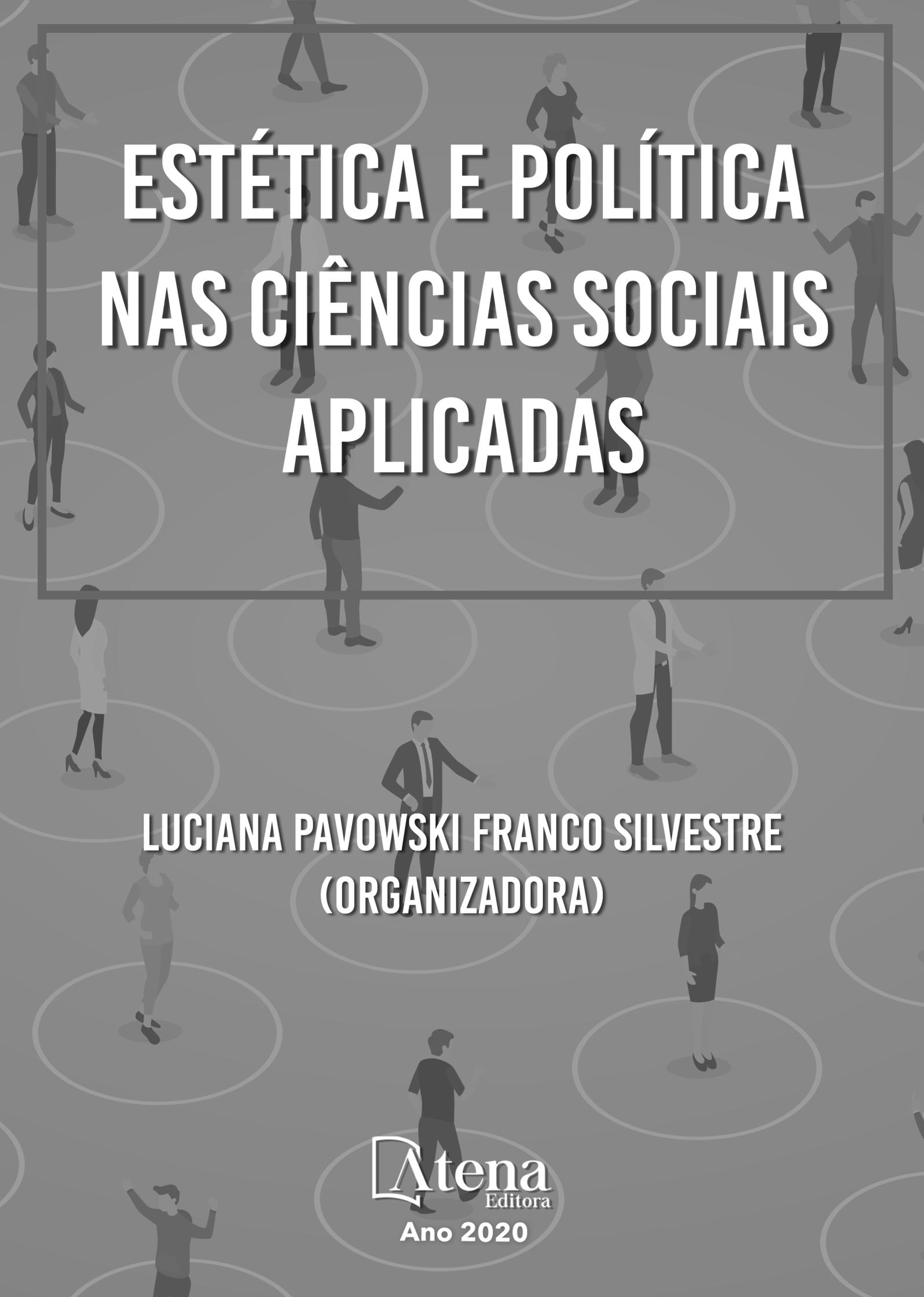
The background features a repeating pattern of stylized human figures in various poses, each standing on a light-colored circular base. The figures are rendered in a flat, illustrative style with muted colors. A large, dark green rectangular frame is superimposed over the upper portion of the image, containing the main title text.

ESTÉTICA E POLÍTICA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS

**LUCIANA PAVOWSKI FRANCO SILVESTRE
(ORGANIZADORA)**

Atena
Editora
Ano 2020

The background features a repeating pattern of stylized human figures in various poses, each standing on a light-colored circular base. The figures are rendered in shades of gray and white, creating a sense of a diverse group of people. A large, dark gray rectangular frame is superimposed over the upper portion of the cover, containing the main title.

ESTÉTICA E POLÍTICA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS

**LUCIANA PAVOWSKI FRANCO SILVESTRE
(ORGANIZADORA)**

Atena
Editora

Ano 2020

Editora Chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Assistentes Editoriais

Natalia Oliveira

Bruno Oliveira

Flávia Barão

Bibliotecário

Maurício Amormino Júnior

Projeto Gráfico e Diagramação

Natália Sandrini de Azevedo

Camila Alves de Cremonesi

Karine de Lima

Luiza Batista 2020 by Atena Editora

Maria Alice Pinheiro Copyright © Atena Editora

Edição de Arte Copyright do Texto © 2020 Os autores

Luiza Batista Copyright da Edição © 2020 Atena Editora

Revisão Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora

Os Autores pelos autores.



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

A Atena Editora não se responsabiliza por eventuais mudanças ocorridas nos endereços convencionais ou eletrônicos citados nesta obra.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto – Universidade Federal de Pelotas

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais

Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense

Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa

Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá

Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará

Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima

Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Instituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Profª Drª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Ciências Agrárias e Multidisciplinar

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Prof. Dr. Cleberton Correia Santos – Universidade Federal da Grande Dourados
Profª Drª Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná
Profª Drª Diocléa Almeida Seabra Silva – Universidade Federal Rural da Amazônia
Prof. Dr. Écio Souza Diniz – Universidade Federal de Viçosa
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Fágner Cavalcante Patrocínio dos Santos – Universidade Federal do Ceará
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Jael Soares Batista – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Júlio César Ribeiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Profª Drª Lina Raquel Santos Araújo – Universidade Estadual do Ceará
Prof. Dr. Pedro Manuel Villa – Universidade Federal de Viçosa
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Ciências Biológicas e da Saúde

Prof. Dr. André Ribeiro da Silva – Universidade de Brasília
Profª Drª Anelise Levay Murari – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Douglas Siqueira de Almeida Chaves -Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Edson da Silva – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Profª Drª Eleuza Rodrigues Machado – Faculdade Anhanguera de Brasília
Profª Drª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina
Profª Drª Eysler Gonçalves Maia Brasil – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Prof. Dr. Ferlando Lima Santos – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Profª Drª Gabriela Vieira do Amaral – Universidade de Vassouras
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. Helio Franklin Rodrigues de Almeida – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Iara Lúcia Tescarollo – Universidade São Francisco
Prof. Dr. Igor Luiz Vieira de Lima Santos – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Jesus Rodrigues Lemos – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Jônatas de França Barros – Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof. Dr. Luís Paulo Souza e Souza – Universidade Federal do Amazonas
Profª Drª Magnólia de Araújo Campos – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Profª Drª Mylena Andréa Oliveira Torres – Universidade Ceuma
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Paulo Inada – Universidade Estadual de Maringá
Profª Drª Regiane Luz Carvalho – Centro Universitário das Faculdades Associadas de Ensino
Profª Drª Renata Mendes de Freitas – Universidade Federal de Juiz de Fora
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Ciências Exatas e da Terra e Engenharias

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto
Prof. Dr. Alexandre Leite dos Santos Silva – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Carlos Eduardo Sanches de Andrade – Universidade Federal de Goiás
Profª Drª Carmen Lúcia Voigt – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Douglas Gonçalves da Silva – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Profª Dra. Jéssica Verger Nardeli – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Prof. Dr. Juliano Carlo Rufino de Freitas – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Luciana do Nascimento Mendes – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Marques – Universidade Estadual de Maringá
Profª Drª Neiva Maria de Almeida – Universidade Federal da Paraíba
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

Linguística, Letras e Artes

Profª Drª Adriana Demite Stephani – Universidade Federal do Tocantins
Profª Drª Angeli Rose do Nascimento – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
Profª Drª Denise Rocha – Universidade Federal do Ceará
Prof. Dr. Fabiano Tadeu Grazioli – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso
Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
Profª Drª Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste
Profª Drª Sheila Marta Carregosa Rocha – Universidade do Estado da Bahia

Conselho Técnico Científico

- Prof. Me. Abrãao Carvalho Nogueira – Universidade Federal do Espírito Santo
Prof. Me. Adalberto Zorzo – Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza
Prof. Me. Adalto Moreira Braz – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Adaylson Wagner Sousa de Vasconcelos – Ordem dos Advogados do Brasil/Seccional Paraíba
Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí
Prof. Me. Alexsandro Teixeira Ribeiro – Centro Universitário Internacional
Prof. Me. André Flávio Gonçalves Silva – Universidade Federal do Maranhão
Prof^a Ma. Anne Karynne da Silva Barbosa – Universidade Federal do Maranhão
Prof^a Dr^a Andreza Lopes – Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento Acadêmico
Prof^a Dr^a Andrezza Miguel da Silva – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Prof. Dr. Antonio Hot Pereira de Faria – Polícia Militar de Minas Gerais
Prof. Me. Armando Dias Duarte – Universidade Federal de Pernambuco
Prof^a Ma. Bianca Camargo Martins – UniCesumar
Prof^a Ma. Carolina Shimomura Nanya – Universidade Federal de São Carlos
Prof. Me. Carlos Antônio dos Santos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Ma. Cláudia de Araújo Marques – Faculdade de Música do Espírito Santo
Prof^a Dr^a Cláudia Taís Siqueira Cagliari – Centro Universitário Dinâmica das Cataratas
Prof. Me. Daniel da Silva Miranda – Universidade Federal do Pará
Prof^a Ma. Daniela da Silva Rodrigues – Universidade de Brasília
Prof^a Ma. Daniela Remião de Macedo – Universidade de Lisboa
Prof^a Ma. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco
Prof. Me. Douglas Santos Mezacas – Universidade Estadual de Goiás
Prof. Me. Edevaldo de Castro Monteiro – Embrapa Agrobiologia
Prof. Me. Eduardo Gomes de Oliveira – Faculdades Unificadas Doctum de Cataguases
Prof. Me. Eduardo Henrique Ferreira – Faculdade Pitágoras de Londrina
Prof. Dr. Edwaldo Costa – Marinha do Brasil
Prof. Me. Eliel Constantino da Silva – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita
Prof. Me. Euvaldo de Sousa Costa Junior – Prefeitura Municipal de São João do Piauí
Prof^a Ma. Fabiana Coelho Couto Rocha Corrêa – Centro Universitário Estácio Juiz de Fora
Prof. Dr. Fabiano Lemos Pereira – Prefeitura Municipal de Macaé
Prof. Me. Felipe da Costa Negrão – Universidade Federal do Amazonas
Prof^a Dr^a Germana Ponce de Leon Ramírez – Centro Universitário Adventista de São Paulo
Prof. Me. Gevair Campos – Instituto Mineiro de Agropecuária
Prof. Dr. Guilherme Renato Gomes – Universidade Norte do Paraná
Prof. Me. Gustavo Krahl – Universidade do Oeste de Santa Catarina
Prof. Me. Helton Rangel Coutinho Junior – Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro
Prof^a Ma. Isabelle Cerqueira Sousa – Universidade de Fortaleza
Prof^a Ma. Jaqueline Oliveira Rezende – Universidade Federal de Uberlândia
Prof. Me. Javier Antonio Albornoz – University of Miami and Miami Dade College
Prof. Me. Jhonatan da Silva Lima – Universidade Federal do Pará
Prof. Dr. José Carlos da Silva Mendes – Instituto de Psicologia Cognitiva, Desenvolvimento Humano e Social
Prof. Me. Jose Elyton Batista dos Santos – Universidade Federal de Sergipe
Prof. Me. José Luiz Leonardo de Araujo Pimenta – Instituto Nacional de Investigación Agropecuaria Uruguay
Prof. Me. José Messias Ribeiro Júnior – Instituto Federal de Educação Tecnológica de Pernambuco

Profª Drª Juliana Santana de Curcio – Universidade Federal de Goiás
Profª Ma. Juliana Thaisa Rodrigues Pacheco – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Kamilly Souza do Vale – Núcleo de Pesquisas Fenomenológicas/UFPA
Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
Profª Drª Karina de Araújo Dias – Prefeitura Municipal de Florianópolis
Prof. Dr. Lázaro Castro Silva Nascimento – Laboratório de Fenomenologia & Subjetividade/UFPR
Prof. Me. Leonardo Tullio – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Ma. Lilian Coelho de Freitas – Instituto Federal do Pará
Profª Ma. Liliani Aparecida Sereno Fontes de Medeiros – Consórcio CEDERJ
Profª Drª Lívia do Carmo Silva – Universidade Federal de Goiás
Prof. Me. Lucio Marques Vieira Souza – Secretaria de Estado da Educação, do Esporte e da Cultura de Sergipe
Prof. Me. Luis Henrique Almeida Castro – Universidade Federal da Grande Dourados
Prof. Dr. Luan Vinicius Bernardelli – Universidade Estadual do Paraná
Prof. Dr. Michel da Costa – Universidade Metropolitana de Santos
Prof. Dr. Marcelo Máximo Purificação – Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior
Prof. Me. Marcos Aurelio Alves e Silva – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo
Profª Ma. Maria Elanny Damasceno Silva – Universidade Federal do Ceará
Profª Ma. Marileila Marques Toledo – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Prof. Me. Ricardo Sérgio da Silva – Universidade Federal de Pernambuco
Prof. Me. Rafael Henrique Silva – Hospital Universitário da Universidade Federal da Grande Dourados
Profª Ma. Renata Luciane Polsaque Young Blood – UniSecal
Prof. Me. Sebastião André Barbosa Junior – Universidade Federal Rural de Pernambuco
Profª Ma. Silene Ribeiro Miranda Barbosa – Consultoria Brasileira de Ensino, Pesquisa e Extensão
Profª Ma. Solange Aparecida de Souza Monteiro – Instituto Federal de São Paulo
Prof. Me. Tallys Newton Fernandes de Matos – Faculdade Regional Jaguaribana
Profª Ma. Thatianny Jasmine Castro Martins de Carvalho – Universidade Federal do Piauí
Prof. Me. Tiago Silvio Dedoné – Colégio ECEL Positivo
Prof. Dr. Welleson Feitosa Gazel – Universidade Paulista

Estética e política nas ciências sociais aplicadas

Editora Chefe: Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Bibliotecário: Maurício Amormino Júnior
Diagramação: Luiza Batista
Edição de Arte: Luiza Batista
Revisão: Os Autores
Organizadora: Luciana Pavowski Franco Silvestre

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

E79 Estética e política nas ciências sociais aplicadas [recurso eletrônico] / Organizadora Luciana Pavowski Franco Silvestre. – Ponta Grossa, PR: Atena, 2020.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5706-212-8

DOI 10.22533/at.ed.128202707

1. Antropologia. 2. Pluralismo cultural. 3. Sociologia. I. Silvestre, Luciana Pavowski Franco.

CDD 301

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

APRESENTAÇÃO

A Atena Editora apresenta através do e-book “Estética e Política nas Ciências Sociais Aplicadas” vinte e quatro artigos com pesquisas que contribuem para a identificação, análise e reflexão sobre as relações existentes entre os aspectos territoriais, produção industrial e desenvolvimento tecnológico com as formas de vida em sociedade, permitindo a identificação dos impactos causados nesta.

