marcia (Orgs.). *Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia*. São Leopoldo: CEBI/Faculdades EST, 2014. p. 123-132.

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.

NEUENFELDT, Elaine. Teologia feminista na formação teológica: conquistas e desafios. In: HOCH, Lothar C. (Org.). *Estações da formação teológica: 60 anos de história da EST*. São Leopoldo: Faculdades EST/Sinodal. p. 119-129.

NÚÑEZ DE LA PAZ, Nivia I.; LINK, Rogério S. Bourdieu e o fazer teológico, *Protestantismo em Revista*, v. 14: Estudos em Pierre Bourdieu, ano 6, n. 3, p. 67-73, 2007.

OLIVEIRA, Kathlen L. de et al (Orgs.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: EST, 2012.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de. *Por palavras e ações: há um mundo entre nós. Justiça, liberdade e comunhão: sentidos teológicos e políticos nos paradoxos da democracia em tempos de direitos humanos*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2013.

_____. *Por uma política da convivência: teologia, direitos humanos, Hannah Arendt*. Passo Fundo: IFIBE, 2011.

_____. Sobre uma possível 'gramaticalidade' dos tempos teológicos: discussões a partir da América Latina. In: SCHAPER, Valério G. et al (Orgs.). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012. p. 122-131.

OLIVEIRA, Willian Kaiser de. Ecoteologia: como pensar o diálogo entre teologia e ecologia? In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 3). p. 107-136.

_____. A irrupção do messiânico: a religiosidade e a luta por terra. In: OLIVEIRA, Kathlen L. de et al (Orgs.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: EST, 2012. p. 123-139.

_____. *As contribuições da agricultura familiar para a discussão sobre preservação ambiental: em busca de elementos para uma ecoteologia da libertação*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2011.

PAIXÃO, Márcia Eliane L. da. Narrativas de vida: mulheres que aprendem e transformam suas histórias. In: MUSSKOPF, André S.; BLASI, Marcia (Orgs.). *Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia*. São Leopoldo: CEBI/Faculdades EST, 2014. p. 19-33.

PALESTINE ISRAEL ECUMENICAL FORUM. Disponível em: <<https://pief.oikoumene.org/en>>. Acesso em: 10 dez. 2014.

PANNENBERG, Wolfart. *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

PANNENBERG, Wolfhart et al. (Ed.). *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

PARKER, Kenneth L.; MOSER, Erick H. (Eds.). *The Rise of Historical Consciousness Among the Christian Churches*. Lanham: University Press of America, 2012.

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.

PEUKERT, Helmut. *Science, Action and Fundamental Theology: Toward a Theology of Communicative Action*. Cambridge: MIT Press, 1984 [1976].

PINZANI, Alessandro. *Habermas: introdução*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

POLLI, José Renato. *Freire, Habermas e o horizonte da emancipação*. Jundiaí: In House, 2012.

PRIMAVESI, Anne. *Do apocalipse ao gênesis: ecologia, feminismo e cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1996.

QUEZADA BARRETO, Luzmila Casilda. *Desde las grietas del poder: experiencias de gestión/acción de empoderamiento de mujeres: aportes para una teología feminista de resistencia, ciudadanía y transformación*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2010.

RATZINGER, Joseph. Was die Welt zusammen hält: Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion* (Florian Schüller, Hrsg.). Freiburg im Breisgau: Herder, 2005. p. 39-60.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. 2. ed. v. 1: Filosofia pagã antiga. São Paulo: Paulus, 2004 [1980].

REBLIN, Iuri Andréas. A não ciência de Deus a partir de Rubem Alves. In: SCHAPER, Valério G. et al (Orgs.). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012a. p. 110-121.

_____. *A superaventura: da narratividade e sua expressividade à sua potencialidade teológica*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2012c.

_____. A teologia do cotidiano. In: BOBSIN, Oneide et al (Orgs.). *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: EST/Oikos, 2008. p. 82-96.

_____. Teologia, arte e cultura os caminhos da teologia do cotidiano. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012b (*Teologia pública*, v. 2). p. 181-195.

_____. *Teologia: outros cheiros, outros sabores... a teologia na perspectiva crítica e poética de Rubem Alves: caminhos para uma teologia do cotidiano*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007.

_____. Linguagem e verdade: brincando com as contas de vidro de Rubem Alves e Jürgen Habermas: aportes para a teologia. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 23, set.-dez. 2010, p. 62-67.