Através das pesquisas em que se aborda o território, é possível identificar uma amplitude de relações estabelecidas com fatores como processos migratórios, barreiras, fronteiras, políticas indigenistas, violência pobreza e cidadania.

A tecnologia aparece como objeto de estudo para análise de crimes transfronteiriços e processos de gestão pública, identificando-se as possibilidades de processamento de informações e tomadas de decisão.

Otimização e competitividade aparecem como elementos centrais nas pesquisas voltadas para os processos industriais e produção de mercado. A partir de metodologias que envolvem consumidores e gestores enquanto sujeitos do processo de pesquisa, estas estabelecem relações também com os aspectos territoriais e tecnológicos, identificando-se a interdisciplinaridade entre as pesquisas que compõem o e-book que se apresenta.

Esperamos que o e-book possa contribuir com o compartilhamento das pesquisas realizadas, fortalecimento da ciência como instrumento de democratização do conhecimento, bem como, que favoreça a realização de novos estudos e desvelamento da realidade.

Boa leitura a todos e a todas.

Luciana Pavowski Franco Silvestre.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	1
A “GRANDE CORUMBÁ” E OS DESAFIOS DOS CRIMES TRANSFRONTEIRIÇOS EM FACE DAS NOVAS FERRAMENTAS VIRTUAIS	
Manix Gonçalves dos Santos Marcos Sérgio Tiaen Luiz Gonzaga da Silva Junior	
DOI 10.22533/at.ed.1282027071	
CAPÍTULO 2	15
A CONSTRUÇÃO DO IDEÁRIO NACIONAL NO BRASIL: IMIGRANTES ALEMÃES E ESCOLARIZAÇÃO NO SUL DO BRASIL	
Samuelli Cristine Fernandes Heidemann Regina Coeli Machado e Silva	
DOI 10.22533/at.ed.1282027072	
CAPÍTULO 3	27
BARREIRAS NA PAISAGEM DA CIDADE : A AVENIDA FARRAPOS E O QUARTO DISTRITO	
Simone Back Prochnow Silvio Belmonte de Abreu Filho	
DOI 10.22533/at.ed.1282027073	
CAPÍTULO 4	41
ATIVIDADE PESQUEIRA NOS RIOS TOCANTINS E ARAGUAIA A PARTIR DA COMPARAÇÃO DA PESCA EM DUAS COLONIAS DE PESCADORES NO ESTADO DO TOCANTINS	
Lilyan Rosmery Luizaga de Monteiro Adolfo da Silva-Melo	
DOI 10.22533/at.ed.1282027074	
CAPÍTULO 5	54
GUERRA DE BAIXA INTENSIDADE E SUA DIMENSÃO ADMINISTRATIVA: REGIME TUTELAR E A POLÍTICA INDIGENISTA BRASILEIRA EXPLÍCITAS NOS RELATÓRIOS FIGUEIREDO E COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE	
Ramiro Esdras Carneiro Batista Daniel da Silva Miranda Izaionara Cosmea Jadjesky	
DOI 10.22533/at.ed.1282027075	
CAPÍTULO 6	65
O AUMENTO NO NÚMERO DE HOMICÍDIOS EM ALTAMIRA COMO A MATERIALIZAÇÃO DOS IMPACTOS SOCIOAMBIENTAIS DA USINA HIDRELÉTRICA DE BELO MONTE	
Márcio Teixeira Bittencourt Germana Menescal Bittencourt Gilberto de Miranda Rocha Peter Mann de Toledo	
DOI 10.22533/at.ed.1282027076	
CAPÍTULO 7	76
O MEDO SOCIAL DA VIOLÊNCIA EM RAZÃO DA TRAVESSIA DA FRONTEIRA ENTRE OS BAIRROS JARDIM IRACEMA E PADRE ANDRADE	
Adriana Carvalho de Sena	

Cristiane Porfírio de Oliveira do Rio

DOI 10.22533/at.ed.1282027077

CAPÍTULO 8 82

OBRIGATORIEDADE DE CONEXÃO SIMULTÂNEA ÀS REDES DE DISTRIBUIÇÃO DE ÁGUA E ESGOTAMENTO SANITÁRIO

Claiton Barbosa

Agnes Bordoni Gattai

DOI 10.22533/at.ed.1282027078

CAPÍTULO 9 90

REPRESENTATIVIDADE E PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES RURAIS EM GOIÁS: ESTUDO SOBRE OS TERRITÓRIOS RURAIS E DE CIDADANIA DE GOIÁS

Mateus Carlos Baptista

Divina Aparecida Leonel Lunas

DOI 10.22533/at.ed.1282027079

CAPÍTULO 10 98

POBREZA: PERCEPÇÕES ESTÉTICAS, POLÍTICAS, RELIGIOSAS E ECONÔMICAS DO SER E TER

Eliseu Riscaroli

DOI 10.22533/at.ed.12820270710

CAPÍTULO 11 115

PRIORIZAÇÃO DE LOCAIS DE COLETA PARA ISOLAMENTO DE BACILLUS ANTHRACIS NA ANTÁRTICA POR PROCESSO DE ANÁLISE HIERÁRQUICA

Luiz Octávio Gavião

Adriana Marcos Vivoni

DOI 10.22533/at.ed.12820270711

CAPÍTULO 12 131

BENEFÍCIOS SOCIAIS NA PLATAFORMA GOVDATA: O USO DA CORRELAÇÃO DE DADOS COMO CRITÉRIO DE TOMADA DE DECISÃO NO SETOR PÚBLICO

Francisca Alana Araújo Aragão

Pablo Severiano Benevides

DOI 10.22533/at.ed.12820270712

CAPÍTULO 13 141

DISPOSITIVO DE PROCESSAMENTOS DE DADOS: PLACA MICROCONTROLADORA THOMPSON

João Paulo Pereira dos Santos

Michell Thompson Ferreira Santiago

DOI 10.22533/at.ed.12820270713

CAPÍTULO 14 151

IMPLEMENTAÇÃO DE LEAN SIX SIGMA PARA MELHORIA DE PROCESSOS: UM ESTUDO DE CASO EM UMA EMPRESA DE TELECOMUNICAÇÕES

Carlos Navarro Fontanillas

Eduardo Picanço Cruz

DOI 10.22533/at.ed.12820270714

CAPÍTULO 15	167
INDÚSTRIA 4.0 E MANUFATURA ADITIVA: UM ESTUDO DE CASO COM OS CONSUMIDORES DE CALÇADOS PRODUZIDOS NAS INDÚSTRIAS DE CALÇADOS DE JUAZEIRO DO NORTE	
José de Figueiredo Belém	
Célio Monteiro Santos	
José Eduardo de Carvalho Lima	
Murilo Barros Alves	
Josiano Cesar de Sousa	
Mirim Borchard	
DOI 10.22533/at.ed.12820270715	
CAPÍTULO 16	178
PROCESSO MANUAL DE RASTREABILIDADE DE PRODUTOS UHT EM UMA INDÚSTRIA DOS CAMPOS GERAIS	
Loren Caroline Domingues de Medeiros	
DOI 10.22533/at.ed.12820270716	
CAPÍTULO 17	184
SISTEMA JAPONÊS DE PRODUÇÃO COMO UM FATOR DE VANTAGEM COMPETITIVA: DESENVOLVIMENTO INDUSTRIAL DO JAPÃO NO PÓS-GUERRA	
Jéssica Pereira Soares	
DOI 10.22533/at.ed.12820270717	
CAPÍTULO 18	196
SUCESSÃO FAMILIAR: OS DESAFIOS AO LONGO DAS GERAÇÕES	
Adriano Pereira Arão	
Lucilia Notaroberto	
Sabrina Pereira Uliana Pianzoli	
Mônica de Oliveira Costa	
Farana de Oliveira Mariano	
Alex Santiago Leite	
Dyego Penna Carvalho	
DOI 10.22533/at.ed.12820270718	
CAPÍTULO 19	206
BOLSAS DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA: CONTRIBUIÇÕES PARA O DESENVOLVIMENTO DE PESQUISA NA ÁREA DA VIGILÂNCIA EPIDEMIOLÓGICA	
Maria Aparecida de Souza Melo	
Bruna Moraes de Melo	
Patrícia Lima	
DOI 10.22533/at.ed.12820270719	
CAPÍTULO 20	215
CORPOREIDADE E IDENTIDADE RACIAL DE PROFESSORAS NEGRAS: O SER E O SABER NA PRODUÇÃO DA PEDAGOGIA ANTIRRACISTA NAS ESCOLAS	
Michele Lopes da Silva Alves	
Carmem Lúcia Eiterer	
Luiz Alberto Gonçalves	
DOI 10.22533/at.ed.12820270720	

CAPÍTULO 21	228
CROWDFUNDING: UMA ANÁLISE DO FINANCIAMENTO COLETIVO NO BRASIL	
Letícia Moraes Silveira	
Melissa Dotto Brusius	
Fernanda Silveira Roncato	
DOI 10.22533/at.ed.12820270721	
CAPÍTULO 22	241
O CONCEITO DE SECULARIZAÇÃO E A TEORIA SOCIOLÓGICA: MAX WEBER E AS ABORDAGENS CONTEMPORÂNEAS	
Jordana de Moraes Neves	
Rafael de Oliveira Wachholz	
DOI 10.22533/at.ed.12820270722	
CAPÍTULO 23	251
RELIGIÃO, ESFERA PÚBLICA E O PROBLEMA POLÍTICO: UMA CONTRIBUIÇÃO HABERMASIANA	
Edson Elias Moraes	
José Geraldo Alberto Bertoncini Poker	
DOI 10.22533/at.ed.12820270723	
CAPÍTULO 24	276
RENDA BÁSICA COMO FERRAMENTA DE COMBATE AO EMPREGO EXPLORATÓRIO	
Jônatas Rodrigues da Silva	
DOI 10.22533/at.ed.12820270724	
SOBRE A ORGANIZADORA	289
ÍNDICE REMISSIVO	290

RELIGIÃO, ESFERA PÚBLICA E O PROBLEMA POLÍTICO: UMA CONTRIBUIÇÃO HABERMASIANA

Data de aceite: 01/07/2020

Data de submissão: 17/04/2020

Edson Elias Morais

Universidade Estadual Paulista (UNESP-Marília),
Brasil.

<https://orcid.org/0000-0002-4629-1566>

José Geraldo Alberto Bertoncini Poker

Universidade Estadual Paulista (UNESP-Marília),
Brasil.

<https://orcid.org/0000-0002-4715-5021>

Este trabalho foi publicado primeiramente na *Mediações – Revista de Ciências Sociais do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina-PR.*, Brasil.

RESUMO: O trabalho apresenta, sumariamente, as reflexões de Habermas sobre o papel da religião no debate político na esfera pública. A partir de sua compreensão acerca da democracia deliberativa, Habermas propõe uma reflexão sobre a legitimidade e a importância do diálogo entre crentes e não-crentes sobre assuntos de interesse público, visto que as verdades religiosas podem contribuir como

complemento para a razão e, com isso, fortalecer a democracia e auxiliar nas decisões políticas. Busca-se demonstrar, em linhas gerais, a relação entre religião e sociedade e suas implicações políticas para o debate na atualidade.

Palavras-chave: Religião. Jürgen Habermas. Esfera pública.

RELIGION, PUBLIC SPHERE AND THE POLITICAL PROBLEM: A HABERMAS' CONTRIBUTION

ABSTRACT: The paper presents, summarily, the reflections of Habermas on the role of religion in the political debate in the public sphere. From his understanding of deliberative democracy, Habermas proposes a reflection on the legitimacy and importance of dialogue between believers and non-believers on matters of public interest, since religious truths can contribute as a complement to reason and thereby strengthen democracy and assist political decisions. Seeks to demonstrate, in general terms, the relationship between religion and society and its political implications for the present.

Keywords: Religion. Jürgen Habermas. Public sphere.

1 | INTRODUÇÃO

O fenômeno religioso em sua multiplicidade volta a ser objeto de análise, investigação e preocupação por parte de vários pensadores no campo das Ciências Humanas, em geral, e da Sociologia, em específico. Isto porque as religiões e as religiosidades se manifestam em sua dialética com a sociedade, e a atual dinamicidade da sociedade brasileira vivencia contornos fortemente religiosos de vieses conservadores e fundamentalistas, mas não sem resistências interna e externamente.

A sociedade brasileira é composta por um emaranhado de relações sociais entranhadas com as religiões desde a chegada dos portugueses com seu catolicismo ibérico colono-catequizador das culturas indígenas e, posteriormente, africanas. Na República, o pluralismo religioso foi ampliado a partir da liberdade religiosa e do processo de secularização, à moda brasileira, pois a influência da Igreja Católica se manteve presente no Estado Republicano. Lísias Nogueira Negrão (2008, p. 265) afirma que:

A proclamação republicana, contudo, não significou a perda da hegemonia católica e de sua influência na vida cultural e política brasileira. A Igreja Católica continuou a cooperar eventualmente com o Estado Republicano, como no combate às heresias messiânicas, e a impor seus princípios religiosos às constituições, como a proibição do divórcio e do aborto legal.

O Cristianismo se manteve estabelecido como religião hegemônica (em tradições católicas e protestantes) perseguindo, discriminando e/ou convertendo seguidores e líderes das religiões afro-brasileiras e mediúnicas. Segundo Ricardo Mariano (2011) a discriminação era efetivada por agentes e instituições estatais, agentes públicos e privados que proibiam cultos espíritas e afro-brasileiros.

Nas décadas do século XX, na esteira das correntes higienistas, criminológicas e cientificistas em voga, juízes, médicos, legisladores, delegados, intelectuais e jornalistas, empenhados em estabelecer uma ordem e um espaço público modernos, tomaram a Igreja Católica como modelo de religião e de culto religioso e, simultaneamente, como antítese de práticas “mágico-religiosas” espíritas e afro-brasileiras. [...] a mediunidade e as prática curativas dos espíritas eram comumente rotuladas de patológicas e enquadradas como exercício ilegal da medicina nos embates públicos travados entre 1920 e 1940. [...] A polícia e o judiciário reprimiam severamente os ritos, cultos e práticas afro-brasileiros até os anos 1940, enquadrando como crime de feitiçaria, curandeirismo e charlatanismo (MARIANO, 2011, p. 246).

No entanto, mesmo havendo constantes perseguições por parte dos cristãos, e também entre os próprios (MARIANO, 2011, 247), as religiões de matriz afro-brasileira, espíritas e religiosidades neoesotéricas não se submeteram e não se renderam à evangelização cristã, mantendo a pluralidade religiosa, ainda que em pequenas taxas¹, mas tiveram sua

1. Lísias N. Negrão afirma que “em 1940, os católicos ainda perfaziam um total de 95% dos declarantes (IBGE, 2000), contra um total de apenas 2,6% de protestantes e de 1,9% de declarantes de outras religiões”. E que em 1991 o número de católicos era de 83%, os diversos grupos de protestantes somavam 9% e os demais grupos religiosos 2,9%. O Censo do ano 2000 mostra uma maior queda no catolicismo e crescimento das outras religiões, sendo 73,6% de católicos, 15,4% de protestantes, e 3,4% de outras religiões, dentre as quais os cultos espíritas e afro-brasileiros (apud NEGRÃO, 2008, p. 267). O Censo 2010 apresenta a mesma tendência, sendo a perda de fieis católicos, totalizando 64,6%, crescimento dos evangélicos para 22,2%, somando Espíritas, religiões afro-brasileiras e outras religiões 5,2% (PRANDI, 2013, p. 206).

ampliação e consolidação principalmente depois do processo de redemocratização no final dos anos 1980 (MARIANO, 2011; NEGRÃO, 2008).

No século XXI, o pluralismo religioso tem se consolidado e, como afirmou Antônio Flávio Pierucci (2013, p. 49), “nunca antes as religiões foram tão livres para aqui aportar ou aparecer, aparecer no sentido de surgir repentinamente, começar a manifestar-se, ocorrer subitamente, exhibir-se, mostrar-se publicamente, fazer-se notar, ser divulgado”. Pois a pluralidade religiosa existente até então era escamoteada não havendo pluralismo, isto é, liberdade de manifestações públicas e respeito à diversidade. Já na contemporaneidade as identidades religiosas se manifestam e se reafirmam com legitimidade, mesmo havendo casos públicos de intolerância.

Na atualidade essa complexidade se revela sob um cenário societário em que líderes religiosos, de vários matizes, têm se manifestado no processo político institucional e aderido a partidos políticos, dentre os quais alguns² defendem abertamente uma agenda cristã, e, por isso, têm sido chamados por alguns de “conservadores” e por outros de “fundamentalistas”. E os partidos têm agregado entre seus correligionários pastores, missionários, cantores *gospel* e demais leigos de igrejas evangélicas de todas as tradições, além de representantes católicos de partidos e matizes ideológicos diferentes que compõem a denominada “bancada evangélica”, que busca unidade e fortalecimento político frente às demandas e necessidades específicas.

A “bancada evangélica” tem como objetivo público atender os interesses de uma parcela de evangélicos que milita em defesa da denominada família tradicional, da redução da maioria penal, da isenção de impostos das instituições religiosas, da promoção de ensino criacionista no Ensino Médio e do combate ao que eles chamam de “ideologia de gênero”, entre outras demandas que atingem grande parte da população brasileira, tornando-se, assim, um grande desafio para as reflexões no campo da Sociologia sobre a relação entre religião e política na esfera pública.

Este é um pequeno exemplo de que as discussões sobre o fim do fenômeno religioso tinham provisões equivocadas. Algumas delas se pautaram na lógica de que na medida em que a ciência, como conhecimento objetivo, avançasse a religião, como conhecimento particularmente crível, subjetivo e relegado à esfera privada, chegaria a seu fim inexoravelmente. A religião, portanto, era submetida a um papel negativo e irrelevante frente aos desenvolvimentos da modernidade ocidental. Porém, o fenômeno religioso se apresenta dinâmico como a própria realidade social ao se reformular sob novos aspectos e tomando contornos cada vez mais plurais na contemporaneidade.

Entre os intelectuais internacionais, citamos Peter Berger (2000) como um dos principais expoentes da Sociologia da religião, que defendia esta vertente, mas depois escreveu um artigo decretando o processo inverso, a “dessecularização” e a retomada

2. Citamos o Partido Social Cristão (PSC) e o Partido Republicano Brasileiro (PRB). Mas é sabido que religiosos que comungam com esta agenda política está em vários outros partidos, mas de viés centro-direita.

de uma religiosidade fundamentalista em alguns contextos. E Jürgen Habermas, que também defendia o processo de secularização, mas a partir de 1990 revisou a teoria e passou a conceituar as sociedades contemporâneas de “sociedades pós-seculares”, porque as religiões não deixaram de legitimar a vida da maioria das pessoas e têm sido cada vez mais motivo de notícias jornalísticas (MONTEIRO, 2009).

Assim, a realidade sócio-política brasileira nos coloca as seguintes questões: Se deputados e senadores que atuam politicamente dentro do Estado defendendo suas crenças e denominações religiosas se constituem em problema/obstáculo para o aperfeiçoamento da democracia no Brasil, e em que medida? A existência e atuação de uma bancada evangélica colocaria em risco a sobrevivência do Estado laico? A atuação da bancada evangélica poderia ser classificada de fato como fundamentalista? Como se pode recorrer a pontos da obra habermasiana para fugir dos lugares comuns e tratar criticamente a relação religião-sociedade democrática e Estado de Direito?

Habermas propõe um debate profícuo que dialoga a relação entre religiões, ciência e outras esferas da sociedade em um Estado de direito e que nos auxilia a refletir sobre esta realidade. Ou seja, encontramos em sua teoria social princípios normativos que garantem a perpetuação da própria democracia e suas instituições.

Face à complexidade de tal cenário, no que se refere à relação entre religião e sociedade e seus novos desafios, nosso objetivo não é apresentar uma análise minuciosa sobre os avanços e limites da compreensão de Habermas acerca da religião, mas de forma mais singela, apontar alguns dos principais aspectos da sua produção intelectual sobre as implicações políticas da presença da religião na esfera pública.

2 | RELIGIÃO E SOCIEDADE NO PENSAMENTO DE HABERMAS

Jürgen Habermas é considerado um dos maiores filósofos vivos da contemporaneidade. A riqueza de suas produções intelectuais e de seu enfrentamento direto aos problemas da realidade política e social que afligem o mundo contemporâneo são marcas indelévels. Habermas é considerado o precursor da “segunda geração” da Teoria Crítica, pois segundo Marcos Nobre (2003, p. 10), ele “apresentou sua própria posição teórica em contraste e confronto com seus antecessores”, o mesmo podendo ser dito de Axel Honneth, considerado a terceira geração da Teoria Crítica. Assim, seria um equívoco denominá-los representantes diretos da Escola de Frankfurt.

Habermas construiu uma teoria da racionalidade em duas faces, a *instrumental* e a *comunicativa*, em convívio paralelo. Sobre isso, Marcos Nobre detalha:

Assim, ao contrário de Horkheimer e Adorno, que apresentam uma teoria do desenvolvimento da racionalidade humana que culmina em um prevaletimento da razão instrumental como forma única da racionalidade, Habermas pretende mostrar que a evolução histórico-social das formas de racionalidade leva a uma progressiva diferenciação

da razão humana em dois tipos de racionalidade – a *instrumental* e a *comunicativa* (NOBRE, 2004, p. 55, grifo do autor).

A *racionalidade instrumental* é fundamentada na calculabilidade e na busca dos fins, semelhante à tipologia construída por Max Weber sobre o tipo de ação com relação a fins. Esse tipo de racionalidade é uma das grandes características da modernidade ocidental segundo as formulações weberianas, ela fundamenta os objetivos e o desenvolvimento do capitalismo, organiza o trabalho, a sociedade e o domínio da natureza em prol da reprodução material da sociedade. A *racionalidade comunicativa*, por sua vez, busca o entendimento e orienta para a reprodução simbólica da sociedade (NOBRE, 2004). Diferentemente da análise de Weber, Habermas entende que “a forma própria da modernidade é aquela em que a orientação da ação para o entendimento encontra-se presente no próprio processo de reprodução cultural que permite a continuidade de interações no mundo, nas próprias instituições em que o indivíduo é socializado” (NOBRE, 2009, p. 14).

É na reconstrução da teoria da racionalidade que Habermas busca na sociologia da religião weberiana sua fundamentação para compreender o processo de criação e reprodução dos aspectos da racionalidade comunicacional, e se debruça sobre o fenômeno religioso não como foco principal, mas para entender o processo que a moral religiosa contribuiu para a racionalidade comunicacional. No decorrer de suas análises, avanços de suas teorias e mudanças sociais, Habermas passou por modificações em suas percepções sobre o fenômeno, e então pôde oferecer uma grande contribuição para a análise sociológica.

O sociólogo francês Philippe Portier (2013) desenvolveu uma análise interessante sobre as fases do pensamento de Habermas sobre a religião. Segundo ele, o pensamento habermasiano sobre as questões religiosas passou por três fases principais. A primeira data até o início dos anos 1980, em que sua percepção sobre a religião era crítica, marcada pela teoria marxista herdeira da Escola de Frankfurt. Para o filósofo alemão, o “desaparecimento do religioso” era algo a ser esperado, devido ao paradigma da secularização, para que depois as sociedades buscassem a liberdade a partir dos recursos da racionalidade comunicacional construída a partir dos “princípios seculares da ética da responsabilidade” (PORTIER, 2013, p. 60). Esta percepção, segundo Portier (2013), se apresenta em obras como “*On social identity*” (1974) [Sobre a identidade social] e *Teoria do Agir Comunicativo* (1981). A segunda fase é registrada entre 1985 e 2000, em que Habermas substituiu o paradigma do “desaparecimento” para o da “privatização do religioso”. Suas críticas sobre a religião são reduzidas, pois percebe que ela tem uma funcionalidade que a razão e a ciência não superariam, que é o aspecto da transcendência e da resignação frente às dores e ao sofrimento. Ainda assim, ele negava o aspecto político das religiões no espaço público, pois neste espaço bastaria a razão secular devido às particularidades das religiões. Esta segunda fase se apresenta na obra *O Pensamento Pós-metafísico* (1988).

E a terceira e última fase do pensamento habermasiano sobre as questões religiosas

se deu a partir do final dos anos 1990 e início dos anos 2000, momento que, segundo Portier, marcou uma evolução significativa em sua interpretação sobre o papel da religião no debate político no espaço público. As discussões de Habermas sobre o papel das religiões no espaço público se mostram muito mais profícuas, principalmente a partir das obras *O Futuro da Natureza Humana* (2002) e *Entre Naturalismo e Religião* (2007).

Além destas obras apontadas por Portier (2013), podemos acrescentar a entrevista cedida ao filósofo espanhol Eduardo Mendieta, em 1999, que se tornou um capítulo de *Era das Transições* (2003); também seu discurso na recepção do Prêmio da Paz, concedido pela Associação dos Livreiros da Alemanha, em 2001, que se tornou texto publicado sob o título *Fé e Saber* (2013). E em 2006 foi promovido um debate com o então Papa Bento XVI, que também se tornou livro sob o título *Dialectics of Secularization: On Reason and Religion* (2005) [A dialética da secularização: Sobre razão e religião]. Posteriormente escreveu um artigo para o *European Journal of Philosophy* intitulado *Religion in the public Sphere* (2006)³. As obras que compõem esta terceira fase, segundo Portier, adotam o paradigma da “publicização” e enfatiza que a religião deve participar e intervir na esfera pública social “infundindo-lhe as ‘intuições morais’ de que são portadores os seus textos fundadores e a tradição que suscitaram” (PORTIER, 2013, p. 61). Esta última fase do pensamento de Habermas aponta para uma sociedade “pós-secularizada” em que mantém um ajustamento e a sobrevivência das religiões e a secularização (HABERMAS, 2013, p. 6).

Para construir sua *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas apresenta uma teoria da religião inspirada em Weber na busca de compreender como a esfera religiosa participa no processo de racionalização e na constituição da modernidade ocidental, marcada pelas formas de racionalidade instrumental e comunicativa. Ocorre que o tema da religião em Habermas não é sistematizado como uma *Sociologia da Religião*, pois não é um objeto de análise em si, antes é instrumento analítico para se chegar a uma questão mais crucial, a saber, “encontrar na própria modernidade os critérios normativos de orientação [moral]” (ARAÚJO, 2010, p. 53). Habermas fundamenta sua teoria normativa a partir de uma ética racional que, em última instância, é fruto dos simbolismos religiosos. Luiz B. L. Araújo explica que, segundo Habermas, as funções ligadas à reprodução simbólica do mundo migram do domínio da sacralidade para o do profano:

O simbolismo religioso é interpretado por Habermas como uma raiz ‘pré-linguística’ do agir comunicativo. Os símbolos sagrados arcaicos exprimem um consenso normativo tradicional, estabelecido e renovado continuamente pela prática ritual. De acordo com Habermas, as funções ligadas à reprodução simbólica do mundo vivido – reprodução cultural, integração social e socialização dos indivíduos –, que estão associadas aos seus três componentes estruturais – cultura, sociedade e personalidade –, abandonam, lenta, mas progressivamente, o domínio sacral e passam, no mundo moderno, às estruturas profanas da comunicação pela linguagem (ARAÚJO, 2010, p. 52).

3. Não analisaremos estas obras especificamente, seguem apenas como exemplificação da produção habermasiana acerca da religião.

Habermas analisou o desenvolvimento evolutivo⁴ da sociedade moderna, sob os caminhos já feitos por Max Weber, isto é, compreender as racionalidades da modernidade que levaram à secularização e ao desenvolvimento próprio da modernidade, e, ao mesmo tempo, como as religiões mundiais, principalmente o Cristianismo, foram fundamentais nesse processo (ARAÚJO, 2010). Habermas avançou em relação à análise acerca da racionalidade para além de Weber. Isto é, a racionalidade weberiana ficou muito restrita ao plano prático, instrumental, e ao “sujeito solitário”. Para corrigir essa restrição, Habermas ampliou a teoria da racionalidade a partir de uma “compreensão dialógica” e “de um modelo de interação social” (ARAÚJO, 2010, p. 31).