REGIDOR, José R. Libertação e alteridade: 25 anos de história da Teologia da Libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, ano 57, n. 225, p. 118-138, 1997.

- RESTORFF, Matthias. *Die politische Theorie von Jürgen Habermas*. Marburg: Tectum, 1997.
- RICHARD, Pablo et al (Orgs.). *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- RICKEN, Friedo. Postmetaphysical Reason and Religion. In: HABERMAS, Jürgen; REDER, Michael; SCHMIDT, Josef (Ed.). *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge/Malden: Polity, 2010 [2008]. p. 51-58.
- RITSCHL, Albrecht. *Unterricht in der christlichen Religion*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1966.
- ROMERO, Oscar et al (Orgs.). *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*. San Salvador: UCA Editores, 1979.
- RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin, 1999.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ROVISCO, Maria; KIM, Sebastian (Eds.). *Cosmopolitanism, Religion and the Public Sphere*. London; New York: Routledge, 2014.
- 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.
- SALDANHA, Marcelo. Teatro e teologia pública: Possibilidades de vivência teológica e teatral em meio ao povo. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 3). p. 187-201.
- SANTA ANA, Júlio de. *O amor e as paixões: crítica teológica à economia política*. São Paulo Santuário, 1989.
- 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.
- SANTOS, Clariézer Araújo dos. *Música e fé: religiosidade popular na obra musical de Gilberto Gil, à luz da teologia da cultura de Paul Tillich*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2004.
- SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. *Central do Brasil: busca, fuga, inversão e encontro: a expressividade simbólico-teológica do filme a partir de uma troca de olhar entre cinema e teologia*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002.
- _____. *Por uma teologia da imagem em movimento: uma troca de olhar com o cinema a partir da obra de Andrei A. Tarkovski, no horizonte da teologia de Paul Tillich*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2006.

SCHAPER, Valério G. A política como promessa: meditações sobre o deserto a partir da obra de Hannah Arendt e da teologia latino-americana. In: OLIVEIRA, Kathleen L.; SCHAPER, Valério G. (Orgs.). *Hannah Arendt: uma amizade em comum*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2011. p. 125-143.

SCHAPER, Valério G. et al (Orgs). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012.

SCHELKSHORN, Hans. La filosofía de la liberación en Latinoamérica al finalizar el siglo XX. *Polylog*, vol. 1, 2000. Disponível em: <<http://lit.polylog.org/1/esh-es.htm>>. Acesso em: 14 dez. 2014.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Glaubensinterpretation: Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1971.

SCHMIDT, Thomas M. Nachmetaphysische Religionsphilosophie: Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft. In: WENZEL, Knut; SCHMIDT, Thomas M. (Hg.). *Moderne Religion: Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2009. p. 10-32.

SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2004 [1968]. p. 258-269.

_____. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1994 [1979].

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Aspectos históricos e concepções contemporâneas. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto (Orgs.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011 [1998]. p. 36-58.

SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente - o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas religiosas do imaginário religioso brasileiro*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005.

_____. Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. In: BOBSIN, Oneide et al (Orgs.). *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: EST/Oikos, 2008. p. 29-62.

_____. Isto é o meu corpo – e é corpo de homem: discursos sobre masculinidade na Bíblia, na literatura e em grupos de homens. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (Orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: EST/SINODAL/CEBI, 2004. p. 173-176.

_____. *Misturando espíritos: algo de simultâneo, escorregadio e ambíguo abala os fundamentos da missão cristã no protestantismo brasileiro*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2000. p. 104.

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

SCHUURMAN, Lambert. A doutrina dos dois reinos em sua relevância para a situação latino-americana. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 12, n. 2, p. 63-69, 1972.

SCHWANTES, Milton. "E ainda nos tirou água": Êxodo 1-2: tradições libertadoras e cultura de resistência. In: SATHLER-ROSA, Ronaldo (Org.). *Culturas e cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 9-28.

_____. *Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis I-II*. São Paulo: Paulus, 2002. Sobre a fonte sacerdotal, ver: SCHMIDT, 1994 [1979].

SCOTT, Joan W. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review*, v. 91, n. 5, p. 1053-1075, dec. 1986, à p. 1054.

SEARLE, John. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978 [1975].

SIEBEN, Marcelo. *Elementos de uma teologia da ecologia: aspectos ecológicos dos projetos LACHARES e CAPA no contexto da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2010.

SILVA, Antonio Carlos T. O *ethos* cultural amazônico em Dalcídio Jurandir: aportes para uma teologia amazônica. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2010.