Segundo Habermas, a modernidade não é mero resultado de uma secularização do cristianismo, por mais importante que tenha sido esta tradição religiosa no âmbito da racionalidade da conduta de vida. Na verdade, nem a metafísica grega nem a religião cristã – visões de mundo encontradas na mesma tradição europeia e que incorporam o mais elevado potencial de racionalização – consideradas isoladamente, possuem elementos necessários para uma racionalização em todas as dimensões possíveis. Foi o encontro, ou ainda, em termos habermasianos, a “relação de tensão produtiva” destas imagens de mundo, no contexto medieval, que permitiu a eclosão das ciências modernas e da ética protestante da vocação, fatores igualmente importantes para a modernização da sociedade ocidental. Habermas relaciona, portanto, as religiões de redenção com a dimensão ética da racionalização e as imagens cosmológico-metafísicas de mundo com a dimensão *cognitiva* (ARAÚJO, 2010, p. 41, grifo do autor).

Assim, a *Teoria do Agir Comunicativo* permite compreender três conjuntos de teorias sociológicas: *modernidade*, *racionalidade* e *sociedade*, que juntas formam o núcleo sociológico do pensamento habermasiano. Habermas reconstrói as teorias clássicas acerca da modernidade para encontrar as formas de racionalidade e o desenvolvimento das imagens de mundo que levaram à secularização, isto é, a separação das esferas culturais e suas legitimidades distanciadas do domínio sacralizado. Nesse sentido, dirá Araújo (2010), tanto Habermas quanto Weber apontam para o aspecto paradoxal da relação que a esfera religiosa desempenhou na constituição da modernidade ocidental. Isto é, o processo de desenvolvimento das visões religiosas de mundo provocou a racionalização, por meio da desmagificação/desencantamento e, com isso, a perda da validade e da função substantiva na sociedade moderna.

Compreender que a modernidade é o resultado de um processo de racionalização foi o objetivo de Habermas, e também o de Weber. Isto é, as “imagens de mundo” pautadas pelas tradições religiosas – que mantinham elementos cognitivos, morais e expressivos da cultura – foram substituídas por visões racionalizadas, tornando-se imagens de mundo secularizadas, e que produziram uma separação ou diferenciação das esferas axiológicas de legitimidade, possuindo cada uma delas uma lógica interna própria (ARAÚJO, 2010, p. 24). Para Habermas, “‘imagens de mundo’ são sistemas culturais de interpretação que refletem o saber de fundo dos grupos sociais e que asseguram um vínculo coerente na”

⁴ O termo evolutivo em Habermas nada tem a ver com a ciência evolucionista. Araújo (1996, p. 40) afirma que a teoria de Habermas é “evolucionária” para evitar o termo “evolucionista” para que não haja equívocos.

multiplicidade de suas orientações de ação” (ARAÚJO, 2010, p. 19).

Assim, percebemos que a análise de Portier (2013) sobre a primeira fase do pensamento habermasiano sobre a religião é confirmada. Isto é, a esfera religiosa desempenha papel fundamental no processo de racionalização, mas ao mesmo tempo produz sua exclusão como sistema axiológico fundante de visões de mundo na modernidade, caracterizando-se uma sociedade secularizada. O resultado desta construção analítica⁵, em última instância, seria o fim da religião devido ao processo crescente de secularização e, assim, ela se tornaria obsoleta, tese defendida também por outros intelectuais da Sociologia e da Filosofia. A religião foi analisada e compreendida a partir de suas “funções sociais”, perdendo sua funcionalidade, perderia também sua relevância, acarretando sua derrota e abolição. O equívoco da teoria da secularização, neste viés, é desconsiderar seu aspecto existencial e transcendente, o que garantirá a existência da religião enquanto houver seres humanos, como afirmou Zygmunt Bauman (1998).

Como já mencionado, a segunda fase do pensamento de Habermas acerca da religião estava sob o paradigma da “privatização”, uma vez que ela era entendida como incapaz de produzir normatividade universal, logo, estaria muito bem alocada no âmbito do foro íntimo, oferecendo consolo aos indivíduos, deixando as questões da política para as competências da razão secular. Portier afirma que para Habermas, em sua obra *O pensamento pós-metafísico*, “a religião é uma necessidade da existência” e “indispensável para a vida comum” (PORTIER, 2013, p. 60). Assim, a religião estava sendo valorizada mediante seu caráter funcional, pois cumpria uma função social importante que a racionalidade não daria conta: o consolo frente ao sofrimento humano, levando, portanto, a uma mudança na compreensão teórica acerca da religião. Contudo, a esfera pública ainda estaria sob o domínio da racionalidade sem interferência religiosa.

Peter Berger, em seu artigo “*What Happens when a Leftist Philosopher Discovers God?*”, afirma, em tom jocoso, que nesta segunda fase Habermas se graduou do marxismo para o ideal francês de *laïcité*, isto porque “a vida pública da república se manteve antissepticamente limpa da contaminação religiosa” (BERGER, 2011, tradução livre). E acrescenta que a ideia de utilidade religiosa é limitada porque ela depende daqueles que creem:

Qualquer sociólogo concordará que religião, verdadeira ou não, é útil para a solidariedade e consenso moral da sociedade. O problema é que esta utilidade depende pelo menos de que algumas pessoas realmente acreditem que haja uma realidade sobrenatural afirmada pela religião. A utilidade cessa quando ninguém acredita mais nisso (BERGER, 2011, tradução livre).

Embora a ideia de Berger sobre a compreensão de laicidade nesta fase de Habermas possa fazer algum sentido, suas críticas são contundentes e parecem mais um acerto de contas pessoal do que uma análise crítica de uma produção teórica. Isto porque ele se

5. Construção analítica que parte da teoria weberiana, mas que não representa sua conclusão. Pois na teoria weberiana sobre o processo de secularização e modernização não se encontra esta teleologia acerca do fim da religião.

baseia no mesmo artigo de Philippe Portier (2013) para dizer que houve alguma mudança e certo avanço no pensamento de Habermas, mas conclui resumindo que o conjunto de sua obra “agora tem uma visão positiva da religião (pelo menos em sua visão judaico-cristã) por razões utilitárias: religião, se verdadeira ou não, é socialmente útil”. Ocorre que esta compreensão é referida a este segundo período de produção e não a totalidade da obra de Habermas, pois como veremos na terceira fase, a ideia utilitarista e de função social da religião é substituída pela compreensão de legitimidade e função política sob o paradigma da publicização.

Já em sua obra magna, *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas buscou construir uma teoria da sociedade, mas após este trabalho sua dedicação recai sobre temas filosóficos acerca da crítica da razão e a construção de uma teoria da modernidade. Suas reflexões sobre os temas filosóficos acerca da modernidade estão nas obras *Discurso Filosófico da Modernidade* (1985) e *Pensamento pós-metafísico* (1988) nas quais aparece o debate sobre modernidade *versus* pós-modernidade. E segundo Luiz B. L. Araújo (1996, p. 172, grifo do autor), “a ideia central que guia Habermas em sua leitura da modernidade, tentando fixar com clareza sua posição, é a de que um diagnóstico crítico de nossa época deve colocar em evidência não um *excesso*, mas uma *insuficiência* de razão”.

Segundo Araújo (1996, p. 173), Habermas propõe uma crítica da modernidade com os meios da dialética da razão moderna, sem cair em uma “razão totalizante” ou “irracionalismo”. Assim, o conceito de racionalidade está sob os termos de uma razão comunicativa. Isto leva a compreender que ele faz a crítica da modernidade, mas sem abandonar as potencialidades do programa iluminista e, assim, a modernidade é entendida como um “projeto inacabado”.

Evitando colocar na berlinda o projeto moderno – longe, porém, da aprovação entusiástica de seu desenvolvimento pós-iluminista – Habermas acredita em sua continuidade, vale dizer, na releitura atenta de seu sentido interno de caráter universal. Tal projeto da modernidade se caracteriza, entre outras coisas, por uma avaliação positiva – ainda que crítica – da racionalidade e de seus progressos, por uma defesa clara da democracia como forma madura de resolução dos conflitos e, enfim, pela convicção inabalável de que as questões práticas são suscetíveis de discussão argumentativa (ARAÚJO, 1996, p. 174).

Segundo Habermas (2000, p. 7), os pós-modernos são representantes da tradição nietzschiana que propunham o fim da modernidade como um todo, o fim do esclarecimento e sustentam a pós-história. Araújo (1996, p. 175) sistematiza o conjunto dessa corrente ao afirmar que eles “passam a satirizar a razão enquanto tal, adjetivando-a com o nome do poder” e quanto ao tema da história fazem parte o que ele chamou de “‘anarquismo’ (advogando uma ruptura com a modernidade por uma exclusão total do horizonte da razão.”

Portanto, a teoria da racionalidade comunicativa permite a crítica das patologias da sociedade moderna e, ao mesmo tempo, o não abandono o “projeto da modernidade”, num

processo de dialética da razão. Assim, o projeto de Habermas é o de “uma *reconciliação da modernidade consigo mesma*” (ARAÚJO, 1996, p. 178, grifo do autor). E o que Habermas chama de “projeto da modernidade” é o próprio esforço intelectual dos iluministas “para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas” (HABERMAS, 1983, p. 9 apud HARVEY 2012, p. 23). Sendo, portanto, a autoconsciência da modernidade desatrelada da tradição e dos fundamentos religiosos. Segundo David Harvey (2012, p. 23),

O domínio científico da natureza prometia liberdade da escassez, da necessidade e da arbitrariedade das calamidades naturais. O desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais de pensamento prometia libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, liberação do uso arbitrário do poder, bem como do lado sombrio da nossa própria natureza humana. Somente por meio de tal projeto poderiam as qualidades universais, eternas e imutáveis de toda humanidade ser reveladas.

Como podemos observar, o discurso filosófico da modernidade em seu processo de auto compreensão diz respeito à libertação dos dogmas religiosos, dos mitos e da tradição. Habermas, ao contrapor aqueles que buscavam refúgio em fundamentos religiosos, afirma que “o recurso dos velhos conservadores às verdades religiosas e metafísicas não conta mais no discurso filosófico da modernidade; o que era próprio da velha Europa perdeu o valor” (HABERMAS, 2000, p. 84). Esse processo no qual as esferas sociais vão se autonomizando da religiosa é aquele descrito por Max Weber sobre racionalização e desencantamento do mundo, e Luiz Bernardo Leite Araújo (1996, p. 190) afirma também que “como sugere Kant, a religião passa a ser, como qualquer outra esfera, submetida ao crivo deste tribunal racional. Ao nosso ver, o que se denomina *Filosofia da Religião* – fonte de todas as abordagens críticas posteriores do fenômeno religioso – é uma disciplina inteiramente nova, típica do mundo moderno”.

Embora o debate entre fé e saber estivesse constantemente presente na filosofia iluminista e a crítica contra a religião fosse contundente, Habermas se sustenta numa abordagem vinculada a Kant e Hegel, que mesmo sendo críticos da religião, apresentavam abordagens positivas no sentido de ela ser um fenômeno inerente à condição humana (ARAÚJO, 1996). Um bom exemplo da distinção acerca da compreensão positiva e negativa da religião na modernidade é apresentado por Araújo (1996, p. 192) a partir de duas frases icônicas, sendo uma de Hegel e outra de Marx: “a religião é uma produção do espírito divino, não uma invenção do homem” (Hegel); “o fundamento da crítica irreligiosa é: o homem faz a religião; a religião não faz o homem” (Marx).

E com base neste processo de secularização, isto é, o fim da autoridade da esfera religiosa frente às funções normativas, as sociedades modernas se organizaram, se estruturaram e se autocompreenderam segundo o predomínio da razão. A partir disso ocorreu um duplo processo que é a pluralização e privatização das crenças religiosas, E assim, Habermas entendia que a religião havia perdido seu significado estrutural da

sociedade, mas subsistindo permanentemente no íntimo da esfera privada sem intervir na esfera pública.

Mas assim como Berger revisou sua teoria da secularização no artigo *A Dessecularização do mundo: uma visão global* (2000), Habermas passou a analisar as religiões a partir de outro registro, o da continuidade do fenômeno religioso em uma sociedade secularizada, e principalmente o local legítimo desta esfera no debate político no espaço público, aspecto distintivo da terceira fase do pensamento Habermasiano sobre o tema.

Segundo Philippe Portier (2013, p. 61), a ruptura no sistema filosófico é real, mas ela opera no âmbito de uma episteme moderna, ligada ao princípio de autonomia do político. E esta inflexão no pensamento de Habermas em sua *Religionstheorie* pode ser compreendida a partir de três origens principais que marcam a mudança da segunda para a terceira fase de seu pensamento.

Primeiramente, é fruto de sua análise sociológica, que identifica os processos de avanços renovados dos grupos religiosos e que a teoria da secularização – isto é, que a modernidade necessariamente leva ao declínio da religião – não responde mais aos fatos empíricos. Fundamentado nas pesquisas de José Casanova, Habermas também identifica que as sociedades estão atribuindo cada vez mais importância às suas raízes religiosas e que cada vez mais grupos religiosos estão se envolvendo na esfera política.

Em segundo lugar, essa mudança parte de uma inquietação axiológica que, segundo Portier (2013), foi desencadeada a partir dos problemas sociais a partir dos anos 1990. Tais problemas o levaram a tomar consciência da insuficiência da razão agnóstica para enfrentar os problemas do aumento da pauperização e da tecnização da vida, desencadeada pelo avanço do capitalismo. Assim, as religiões como “reservas de sentido” tinham a capacidade de auxiliar frente aos dilemas sociais e morais dos novos tempos.

E por último, está relacionado às críticas que recebeu de intelectuais do campo teológico-filosófico. Os americanos David Tracy e William Meyer o confrontaram acerca da capacidade normativa da religião para civilizar os modos de organização social, principalmente o cristianismo, não se restringindo apenas em uma função consoladora. E também tendo a capacidade de interpretação e significação propriamente universal. Segundo Portier, Habermas acatou os melhores argumentos e os incluiu em seu sistema filosófico, o que o levou a uma mudança em sua produção intelectual.

3 | O LUGAR DA RELIGIÃO E SUA FUNÇÃO POLÍTICA NA ESFERA PÚBLICA

Habermas amplia sua atenção sobre a relação entre religião e a política depois de perceber que as religiões passaram a ter importância política no cenário internacional a partir do avanço dos fundamentalismos em várias tradições e confissões religiosas pelo

mundo, principalmente depois da década de 1990, marcando assim a sua terceira fase de reflexões político-filosóficas.

O avanço da importância política das comunidades de fé insere-se nos conflitos nacionais e étnicos, constituindo uma espécie de incubadora de unidades descentralizadas de terrorismo. Ele aponta casos como a dominação sacerdotal no Irã, a substituição do direito civil estatal pelo direito familiar religioso em Israel e a compatibilização de uma ordem constitucional liberal com a Sharia, no Afeganistão e Iraque (HABERMAS, 2007, p. 129).

Afirma também que nos Estados Unidos, a vitória de George W. Bush se deu por meio de fortes interesses religiosos, pois “orientações valorativas conflitantes”, como por exemplo, Deus, os gays e as armas sobrepuseram-se aos conflitos aparentemente mais sólidos e que “o fato mais surpreendente consiste na revitalização política da religião no âmago dos Estados Unidos”, símbolo do processo de modernização (HABERMAS, 2007, p. 130-133). O atentado às torres gêmeas (2001) corroborou ainda mais para a importância da análise feita acerca da relação entre religião e política, visto que os discursos para a legitimação destes foram atribuídos à fé islâmica de um lado, e do outro o discurso cristão americano do Presidente G. W. Bush, legitimando a retaliação no Afeganistão em busca de Osama bin Laden e a convocação ao povo americano para orar pelos soldados e pela guerra⁶.

Como já afirmado, Habermas não produziu uma Sociologia das Religiões a partir de suas manifestações pormenorizadas, como objeto exclusivo de análise nem mesmo nesta terceira fase, mas analisou o *efeito político* das religiões mundiais na sociedade contemporânea mediante a retomada de uma visão de mundo religiosa que reclama para si, em disputa com a ciência, a hegemonia das imagens de mundo atuais. Assim, a Teoria Crítica de Habermas se preocupa com os conflitos existentes entre: razão científica e a fé e moral religiosas e os conflitos geopolíticos e civis, produzindo, assim, um diagnóstico do tempo presente e propondo uma crítica radical.

O diagnóstico de Habermas tem como mira principal o tempo nascente de um novo milênio cuja situação cultural exibiria duas tendências contrárias: de um lado, a propagação de imagens de mundo naturalistas; e de outro, a revitalização inesperada de comunidades de fé e tradições religiosas e suas politizações em escala mundial (ARAÚJO, 2013, p. XIV).

Habermas (2007, p. 116) investe nesta crítica para evitar sobrecargas cognitivas sobre os cidadãos e encaminhar uma proposta de mediação desde uma perspectiva do Estado democrático liberal, pois, segundo ele, o Estado Liberal não pode obrigar os cidadãos religiosos a renunciar suas identidades, e ao mesmo tempo, o Estado é laico, portanto, neutro perante as visões de mundo religiosas. Sua ideia de liberalismo político

6. Não temos por pressuposto que o fundamento do ataque aos Estados Unidos seja exclusivamente religioso. É sabido que as relações políticas e interesses econômicos subjacentes a ambos os ataques são muito mais fortes. Contudo, no campo do discurso a questão religiosa ficou evidenciada.

parte de um “republicanismo kantiano” que se auto interpreta como uma justificação pós-metafísica e não-religiosa, isso porque os fundamentos da legitimação do poder de Estado nasceram de fontes profanas nos séculos XVII e XVIII.

Ele afirma (HABERMAS, 2007, p. 135), que as premissas liberais do Estado democrático se formaram sob um conjunto de argumentos públicos com pretensões acessíveis a todas as pessoas da mesma maneira, pois sua base epistêmica é a razão humana comum e tem como ponto de partida histórico a superação das guerras religiosas, que ficou conhecida como tratado de Vestefália (1648). No Estado liberal, o processo de laicização garante a coexistência da pluralidade das religiões e da autonomia do Estado frente às demandas particulares das várias tradições religiosas. Sobre isto, Luiz B. L. Araújo afirma que o “processo de *laicização da autoridade política é a viga mestra do processo de secularização*, do qual fazem parte a separação entre igreja e Estado” (ARAÚJO, 2013, p. XVII, grifo nosso) e também do pluralismo religioso e do regime de tolerância entre os vários credos.

“O Estado constitucional reagiu a esse fato neutralizando, de um lado, o exercício do poder, o qual se tornou independente de qualquer tipo de cosmovisão, de outro ele abriu espaço para a autodeterminação democrática de cidadãos que passam a dispor de iguais direitos” (HABERMAS, 2007, p. 136).

Isso porque o pluralismo tinha potencial conflituoso e precisava ser neutralizado. Para isso, a resposta política foi garantir o direito fundamental da liberdade de consciência e de religião, portanto tais liberdades são devedoras do processo de laicização e separação institucional de igreja e Estado. E acrescenta Habermas (2007, p. 136),

“Os direitos fundamentais simétricos, que cidadãos livres e iguais são obrigados a atribuir uns aos outros quando pretendem regular sua convivência mútua lançando mão da razão e do direito positivo, são frutos de uma prática constituinte”.

O Estado democrático deve, portanto, garantir o direito de manifestação de todos na esfera pública, de crentes e não-crentes, pois isso faz parte dos direitos de liberdade e de igualdade. Isso porque o princípio de separação recai sobre os políticos e os funcionários das instituições estatais, mas não sobre os cidadãos crentes, estes não estão submetidos e tal reserva. Segundo Habermas (2007, p. 144), eles vivenciam sua fé no cotidiano, não apenas como doutrina ou conteúdo explícito que se racionaliza em todo o tempo, mas vivenciam principalmente “como fonte de energia da qual se alimenta a vida inteira do crente”.

No entanto, Habermas (2007, p. 140) não deixa de fazer o contraponto em defesa do equilíbrio entre os direitos civis e a importância da laicidade do Estado, quando afirma que não se pode confundir dois tipos de argumentos em prol de um papel político da religião: a) os que são inconciliáveis com o caráter secular do Estado constitucional; b) os que constituem objeção justificadas contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado constitucional. Isso porque o princípio de separação não se restringe apenas

a não aceitar as intervenções religiosas nas decisões políticas, exigindo rigor com esse trato, mas também não deve impor uma exigência laicista, que segundo Habermas seria uma “interpretação estreita”.

Fica claro que os cidadãos têm direitos fundamentais constitucionais de se apresentar na esfera pública com suas demandas sustentadas em suas visões de mundo religiosas, e o Estado não pode esperar que eles fundamentem seus posicionamentos políticos deixando de lado suas convicções. De outro modo, os políticos que assumem mandato, estes sim, são obrigados a adotar a neutralidade em relação às visões de mundo, por representarem o Estado e como tal, não devem defender uma cosmovisão determinada.

Assim, as sociedades democráticas possibilitam a coabitação das múltiplas formas de visão de mundo das “doutrinas abrangentes” – doutrinas filosóficas, morais, religiosas ou seculares que abrangem a vida dos indivíduos –, e assim, o pluralismo se constitui como parte constitutiva da democracia devendo ser garantida pelo poder estatal. Devido a isso, os conflitos são evidentes, mas o espaço público é *locus* de embate e conciliação.

O conflito entre convicções religiosas próprias e políticas ou propostas de lei, seculares, só pode surgir porque o cidadão religioso já aceitou antes, apoiado em boas razões, a constituição do Estado secular. Ele não vive mais, enquanto membro de uma população religiosamente homogênea, numa ordem estatal legitimada religiosamente (HABERMAS, 2007, p. 146).

Aqui Habermas chama atenção para o fato da convivência em meio a pluralidade, sendo este um aspecto característico da modernidade secularizada. E no caso, não apenas a pluralidade religiosa, mas também das convicções políticas, científicas e morais que estão em disputa constante. Tal consideração é de fundamental importância devido a limitação imposta sobre as várias formas de visão de mundo, pois como afirmou Portier (2013, p. 70) “as sociedades ocidentais tornaram-se realmente conjuntos em forma de mosaico, fragmentados em uma multiplicidade de formas de vida”, de tal forma que não se pode considerar uma homogeneização social total, seja qual for a cosmovisão.

Habermas enfrenta algumas objeções a respeito da secularização, no sentido de que este fenômeno seria o motivo de autodestruição da sociedade e que estaria havendo uma renovação da proposta de que a modernidade deveria adotar um ponto de referência transcendente e religioso para sair do caminho da destruição. Ocorre que esta ideia de secularização é equivocada, segundo Habermas, pois a crise na modernidade seria “consequência de um esgotamento seletivo dos potenciais racionais inseridos na modernidade” e não da secularização em si. Para ele, a “secularização europeia não poderia ser interpretada como um caminho desviante que necessitasse de correção”, mas como um processo em aberto, como um fato social que deve ser enfrentado como uma questão empírica e como um desafio cognitivo (HABERMAS, 2007, p. 122-123), visto que a realidade demonstra a permanência da religião em sociedades secularizadas.

É esta permanência da religião em sociedades secularizadas que o leva a refletir

acerca do conceito de sociedade pós-secularizada. Tal reflexão se dá a partir dois diagnósticos. O primeiro diz respeito à ambivalência do pensamento pós-metafísico em relação à tradição e aos textos sagrados, e o segundo diz respeito ao perigo ampliado de desalojamento da solidariedade social, aspecto que pode ser retardado com a contribuição da tradição religiosa.

Habermas (2007, p. 125) afirma que a religião, diferentemente do pensamento pós-metafísico, consegue propor conceitos de vida boa ou exemplar consideradas por todos, isto porque as “Escrituras Sagradas contêm intuições sobre a falta de moral, e a salvação, sobre superação salvadora de uma vida experimentada como sem salvação”, conceitos que foram interpretados e traduzidos em linguagem secular, mas que têm um conteúdo normativo que advém de uma fundamentação sagrada. Assim, a tradução de conteúdos bíblicos pode ser generalizada para um público em geral. Ele exemplifica a possibilidade de tradução da seguinte forma: “a tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia de ‘dignidade do homem’, de todos os homens, a ser respeitada de modo igual e incondicionado, constitui uma dessas traduções salvadoras”, e assim compreende que a religião carrega potenciais semânticos capazes de inspirar a sociedade.

Desta forma, o pensamento pós-metafísico se apresenta como ambivalente frente às religiões, visto que é agnóstico, não pode assumir apologias da fé, mas ao mesmo tempo está disposto ao aprendizado de conteúdos religiosos normativos aptos a serem traduzidos pela razão pública, os quais “não constituem uma perda para a fé” (HABERMAS, 2007, p. 162), mas ao contrário, pois os valores considerados Sagrados tomam proporções políticas. E ao mesmo tempo produz uma cooperação que se espera numa sociedade pós-secular entre defensores de cosmovisões diferentes.

Em segundo lugar, Habermas (2007, p. 121) apresenta um diagnóstico acerca da despolitização dos cidadãos decorrente do processo de colonização do mundo da vida pelo sistema. Ele afirma que “no contexto mais dilatado de uma dinâmica onde impera uma economia mundial, e uma sociedade mundial, é possível detectar evidências de um esmigalhamento da solidariedade de cidadãos do Estado”. Isto porque o mercado no capitalismo avançado tem a tendência de assumir cada vez mais o controle e os domínios da vida, produzindo consequências nas relações sociais, uma vez que “a polaridade das esferas privadas é invertida, em crescente medida, e transposta para mecanismos do agir orientado pelo sucesso e pelas preferências próprias; além disso, o domínio que depende de pressões de legitimação públicas encolhe” (HABERMAS, 2007, p. 122). Esse processo acarreta o “privatismo do cidadão de Estado” e a “perda da esperança na força de configuração política da sociedade internacional” (HABERMAS, 2007, p. 122).

Isto significa que os cidadãos em uma sociedade liberal caminham para uma forma individualizada que busca tão somente os próprios interesses e direitos subjetivos, rompendo, assim, com o ideal de motivação orientada pelo bem comum, que Habermas entende ser importante em uma sociedade pluralista. E, por isso, “o Estado constitucional

tem todo interesse em manter as fontes culturais que alimentam a consciência de normas e a solidariedade de cidadãos” (HABERMAS, 2007, p. 126). E tais fontes culturais estão nas tradições religiosas, não por causa das instituições em si, mas por causa do conteúdo de suas Escrituras Sagradas.

Ao repensar o processo de secularização e avançar no diagnóstico do tempo presente acerca da relação entre religião e sociedade, Habermas trabalha com o conceito de “*pós-secularização*” para distinguir de outras leituras sobre este fenômeno na contemporaneidade. “Pós-secularização” não quer dizer “dessecularização”, como defendeu Berger (2000), mas um modelo social que “ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante” (HABERMAS, 2013, p. 6). Portanto, não é ideia de retorno do sagrado ou esvaziamento do processo de secularização, mas a permanência da religião em sociedades secularizadas contribuindo na esfera pública com conteúdos normativos e motivacionais. Segundo Araújo, este termo corresponde a uma mudança de mentalidade que tem consciência da persistência da religião e do seu valor na esfera pública democrática.

[...] a despeito do prefixo “pós”, corresponde a uma mudança de mentalidade ou uma alteração crítica do autoentendimento secularista de sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião. *De sua relevante contribuição para a vida política, da necessidade de eliminar sobrecargas mentais e psicológicas desmesuradas para os cidadãos crentes, e ainda, do imperativo de acomodação das vozes religiosas na esfera pública democrática* (ARAÚJO, 2013, p. XVIII, grifo nosso).

Segundo Habermas (2013, p. 5), a disputa entre o modo de pensar religioso e o da modernidade racionalizada secular produzem erros semelhantes, pois um defende de forma otimista o processo da modernidade desencantada; o outro afirma que a secularização, “modo de apropriação forçada”, leva a uma “modernidade desamparada”. E essa disputa entre “forças produtivas da ciência e da técnica, liberada pelo capitalismo” de um lado e “poderes conservadores da religião e da Igreja” de outro, leva a uma soma zero, pois se desqualificam numa disputa da obtenção da hegemonia sobre a verdade, ao invés de conviverem em uma relação dialógica. Tal disputa não condiz segundo Habermas (2013, p. 6), com o modelo de sociedade “pós-secular”, pois no campo do discurso eles se excluem mutuamente, mas na prática social as pessoas tentam fazer a intermediação entre a ciência e a religião por meio do senso comum, com certa dificuldade.

Ele afirma, a partir da perspectiva normativa, que o processo de conflitos de visões de mundo – científica e religiosa – pode garantir um avanço em relação aos conflitos políticos de maiores proporções, isto é, a convivência plural pacífica permite que haja um processo pedagógico de relativização, garantindo a convivência democrática na sociedade pós-secular.

Tão logo uma questão existencialmente relevante vá para a agenda política, os cidadãos – *tanto crentes como não-crentes* – entram em colisão com suas convicções impregnadas de visões de mundo e, à medida que trabalham as agudas dissonâncias desse conflito público de opiniões, têm a experiência do fato chocante do pluralismo das visões de

mundo. *Quando aprendem a lidar pacificamente com esse fato na consciência de sua própria falibilidade – sem rasgar, portanto, o laço de uma comunidade política –, eles reconhecem o que significam, em uma sociedade pós-secular, as condições seculares da tomada de decisões, estabelecidas pela Constituição* (HABERMAS, 2013, p. 7, grifo nosso).