_____. Teologia das águas amazônicas. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs). *Teologia pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 2). p. 73-89.

SILVA, Rogério Mosimann da. A teologia e a *não ciência*: reflexão teológica e sabedoria popular à luz da experiência de Monseñor Óscar Romero. In: SCHAPER, Valério G. et al (Orgs.). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012a. p. 94-109.

_____. *Sempre o bem dos pobres: o pastor Oscar Romero, o teólogo Jon Sobrino e o povo salvadoreño: um tríptico eclesial e sua atualidade para o século XXI*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2012b.

SILVA, Vagner G. da (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

SIMMEL, Georg. *Die Religion*. 2. ed. Frankfurt: Rütten & Loening, 1912. Texto disponível em: <http://www.digbib.org/Georg_Simmel_1858/Die_Religion>. Acesso em: 22 maio 2014.

SINNER, Rudolf von (Org.). *Missão e ecumenismo na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2009.

SINNER, Rudolf von. Brazil: From Liberation Theology to a Theology of Citizenship as Public Theology. *International Journal of Public Theology*, v. 1, p. 338-363, 2007a.

_____. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007b.

_____. 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. à p. 289-290.

_____. Teologia pública: um olhar global. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011 (*Teologia pública*, v. 1). p. 11-36.

_____. *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship*. Eugene: Wipf & Stock, 2012.

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.

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, 2007a. p. 75-99.

_____. Notions of the Public and Doing Theology. *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n. 1, p. 431-454, 2007b.

_____. The Paradigm of Public Theology: Origins and Development. In: BEDFORD-STROHM, Heinrich; HÖHNE, Florian; REITMEIER, Tobias (Eds.). *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*. Zürich; Berlin: Lit Verlag, 2013. p. 11-23.

_____. What Does "Public" Mean? Questions With a View to Public Theology. In: HANSEN, Len (Ed.). *Christians in Public: Aims, Methodologies and Issues in Public Theologies*. Stellenbosch: SUN Press, 2007d. p. 11-46.

SMIT, Dirk; CONRADIE, Ernst (Eds.). *Essays in Public Theology: Collected Essays*. Stellenbosch: Sun Press, 2007c. p. 27-39.

SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes, 2000 [1999].

_____. *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México: Centro de Reflexión Teológica, 1976.

_____. *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae, 1982.

SOUZA, Carolina Bezerra. A teologia pública e a questão da cidadania e da violência contra a mulher. *Caminhos*, Goiânia, ano 11, n. 2, p. 139-150, 2013.

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.

_____. Problematizações a partir da experiência religiosa masculina. In: BOBSIN, Oneide et al (Orgs.). *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: EST/Oikos, 2008. p. 221-233.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. As várias faces da Igreja Católica. *Estudos Avançados*, ano 18, n. 52, p. 77-95, 2004.

STACKHOUSE, Max. 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.

STOCK, Konrad et al. Theologie, Christliche. In: MÜLLER, Gerhard (Ed.). *Theologische Realenzyklopädie*. Vol. 33: Technik - Transzendenz. Berlin: De Gruyter, 2002. p. 263-343.

STOLT, Birgit. A fé do "coração" de Lutero: experiência, emoção e razão. In: HELMER, Christine (Org.). *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2013 [2009]. p. 151-172.

STORRAR, William. The Naming of Parts: Doing Public Theology in a Global Era. *International Journal of Public Theology*, ano 5, n. 1, p. 23-43, 2011.

STRECK, Valburga Schmiedt. HIV/AIDS e teologia pública. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 (*Teologia pública*, v. 3). p. 89-106.

STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (Orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: EST/SINODAL/CEBI, 2004.

SUAIDEN, Silvana. Questões contemporâneas para a teologia: provocações sob a ótica de gênero. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia: interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 143-152.

TAMAYO ACOSTA, Juan J. Teologias da libertação. In: FLORISTÁN SAMANES, Cassiano; TAMAYO ACOSTA, Juan J. (Orgs.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 820-827.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000 [1995].

_____. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1994 [1989].

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto; MENEZES, Renata de Castro (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *A fé na vida: um estudo teológico-pastoral sobre a experiência das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1987.

THOMÉ, Michelle. *Jogos de poder: as estratégias de comunicação de mulheres e homens no rádio*. Mestrado em Sociologia. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Paraná, 2008.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2002 [1970].

_____. *História do pensamento cristão*. 3. ed. São Paulo: Aste, 2004 [1968].

TOMBERG, Markus. *Religionsunterricht als Praxis der Freiheit: Überlegungen zu einer religionsdidaktisch orientierten Theorie gläubigen Handelns*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010.