No que tange à presença das religiões na esfera pública, percebemos uma diferenciação na proposição habermasiana, isto é, a esfera pública pensada na relação entre crentes e não-crentes - esfera pública informal - e outra que envolve as decisões do Estado submetido a sua Constituição, esfera pública formal. É nessa relação entre espaço público formal e informal que as visões de mundo devem se confrontar “pacificamente sem rasgar o laço da comunidade política” (HABERMAS, 2013, p. 4) e assim, os cidadãos possam aprender uns com os outros.

Na abordagem privilegiada por Habermas, sob o influxo da concepção política da justiça de Rawls, o desacordo razoável entre doutrinas filosóficas, morais e religiosas, exatamente por estar fundado em boas razões que remetem a pretensões de validade, tratando-se portanto de dissenso cognitivo aparentemente insolúveis, demonstra que a ‘tolerância’ representa uma solução política engenhosa, solução que não implica a necessária dissolução das comunidades e doutrinas tradicionais, representando inclusive a condição de possibilidade para uma coexistência razoável entre elas, isto é, baseada numa cultura política comum que preserva suas convicções e práticas (ARAÚJO, 2010, p. 163).

No espaço público informal dos cidadãos, Habermas afirma que deve haver uma reflexão tríplice por parte dos fieis para que vivam plenamente em uma sociedade pós-secular, garantindo os direitos constitucionais de todos os cidadãos, crentes e não-crentes. Assim, os fieis precisam tomar consciência de que as formas religiosas são plurais e possuem formas cognitivas dissonantes e, com isso, “renunciar à imposição violenta de sua verdade de fé”; devem também se adaptar às verdades e às autoridades das ciências, pois “elas detêm o monopólio social do saber mundano”, mas, contudo, sem cair no naturalismo. Além disso, devem se adequar e se submeter ao Estado constitucional que se funda em uma moral profana (HABERMAS, 2013, p. 6-7). Sob esta argumentação, a reflexão cabe não apenas ao fiel, o cidadão, mas principalmente à organização religiosa que desempenha papel pedagógico fundamental sobre as mentalidades dos cidadãos crentes.

A exigência não recai apenas sobre o crente, mas também sobre o não-crente, que precisa conviver pacificamente com formas de mentalidades diferentes da dele - no caso, a mentalidade religiosa - e estar disposto a dialogar com valores éticos e morais que estão na base das verdades religiosas, isto é, ambos devem abandonar os radicalismos, aprendendo uns com os outros em prol de uma convivência pacífica, tolerante, democrática e plural. Como exemplo da possibilidade de se aprender com valores religiosos, Habermas afirma que a ética da justiça judaica e a ética do amor cristão não foram apenas fundamentais para auto compreensão normativa da modernidade, como também para a criação do universalismo igualitário, que dá base para vários dos princípios utilizados nas

formulações do projeto da modernidade, a ponto de não haver alternativas para eles na contemporaneidade.

O Cristianismo não é apenas uma figura precursora para a autocompreensão normativa da modernidade ou simples catalizador, pois o universalismo igualitário do qual surgiram ideias de *liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia*, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações (HABERMAS, 2003, p. 199, grifo nosso).

No que se refere à esfera pública formal, Habermas (2013, p. 8) tem em mente o Estado liberal submetido a uma Constituição de moral profana: o Estado não está sob o julgo de nenhuma profissão de fé, portanto, laico e secularizado. Esta forma de Estado, por sua vez, não quer dizer Estado ateu, pois seu dever é garantir o direito a liberdade religiosa a todas as confissões e credos, e também o direito a não se ter confissão religiosa. Assim, o Estado liberal é neutro a respeito das visões de mundo, “não tendo qualquer predisposição a tomar decisões políticas em favor desta ou daquela parte” previamente. Embora haja a liberdade e o direito dos cidadãos manifestarem suas reivindicações ao Estado a partir da linguagem religiosa, eles devem reconhecer que o Estado se pauta por argumentos seculares submetidos ao conhecimento científico e que devem ser acessíveis a todos os cidadãos, portanto, uma “moral profana”

O Estado liberal não pode transformar a exigida separação *institucional* entre religião e política numa sobrecarga *mental e psicológica* insuportável para os seus cidadãos religiosos. Entretanto, eles devem reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Cada um precisa saber e aceitar que, além do limiar institucional que separa a esfera pública informal dos parlamentos, dos tribunais, dos ministérios e das administrações, só contam argumentos seculares (HABERMAS, 2007, p. 147, grifo do autor).

Com base nesta compreensão de Estado, Habermas (2007, p. 147-153) propõe que as reivindicações dos cidadãos religiosos devem ser debatidas com cidadãos não religiosos no espaço público, e assim garantir que não haja assimetria em favor de uma visão de mundo, e também garantir a *tradução* das reivindicações em linguagem acessível a todos. Somente depois de possíveis *consensos* e da *tradução* dos discursos é que se deve submeter ao Parlamento.

Para ter esta postura no debate na esfera pública informal e a legitimidade de reivindicação na esfera pública formal, as instituições religiosas devem renunciar a suas formas de “*fé arcaica*” e assumir a “*fé moderna*” a partir de um processo de autocrítica e reflexão. A “*fé moderna*” é o resultado do processo da secularização influenciado pelo próprio Cristianismo Reformado, mas que também atingiu outras religiões. As principais características desta forma de fé, segundo Habermas (2013) são: a) ter uma consciência autocrítica; b) nutrir posição não exclusiva de verdade de fé; c) ser limitada pelo saber profano e compartilhado com outras religiões; d) ter uma consciência descentrada acerca da relativização da própria posição.

Segundo Habermas (2013, p. 6, grifo do autor), “só merecem o predicativo ‘razoáveis’ as comunidades religiosas que, *segundo seu próprio discernimento*, renunciam à imposição violenta de suas verdades de fé, à pressão militante sobre as consciências de seus próprios membros, tanto mais à manipulação para atentados suicidas”. Essa postura só é possível mediante uma reflexão racional acerca da condição social que se desenvolveu na modernidade, isto é, ampliação das formas plurais de visão de mundo e o avanço e a hegemonia do conhecimento objetivo científico. Esta forma de fé possui uma implicação política muito importante, já defendida por John Rawls em sua obra *Liberalismo Político*, e seguida por Habermas (2003, p. 201), ao afirmar “que os crentes podem saber por que têm que renunciar ao emprego da força, especialmente da força organizada pelo Estado, para impor suas verdades de fé”.

Esta caracterização não parte da ideia de que a religião se moderniza num processo evolucionista em detrimento de outro que ficou primitivo, mas que a modernidade produziu uma visão de mundo pluralista, autoconsciente, autocrítica e relativa que foi assumida por grupos religiosos, primeiramente pelos Protestantes, depois pelos Católicos e outras religiões. Exemplos desta forma de fé podem ser encontrados em organizações como, por exemplo, Conselho Mundial de Igrejas (CMI), sediado em Genebra, e organismos ecumênicos latino-americanos que mantêm diálogo fraterno com as diversas tradições do cristianismo, bem como com outras religiões. As igrejas que compõem tais instituições se pautam por valores democráticos e dos direitos humanos, e assim, buscam, por meio da fé, uma sociedade justa e igualitária, principalmente para as minorias com ações concretas em favor dos direitos da mulher, de religiões marginalizadas, da população LGBT, da população pobre excluída, de indígenas e práticas congêneres.

Por outro lado, a modernidade não produziu apenas uma “fé moderna” autoconsciente, caracterizada acima, mas também a versão fundamentalista das religiões que dificulta o debate posto na relação entre religião e política. Os grupos fundamentalistas estão espalhados entre cristãos, judeus, muçulmanos e outros grupos religiosos, ou seja, não é uma característica especificamente de um só grupo, nem compreende a totalidade de uma religião, contudo o número de fieis, que podem assim ser caracterizados, tem aumentado.

Historicamente, o termo fundamentalista diz respeito a um grupo de cristãos protestantes americanos que buscou combater o liberalismo teológico do século XIX e XX. Segundo eles, os teólogos e suas obras não poderiam ser considerados cristãos, pois eles haviam deturpado a interpretação bíblica ao utilizar conhecimentos filosóficos e científicos como a historiografia, arqueologia que, por sua vez, identificavam os mitos e equívocos das narrativas bíblicas, e também os cristãos liberais pregavam uma religiosidade mais prática e menos dogmática por meio do “Evangelho Social”, o que para eles era inadmissível. No início do século XX publicaram *Os Fundamentos*, um conjunto de doze panfletos, para corrigir os erros dos liberais e defender a verdade bíblica. Tal obra se pautava pelos dogmas da inerrância e revelação divina da Bíblia, logo ela não poderia

conter erros e suas profecias eram irrefutáveis⁷.

Segundo Armstrong (2009, p. 238), a guerra de 1918 levou muito temor ao povo americano que via nos fatos históricos os “sinais dos tempos” que indicavam o fim do mundo. Isso porque as profecias bíblicas já vaticinavam sobre todos aqueles acontecimentos, tais como o retorno dos judeus, por meio da criação do Estado de Israel; o “poder que vem do norte” sendo identificado com a Rússia e o comunismo e outros mais. E por causa de tais associações, os fundamentalistas “Adquiriram maior consciência política” e “o que no final do século XIX fora uma disputa puramente doutrinária com os liberais de suas congregações, tornava-se agora uma luta pelo futuro da civilização” que, segundo as profecias, caminharia para o seu fim, pois a guerra é um dos sinais e lutar pela paz seria uma das mentiras do Anticristo.

Os protestantes conservadores eram ambivalentes em relação à democracia: ela conduziria à “oclocracia”, a uma “república vermelha”, ao “governo mais diabólico que este mundo já viu”. Instituições guardiãs da paz, como a Liga das Nações, estavam imbuídas do mal absoluto, segundo os fundamentalistas. A Liga era claramente a morada do Anticristo, que dissera São Paulo, enganaria a todos com suas mentiras (ARMSTRONG, 2009, p. 238).

Essa digressão é importante por causa da generalização que fazem dos religiosos nos debates públicos, principalmente em temas espinhosos, quando apresentam argumentos a partir de suas cosmovisões. Desta forma é importante deixar claro que nem todos os religiosos são fundamentalistas, nem todos os protestantes também o são, bem como nem todos os fundamentalistas são cristãos.

De toda forma, a alcunha fundamentalista se popularizou e desapegou deste determinado grupo apresentado acima. Tornou-se sinônima de uma religiosidade literalista, impositiva, beligerante e que não está aberta ao diálogo com os diferentes, sendo encontrada nos mais diversificados grupos religiosos. E Habermas (2003, p. 201) identifica como fundamentalistas aqueles “movimentos religiosos que propagam – até praticam – o retorno à exclusividade de conteúdos de fé pré-modernos”.

Desta forma, a prática fundamentalista tem uma implicação política muito séria e contrária àquela apresentada como “fé moderna”. O fundamentalismo é a expressão de uma religiosidade que luta contra a secularização, contra o saber científico e contra o pluralismo de visões de mundo, promovendo violência e intolerância religiosa em nome de sua exclusiva e verdadeira fé.

Como explicou Isaac M. Haldeman, pré-milenarista de destaque, o Cristo do Livro do Apocalipse “não busca mais a amizade ou o amor [...] Suas vestes estão empapadas de sangue, do sangue alheio. Ele pode derramar o sangue dos homens”. Os conservadores estavam prontos para a luta [...]” (ARMSTRONG, 2009, p. 239).

Os religiosos da “fé pré-moderna” buscam não apenas o direito de viver a partir de suas cosmovisões – o que é aceitável e defensável na democracia –, mas principalmente

7. Para maiores aprofundamentos veja: Karen Armstrong (2009).

impor à sociedade política uma homogeneização que não é mais possível e, com isso, corre-se o risco de romper os laços sociais pautados nos direitos humanos e civis, posto que não aceitam a pluralidade da contemporaneidade. Casos como proibição sobre discussão de gênero⁸, proibição de exposição de artes⁹, sentença judicial contra peça de teatro por “afetar a dignidade cristã”¹⁰ são alguns exemplos recentes que estão associados à forma de fé pré-moderna, que, por não concordarem, impedem que outros tenham acesso, contrariando, com isso, direitos e liberdades fundamentais assegurados pela democracia.

Sobre esta forma religiosa, Habermas (2003, p. 201) ressaltou que “o fundamentalismo não tem mais a inocência da situação epistêmica dos velhos impérios [...] como isentos de limites”. Ou seja, é uma forma de reivindicação consciente da exclusividade de visão de mundo e criação de mecanismos racionais para sobreposição de suas verdades. Muito embora não consigam emplacar tal forma homogeneizadora na sociedade, eles podem atrapalhar, ou até mesmo retroagir os avanços democráticos já conquistados. Entretanto, são formas de religiosidade que se fazem presentes na sociedade e têm seus direitos de cidadania garantidos e, por isso, demandam reflexões políticas sempre renovadas.

Assim, a crítica radical proposta por Habermas atinge ambos os extremos, tanto os fundamentalistas religiosos quanto os laicistas, requerendo uma postura autorreflexiva e autocrítica acerca de seus limites. Isto porque a compreensão de tolerância das sociedades pluralistas exige que os crentes tenham uma compreensão razoável com os não-crentes quanto com os outros religiosos, bem como exige a mesma atitude dos não-crentes em relação aos religiosos. E, ainda assim, devem contar constantemente o dissenso (HABERMAS, 2007, p. 128).

Baseado numa compreensão radical de democracia, Habermas (2007, p. 127) afirma que é preciso uma mudança de atitude epistêmica de ambos os lados. Isto porque no processo de modernização as consciências religiosas foram constrangidas a processos de adaptação à secularização, como também, as estruturas religiosas “tiveram que renunciar a pretensão de monopólio de interpretação e configuração abrangente da vida”. E por outro lado, a consciência secular também sofre suas consequências por ter direito a liberdade religiosa negativa, cabendo a ela um treinamento “para uma relação autorreflexiva em relação aos limites do esclarecimento” (HABERMAS, 2007, p. 127).

Embora Habermas entenda que os conflitos são persistentes por causa das visões de mundo e que tais conflitos problematizam uma convivência plural e tolerante, a sustentação de sua argumentação está na ideia de que a participação cidadã é um princípio

8. Religiosos (líderes e membros leigos) cristãos de várias regiões que estão unidos a vereadores e deputados vinculados ao Movimento Brasil Livre (MBL) para proibir as discussões sobre a questão de gênero em escolas e universidades, bem como tentativa de proibição de eventos acadêmicos, como ocorrido no SESC-Pompeia que teve a presença de Judith Butler. Para maiores informações consultar: (GARCIA, 2017).

9. A exposição *Queermuseu - Cartografias da Diferença na Arte Brasileira* no Santander Cultural em Porto Alegre foi cancelada depois de uma grande manifestação nas redes sociais. Houve campanha para que as igrejas deixassem de utilizar os serviços bancários em protesto. Pode ser visto em: (MENDONÇA, 2017).

10. A peça de teatro *O evangelho segundo Jesus, rainha do céu*, que aconteceria no SESC-Jundiaí teve a estreia cancelada por causa de uma ação judicial. Para maiores informações ver: (RODAS, 2017).

fundamental da democracia constitucional, pois requer o enfrentamento público de temas que reverberam na totalidade da sociedade. De todo modo, a presença da religião na esfera pública não pode ser confundida com a presença das vontades religiosas nas decisões políticas, porque o princípio de separação institucional deve ser preservado e as igrejas/religiões não podem compor a esfera do Estado.

Diante do exposto, a conclusão de Philippe Portier (2013, p. 71) acerca da relação religião e política em Habermas, auxiliam-nos a melhor compreender seus pressupostos teóricos. Ele afirma que a compreensão habermasiana da dinâmica democrática está fundamentada no modelo procedimental de deliberação política, posto que a deliberação deva ser o princípio organizador da sociedade, já que “uma coletividade pluralista pode encontrar uma estabilidade normativa supondo consenso formal limitado a procedimentos e princípios”. E, assim, admitir a presença da religião na esfera pública é admitir que, na democracia, ela possa participar como um “complemento da razão”, mas não como fundamento das decisões políticas.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora a divisão em fases, no pensamento teórico de Habermas, possa receber críticas, podemos perceber uma diferenciação em sua compreensão sobre o lugar da religião e sua legitimidade na esfera pública no decorrer de sua produção. Pois como vimos, a religião não é mais vista como um fenômeno a caminho da extinção, nem apenas como um mecanismo funcional da vida privada dos indivíduos. O desenvolvimento social empírico mostra que as religiões se mantêm presentes e vivas em contextos secularizados, sendo, portanto, um fenômeno social relevante capaz de produzir efeitos políticos.

Embora o fundamento do liberalismo político tenha nascido de visões de mundo profanas, produzindo fundamentações autônomas de princípios constitucionais pautados na razão, a religião é compreendida como um complemento racional capaz de orientação normativa, mas Habermas deixa evidente que ela não compõe seu fundamento, visto que a secularização ocorreu no âmbito cultural, como também no social.

No contexto de uma sociedade pós-secular a consciência religiosa e a laica convivem juntas, sem a imposição hegemônica de uma sobre a outra, mas como um processo de aprendizagem em que ambas são atingidas, capacitando o Estado a tomar decisões mais assertivas visando o bem da pluralidade. Isso porque o Estado liberal necessita da capacidade intuitiva dos Livros Sagrados das religiões universais para auxiliar na solidariedade social. Nesse caso também, a consciência secular de que se vive em uma sociedade pós-secular reflete-se no pensamento pós-metafísico que, embora renuncie a afirmações ontológicas de totalidade, não significa uma negação do saber científico, mas uma renúncia ao cientificismo (HABERMAS 2007, p. 159).

Podemos observar duas ênfases na argumentação habermasiana. Uma se dá no nível da religião enquanto fenômeno sociocultural, e o outro, no nível da crença do cidadão. A religião, como fenômeno, permanece presente na sociedade secularizada, bem como oferece reservas morais e sentido em situações de risco, coisa que a razão não tem condições de oferecer, e isso ocorre por meio de seus Livros Sagrados que apresentam razões transcendentais. Ela é vista também como uma esfera social distinta, que sofreu processo de separação institucional e que, por isso, não tem mais legitimidade de participar da esfera governamental, uma vez que as liberdades de religião e de consciência garantem o fato do pluralismo. Em que pese isso, Habermas (2007, p. 127) afirma que “toda religião é imagem de mundo, inclusive no sentido de que ela pretende ter autoridade na configuração de uma forma de vida em sua totalidade” e, assim, quando determinada comunidade religiosa não renuncia sua pretensão de monopólio entra em conflito com outras religiões e visão de mundo secular, podendo levar a conflitos nacionais e internacionais.

Ao nível da crença do cidadão, as argumentações se pautam pelos direitos políticos individuais. Pois o crente é, ao mesmo tempo, membro de uma comunidade religiosa e membro de uma sociedade política, pleno de direitos civis. E como tal, afirma Habermas (2007, p. 119), o cidadão não é obrigado a construir argumentos seculares no embate público, pois ele não pode negar sua identidade religiosa diante do enfrentamento, nem o Estado deve exigir isso. Assim, a participação do crente, como também a do não-crente, nos embates públicos é requerida pela democracia que se constitui mediante as deliberações políticas. Os cidadãos, sejam eles crentes ou não-crentes, participam da sociedade a partir de dois papéis distintos: de cidadãos de Estado, que se auto entendem como autores do direito; e de cidadãos da sociedade, que são os destinatários do direito. Espera-se do cidadão de Estado, por cumprir o papel de co-legislador democrático, que assumam seus direitos de comunicação e participação política, atentando aos seus próprios interesses, mas principalmente ao bem comum.

Assim, tanto crentes como não-crentes têm suas liberdades éticas garantidas pela neutralidade do poder de Estado e, por isso, cidadãos secularizados não podem negar aos cidadãos religiosos a dar contribuições para as discussões públicas. Mas para a efetivação desta normatividade é preciso que ambos reconheçam suas limitações e estejam abertos ao diálogo. E no caso dos religiosos, a compreensão acerca da laicidade e da condição pluralista da sociedade contemporânea é de fundamental importância para se garantir a igualdade de direitos e a liberdade de consciência, bases fundamentais da democracia.

O aspecto do diálogo, a partir da teoria do agir comunicativo, é de fundamental importância, pois está sedimentado na compreensão de que as relações entre os sujeitos são construídas a partir da articulação entre a linguagem, a cooperação e a aprendizagem. O diálogo ecumênico entre católicos e protestantes e entre cristãos e as outras religiões

é prova empírica da potencialidade da ação comunicativa. Porém, é importante dizer que esta potencialidade é garantida mediante os aspectos daquilo que Habermas chamou de “fé moderna”, em que não há uma ação apologética exclusivista, antes, há aceitação da pluralidade em coabitação.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. **Fé e saber**. São Paulo: EDUNESP, 2013.

_____. **Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas**. São Paulo: Loyola, 2010.

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

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2000.

BERGER, Peter. What happens when a leftist philosopher discovers God?. **Patheos** : The Bible & Culture. Disponível em: <<http://www.patheos.com/blogs/bibleandculture/2011/10/14/peter-berger-on-professor-habermas/>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

GARCIA Janaina. Manifestantes protestam contra e a favor de filósofa americana Judith Butler em São Paulo. **UOL Notícias**. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/11/07/manifestantes-protestam-contra-filosofa-americana-judith-butler-em-sao-paulo.htm>>. Acesso em: 15 jan. 2018.

HABERMAS, Jürgen. **Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: M. Fontes, 2000.

_____. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Fé e saber**. São Paulo: EDUNESP, 2013.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 2012.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MENDONÇA, Heloísa. Queermuseu: o dia em que a intolerância pegou uma exposição para Cristo. **El País**: O Jornal Global, São Paulo, 13 set. 2017. BRA - Cultura. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/11/politica/1505164425_555164.html>. Acesso em: 15 jan. 2018.

MONTEIRO, Paula. Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. **Novos Estudos: Cebrap**, São Paulo, v. 84, p. 199-213, 2009.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 23, n. 22, p. 261-279, maio/ago. 2008.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

NOBRE, Marcos. Introdução: modelos de teoria crítica. In: _____. **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papyrus, 2009. p. 9-20.

NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

PORTIER, Philippe. Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 60-77, 2013.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: MENEZES, Faustino Teixeira, Renata (Org.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. Cap. 11.

RODAS, Sérgio. Juiz proíbe peça de teatro que representa Jesus como mulher transgênero. **CONJUR**. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2017-set-16/juiz-proibe-peca-representa-jesus-mulher-transgenero>>. Acesso em: 15 jan. 2018.

RENDA BÁSICA COMO FERRAMENTA DE COMBATE AO EMPREGO EXPLORATÓRIO

Data de aceite: 01/07/2020

Jônatas Rodrigues da Silva

Doutorando em Ciências Sociais, Unesp Araraquara. Mestre em Gestão de Organizações e Sistema Públicos, UFSCar. Administrador na Unidade Saúde Escola da UFSCar e professor do Centro Paula Souza na Etec Paulino Botelho.

E-mail: jonatasrs@yahoo.com.br

RESUMO: O presente artigo faz a defesa de uma renda básica incondicional paga ex-ante a todo cidadão. A renda básica é apresentada como uma proposta para livrar o capitalismo de seu maior entrave que está ligado ao seu modo de acumulação. A globalização somada à robótica, a automação e a inteligência artificial torna o número de trabalhadores necessários cada vez menor, e o capitalismo do século XXI é um capitalismo financeiro onde o ganho substancial advém do capital especulativo, dos dividendos e dos juros. Uma renda básica incondicional permite ao cidadão fugir da lógica capitalista que subordina o trabalhador assalariado.

PALAVRAS CHAVES: Renda básica incondicional. Capitalismo. Renda condicional. Custo de focalização.

1 | INTRODUÇÃO

Uma Renda Básica é “uma renda monetária regular paga a todos, individualmente, sem exame de comprovação de carência de recursos nem exigência de trabalho” (PARIJS e VANDERBORGHT, 2018, p. 23).

No ano 2000 a ONU (Organização das Nações Unidas) analisando os problemas mundiais definiu 8 objetivos para o milênio: acabar com a fome e a miséria; promover uma educação com o ensino básico universal; promover a igualdade entre os sexos e a autonomia das mulheres; reduzir a mortalidade infantil; melhorar a saúde das gestantes; combater o HIV/aids, a malária e outras doenças; garantir a sustentabilidade com qualidade de vida; estabelecer uma parceria mundial para o desenvolvimento.

Uma renda básica combate o primeiro dos problemas mundiais apontados pela ONU.

O Congresso Nacional brasileiro aprovou em 2003 uma Renda Básica, intitulada Renda Básica de Cidadania, que foi sancionada em janeiro de 2004 pelo então presidente Lula. A lei é a de número 10.835/2004.

A renda básica seria introduzida no Brasil

a partir de 2005 e teria direito a ela todo brasileiro ou estrangeiro vivendo há 5 ou mais anos no país independente de sua condição socioeconômica. O programa, diz o texto da lei, será implementado em etapas e a critério do poder Executivo e priorizando as camadas mais pobres da população.

Basicamente existem dois programas de transferência da renda. Além da Renda Básica, incondicional, o Imposto da Renda Negativo, este uma renda mínima condicional destinada àqueles que estão abaixo de uma renda pré-definida.

O bolsa família é um programa de renda mínima lançado em 2003 no governo do presidente Lula, é um programa de transferência direta de renda, direcionado às famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o país, ele unificou quatro programas de transferência de renda existente à época: Bolsa Escola, Bolsa Alimentação, Auxílio Gás e Cartão Alimentação. Atualmente (2019) aproximadamente 14 milhões¹ de famílias são atendidas pelo programa.

A motivação deste artigo é mostrar como uma Renda Básica livra o cidadão da armadilha do desemprego e do emprego exploratório. Pois, diferentemente de uma renda mínima que precisa funcionar ex-post, ou seja, após a validação de critérios pré-estabelecidos; a renda básica se dá ex-ante, é um direito e recebível do mais rico ao mais pobre.

2 | A LÓGICA CAPITALISTA

É notório o limite ecológico ao crescimento. A revolução tecnológica, computadores e internet; a globalização comercial; a comunicação facilitada, que impõe necessidades e desejos. Tudo isto exige recursos naturais em uma velocidade maior que a capacidade do planeta em repor estes recursos. Segundo o cálculo da Global Footprint Network, organização internacional de pesquisa parceira do WWF, a velocidade de consumo é 74% maior que a capacidade da Terra se regenerar (PREITE SOBRINHO, 2019).

Soma-se a isto a desregulamentação dos mercados e a criação de ‘produtos’ meramente financeiros a partir dos anos 60 e 70 do século XX, que multiplicou a possibilidade de lucros especulativos onde o capital cresce sem investir em atividade produtiva, pois o capital é melhor remunerado em aplicações financeiras do que na indústria, e a indústria sofre pelo alto custo do dinheiro (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009).

Mas o capitalismo não só sobreviveu contrariando todos os prognósticos que anunciaram sua derrocada, como enrustiu no DNA social sua lógica como verdadeira, as pessoas normatizaram a ideologia capitalista, a relação de apropriação totalmente desproporcional, a busca por um trabalho insuportável se tornou o natural. Se trabalha sofrivelmente durante a semana para se ‘viver’ o final de semana, esta é a visão social compartilhada. Atualmente temos a expressão ‘sextou’ que marca o último dia de sofrimento

1. Fonte: Governo do Brasil, com informações do Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) e do IBGE.

da semana, para o deleite e prazer do final de semana. A espera da sexta-feira é o desejo, é o que faz o trabalhador ser pacífico e esperançoso durante toda a semana de trabalho.

O capitalismo possui mudanças ideológicas ao longo dos anos influenciadas pelo peso das tradições nacionais e a conjuntura política do momento. O modelo econômico adotado é fortemente influenciado. Daí que um modelo que tem funcionado em um determinado local não necessariamente funcionará em outro, pois este modelo econômico é parte de uma engrenagem muito maior que envolve todo o tecido social. A adoção de um modelo econômico é um processo histórico.

O capitalismo é uma ideologia mutante. Em termos mínimos, o capitalista é todo aquele que tenha um excedente e o invista objetivando um lucro. Que após um dado período o montante final seja maior que o inicial.

Boltanski e Chiapello (2009, p. 37) lembram que há capitalistas que extraem “rendimentos da venda de sua força de trabalho” e não da venda de produtos advindos da força do trabalho. Mas diferentemente do passado onde os produtos eram somente objetos e tinham limites de produção/trabalhador, no mercado da telemática os produtos são, também, virtuais: softwares e plataformas online que são desenvolvidas uma única vez e vendidas para milhares ou mesmo milhões de pessoas, o que possibilita ganhos constantes sem trabalho contínuo.