TRACY, David. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano 44, n. 122, p. 29-51, 2012.

_____. Defending the Public Character of Theology. *The Christian Century*, v. 1, p. 350-356, 1981a.

_____. Particular Classics, Public Religion, and the American Tradition. In: LOVIN, Robin (Ed.). *Religion and American Public Life*. New York: Paulist Press, 1986. p. 115-31.

_____. 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.

_____. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981b.

_____. Theology as Public Discourse. *The Christian Century*, v. 19, p. 280-284, 1975.

_____. Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm. In BROWNING, Don S.; FIORENZA, Francis Schüssler (Eds.). *Habermas, Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroad, 1992. p. 19-42.

TROELTSCH, Ernst. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1902.

_____. *Sobre o método histórico e dogmático da teologia*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 1984 [1900].

VAN HUYSSSTEEN, J. Wentzel. Interdisciplinary Theology as Public Theology. *Acta Theologica*, v. 31, supl. 14, p. 95-111, 2011.

VILLAS BÔAS, Renata; TELLES, Vera da Silva (Orgs.). *Poder local, participação popular e construção da cidadania*. São Paulo: Polis, 1995.

VOLKMER, Ingrid. *The Global Public Sphere: Public Communication in the Age of Reflective Interdependence*. Cambridge: Polity, 2014.

WEBER, Max. Politik als Beruf [1919]. In: WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988. p. 505-560.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

WEITHMAN, Paul J. *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WELTER, Rüdiger. *Der Begriff der Lebenswelt: Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*. München: Wilhelm Fink, 1986.

WENDEL, Saskia. Die religiöse Selbst- und Weltdeutung des bewussten Daseins und ihre Bedeutung für eine "moderne Religion": was der "Postmetaphysiker" Habermas über Religion nicht zu denken wagt. In: WENZEL, Knut; SCHMIDT, Thomas M. (Hg.). *Moderne Religion: Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2009. p. 225-265.

WENZEL, Knut. Gott in der Moderne: Grund und Ansatz einer Theologie der Säkularität. In: WENZEL; Knut; SCHMIDT, Thomas. M. (Hg.). *Moderne Religion: Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2009. p. 347-376.

WESTHELLE, Vítor. Outros saberes: teologia e ciência na modernidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 35, n. 3, p. 258-278, 1995.

_____. *Voces de protesta en America Latina*. Chicago: Lutheran School of Theology at Chicago, 2000.

WIGGERSHAUS, Rolf. *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*. Cambridge: MIT Press, 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1989 [1953].

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 [1995]. p. 365-386.

_____. *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

ZABATIERO, Júlio. As estruturas da ação: construindo o referencial teórico da teologia prática. *Teología y cultura*, ano 6, vol. 11, p. 55-71, 2009.

_____. *Fundamentos da teologia prática*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

_____. *Para uma teologia pública*. 2. ed. São Paulo: Fonte Editorial; Vitória: Faculdade Unida, 2011.

ZERFASS, Rolf. Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche: Liturgiewissenschaft als Praktische Theologie? *Liturgisches Jahrbuch*, vol. 38, p. 30-58, 1988.

_____. Herrschaftsfreie Kommunikation: eine Forderung an die kirchliche Verkündigung? In: WEBER, Wilhelm (Hrsg.). *Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft*. Freiburg: Herder, 1974. p. 81-116.

ZITKOSKI, Jaime. *Horizontes da (re)fundamentação em educação popular: um diálogo entre Freire e Habermas*. Frederico Westphalen: URI, 2000.

ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. Tese (Doutorado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2007.

_____. Teologias da libertação e interculturalidade: aproximações e avaliação crítica. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 30, p. 32-49, 2013.

_____. "Andar con fe yo voy: la fe no suele fallar!" Teología y música popular: un ejemplo desde una canción de Gilberto Gil. In: MENA LÓPEZ, Maricel; AGUDELO GRAJALES, Diego; ZWETSCH, Roberto (Eds.). *Espiritualidad, justicia y esperanza: desde las teología afro-americanas y caribeñas*. Santiago de Cali: Pontificia Universidad Javeriana; Quito: CETELA; EATWOT, 2009. p. 201-214.

_____. O Cristo torturado na América Latina: reflexões sobre arte e teologia a partir das esculturas de Guido Rocha. In: SCHAPER, Valério G. et al (Orgs). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012. p. 73-93.