Nas últimas décadas a relação de trabalho sofreu mudanças significativas. O trabalho por conta própria basicamente agrícola foi substituído pelo trabalho assalariado. O trabalhador negocia e vende sua força de trabalho ao proprietário dos meios de produção. Em tese não há trabalho escravo ou forçado, mas na prática as relações de força entre empregado e empregador são muito desproporcionais, e o trabalhador não tem força para recusar por muito tempo uma oferta de trabalho exploratória, pois ele precisa comer e vestir. Ainda é preciso lembrar que a demanda por trabalho cresceu, umas das causas é que as mulheres deixarem de trabalhar exclusivamente em seus lares e passarem a também ofertar mão de obra assalariada.

A teoria econômica clássica defende que o interesse pessoal serve ao interesse coletivo. A moral é separada da economia, sendo que o olhar é utilitarista. Tudo que perfaz lucro serve ao social, pois traz crescimento econômico. A narrativa é que o lucro do indivíduo beneficia toda a sociedade. Porém não se apresenta justificativa para as ações que somente corroboram para a acumulação. Considera-se que o custo moral de se entregar ao ganho da paixão em uma sociedade aquisitiva maximizadora é compensado pelos bens quantificáveis disponíveis. O critério usado para definir bem-estar é o crescimento da porcentagem do lucro empresarial, do PIB nacional. Isto permitiu que o capitalismo se firmasse como legítimo. A propriedade privada dos meios de produção somada à concorrência dos mercados permite às pessoas adquirirem melhores produtos e serviços a melhores custos. A organização privada concorrencial é vista como mais eficiente e eficaz, ela melhor identifica as demandas sociais e pode ofertar produtos e

serviços com menor desperdício de recursos. (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009).

Porém este capitalismo foi transformado. A realidade hoje é que a globalização oferece um mercado mundial e possibilita uma vantagem competitiva para pessoas e países em estágio avançado de desenvolvimento tornando a competição desleal. Na verdade impossível às pessoas sem acesso à educação e aos países periféricos. Somado à robótica, a automação e a inteligência artificial que torna o número de trabalhadores necessários cada vez menor e ao capitalismo do século XXI, um capitalismo financeiro onde o ganho substancial advém do capital especulativo, dos dividendos e dos juros; é abissal a maneira desigual que a da riqueza social produzida é apropriada.

3 | A RENDA BÁSICA

A renda básica é uma utopia realista que apresenta uma perspectiva fora da dualidade ideológica entre socialismo e liberalismo. A ideia é a de uma renda monetária regular individual e incondicional a todo cidadão, independentemente de sua condição financeira ou de trabalho.

A parte que cabe ao trabalhador assalariado na lógica capitalista tem relação direta com sua contribuição ou importância ao processo produtivo. Quanto menos educado ele for menor sua contribuição. Uma renda básica incondicional permite às pessoas educarem-se e aumentar seu capital de partida na oferta de trabalho. O sistema como impera hoje faz o filho do pobre se aventurar cada vez mais cedo no mundo do trabalho (na maioria das vezes informal) e o filho do rico retardar seu início e investir em educação formal maximizando seu capital intelectual que lhe permitirá auferir melhores ganhos e novamente reproduzir esta lógica com seus filhos.

É impossível se falar em liberdade quando estes recursos escassos são apropriados por poucos.

A renda básica é uma forma de livrar o capitalismo de seu maior entrave que está ligado ao seu modo de acumulação.

Uma renda básica incondicional permite ao cidadão fugir da lógica capitalista que subordina o trabalhador assalariado. Nesta lógica apesar de seu teórico poder de recusar o trabalho, o que se vê na prática é o aceite do trabalho exploratório para suprir as necessidades básicas de sobrevivência.

A lógica capitalista exige muitas pessoas para a produção, porém a apropriação é completamente desproporcional, em geral o industrial fica com a maior parte do lucro enquanto o trabalhador assalariado fica apenas com migalhas.

A renda básica incondicional deveria ser implementada a partir de 2010 a todo cidadão brasileiro como outorga a lei 10.835/2004. O pagamento da renda básica deve ser igual para todos, sem fazer distinção de sexo, idade, condição civil; e suficiente para atender as condições vitais afirma a lei.

O mundo hoje é tecnológico. A revolução tecnológica das últimas décadas transformou significativamente a maneira de as pessoas trabalharem e se divertirem. Computadores, internet, globalização, comunicação, meio-ambiente, mobilidade urbana, novas configurações de famílias e mesmo pessoas vivendo sós, sem família, são realidades do mundo contemporâneo que precisam ser consideradas por qualquer Estado.

Os valores são mais plurais tornando as demandas mais variadas.

Recursos naturais escassos e mudanças climáticas indicando saturação atmosférica são preocupações importantes.

O mundo moderno apresenta oportunidades e ameaças. Normas precisam ser estabelecidas de forma que a geração de hoje não impossibilite a vida das gerações futuras neste planeta.

“A nova onda de automação, já a caminho e com previsão de se avolumar nos próximos anos: robotização, veículos autodirigíveis e substituição maciça de inteligência humana no trabalho com computadores” faz que aqueles que estão em melhor posição se elevem ainda mais tornando a diferença cada vez maior (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009).

A globalização oferece um mercado mundial a pessoas com escassez de habilidade. A concorrência não é justa pois o mérito migrou do esforço e dedicação pessoal para o berço, a mobilidade social é cada vez mais difícil, e as chances de se permanecer rico tendo nascido em uma família rica são muito maiores. Pior, a possibilidade de ascensão social é mínima, pois não há equidade de oportunidades.

O jovem pobre não pode escolher se dedicar aos estudos para agregar conhecimento e retardar sua entrada no mercado de trabalho. Ele precisa trabalhar para ajudar no sustento de sua família. Trabalho este muitas vezes informal. É o trabalho que coloca em suas mãos demandas globais desejadas. O valor presente é mais atraente que o valor futuro, logo poupar e investir em sua qualificação pessoal para melhor se apresentar ao mercado de trabalho globalmente competitivo raramente é opção, pois a educação não é um valor para a maioria dos jovens pobres. O que ele deseja é trabalhar para rapidamente ter acesso às tecnologias disponíveis. A armadilha do subemprego está armada, ele se vê obrigado a aceitar um emprego exploratório para fazer parte da sociedade do consumo, mas ao se dedicar ao trabalho ele se afasta da escola que lhe ampliaria o conhecimento permitindo uma maior competitividade no mercado e um maior poder de barganha ao negociar salário.

A renda básica incondicional desmantela a oferta de empregos de baixa remuneração. As pessoas com uma renda garantida estarão menos propensas a aceitarem empregos exploratórios. Os jovens poderão estudar e qualificar-se primeiro e não ingressar precocemente no mercado de trabalho. Empresas se verão forçadas a ofertarem melhores salários e condições de trabalho para atraírem empregados. Aqueles com maior desejo ao empreendedorismo poderão dedicar total atenção ao negócio, pois a renda básica é

garantia de comida na mesa.

A renda básica é um direito individual e sem ligação com o pertencimento a uma família. A renda básica é um direito do cidadão e independe de seus vínculos afetivos. Ela é universal, pois não está vinculada a obrigação de trabalhar ou mostrar disposição ao trabalho, também não tem relação com a renda; do cidadão mais pobre ao mais rico tem direito à renda básica.

É importante salientar uma condição defendida para a renda incondicional. O beneficiário da renda deve possuir residência fiscal e não apenas cidadania do Estado que paga a renda.

A renda básica desarma a armadilha do desemprego e do emprego.

4 | O VALOR DA RENDA BÁSICA DEVE SER UNIFORME?

Não necessariamente. Ele pode ser menor para crianças e adolescentes em idade não economicamente ativa passando a ser integral a partir dos 16 anos, idade está que a lei brasileira considera o adolescente apto a iniciar sua jornada de trabalho formal.

A renda básica deve ser paga com regularidade, ela pode ser mensal, bimestral, semestral ou mesmo anual, mas como há entendemos como um direito do cidadão em participar da riqueza nacional ela deve ter vínculo com algum indicador de crescimento econômico. O PIB é o índice oficial brasileiro aferido anualmente pelo IBGE. A renda básica pode ser estabelecida em porcentagem do PIB e paga antecipadamente com base em uma inferência de crescimento, os valores seriam ajustados para mais ou para menos depois de o país ter os resultados oficiais do seu crescimento econômico.

Existe uma diferença colossal entre uma renda básica incondicional entendida como um direito, e programas de assistência social dirigidos aos pobres. O primeiro não impossibilita o segundo, assim como o financiamento público de serviços como educação e saúde não deixam de ser uma obrigação do Estado para com seus cidadãos.

5 | RENDA INCONDICIONAL VERSUS RENDA CONDICIONAL

Este artigo faz a defesa de uma renda básica incondicional. Porém muitos pesquisadores defendem uma renda condicional, uma assistência pública para famílias com renda per capita abaixo de um determinado valor. Um programa de complementação de renda.

Mas uma renda condicional é constrangedora, pois não é vista como um direito do cidadão, mas como um benefício ao cidadão pobre. Ela ativa a armadilha do desemprego, pois como condiciona o recebimento da renda a uma renda mínima, muitas vezes é preferível se manter desempregado, pois a renda acrescida ao estar empregado não compensa o esforço do trabalho. Para o Estado ainda existe o custo da focalização: a

porcentagem do valor destinado ao programa que será usado para encontrar as pessoas que fazem jus ao benefício, assim como os mecanismos para combater as fraudes.

Entendida a sociedade como um sistema de cooperação é justo que todo cidadão participe das vantagens advindas da vida social. A renda básica incondicional é o direito individual de usufruir da riqueza construída.

Uma pessoa isolada em uma ilha é incapaz de produzir riqueza. É o interesse social por um serviço ou produto que leva o empreendedor a atender a esta demanda ou mesmo a criá-la, fazendo uso de técnicas de marketing. Mas isto só é possível por vivermos socialmente. O homem é um ser social e é direito de cada um se beneficiar das vantagens da vida coletiva. Ainda é preciso ater-se que toda criação faz uso do conhecimento acumulado por gerações. Tudo que é criado faz uso de informações e tecnologias criadas e aperfeiçoadas pelas sociedades anteriores. Tome como exemplo nosso sistema numérico, numeração arábica criada na Índia e aperfeiçoada pelo italiano Leonardo de Piza em 1202. Uma entre muitas invenções criadas e aperfeiçoadas durante séculos que beneficia a todos e dela fazem uso a criação de muitos produtos e serviços. Participar da riqueza social não é um benefício ofertado por governantes, mas um direito reconhecido pelo Estado.

A renda básica se diferencia de todos os demais esquemas de renda mínima condicional, pelo fato de ser paga individualmente.

Dois formas podem financiar a renda básica: *royalties* provenientes de recursos naturais públicos, que aumenta a renda de todos de maneira uniforme e, da tributação da renda e do consumo, que faz com que indivíduos de maior renda e que mais consomem financiem seu próprio benefício e contribuam para o benefício dos demais. Este modelo é mais vantajoso ao pobre.

Programas de renda mínima condicionam o valor a receber ao total de pessoas vivendo no mesmo lar. Pessoas que convivem na mesma unidade familiar recebem menor renda do que aquelas que vivem só. A lógica é que viver sob o mesmo teto reduz os custos de moradia. Esta verdade tende a dissolver lares, pois muitos preferem viver só para receber uma contrapartida maior. Porém a vida solitária aumenta o consumo de recursos naturais.

A renda condicional busca garantir uma renda mínima a pessoas e famílias abaixo da linha da pobreza. É uma política de erradicação da fome e da miséria. Um problema nesse modelo é que obriga estas pessoas a tomarem providências para o recebimento da renda, elas precisam se identificar como pobres, o que como já foi apontado é constrangedor. Mas além disso é preciso conhecer o direito ao recebimento e exigí-lo, e como em regra a pessoa pobre tem menos conhecimento e mais dificuldade aos trâmites legais na busca de seus direitos, a renda condicional abre espaço para o uso político: clientelismo.

Uma renda condicional permite arbitrariedade na distribuição do direito. Como ela é condicionada e seus critérios envolve muitas vezes renda informal, núcleo familiar e

mesmo parentes que vivem próximos, o servidor público muitas vezes arbitra o direito, o que dá margem para erros e mesmo uso político na distribuição.

Thomas Piketty (2014) traz à tona um problema, que o recebimento de uma pequena renda pelo cidadão pode levar a seção do benefício. O acesso ao trabalho tem como consequência imediata a interrupção do benefício. Mas a perda do emprego não inclui automaticamente o desemprego entre os beneficiados; este processo é mais moroso. O ficar desempregado pode fazer que o cidadão carente fique meses sem recebimento da renda, o que pode desencadear o acúmulo de dívidas atrasadas, e como o juro cobrado pelas instituições financeiras brasileiras é absurdo, fazê-lo adentrar em um ciclo de pagamento de juro que dificilmente ele conseguirá sair.

Já Parijs e Vanderborght (2018) salientam que a preocupação em não gastar nenhum dinheiro com o não miserável é o mesmo que impor uma alíquota de imposto marginal de 100% sobre qualquer renda que ele possa obter através do trabalho. É a armadilha da pobreza ou do desemprego. O ganho advindo do trabalho pelas pessoas pobres é neutralizado pela redução do benefício. Logo não trabalhar é melhor que trabalhar.

Uma renda mínima incorre em deixar pessoas necessitadas de fora, enquanto uma renda básica garante um piso a todo cidadão. Alguns podem considerar injusta uma renda básica a uma pessoa rica. Mas ainda mais injusto seria o não acesso a uma renda básica a uma pessoa pobre. O primeiro caso é moralmente discutível, o segundo não.

6 | OS CUSTOS DE FOCALIZAÇÃO

Paes e Siqueira (2008) concluem que uma renda básica reduz a proporção de pobres enquanto uma renda condicional a aumenta. Independente do custo de focalização. Isto porque os desincentivos ao trabalho são maiores para quem recebe renda condicional, que a reduz ou desaparece ao estar trabalhando, do que para quem recebe renda incondicional. A pesquisa dos autores mostra que famílias com renda condicional tendem a aumentar o tempo de lazer e diminuir as horas de trabalho. Parijs e Vanderborght (2018) apresentam conclusões semelhantes ao longo de suas pesquisas.

Paes e Siqueira (2008) ainda destacam que em termos macroeconômicos, olhando os fatores de produção, a escassez relativa do trabalho eleva seu preço e reduz o fator capital. Com menos emprego e capital, menos produto. Pelo lado da demanda, no curto prazo, a redução das horas de trabalho e o aumento do consumo das famílias ocorre antes das transferências, eles antecipam os benefícios futuros. Com a despesa do governo ainda constante e com queda na produção e aumento do consumo, há considerável diminuição do investimento.

A renda básica de cidadania reduz menos as horas trabalhadas, o que tem como consequência a menor redução do estoque de capital e do produto, maior renda das famílias e aumento do consumo. Um programa de renda condicional acentua a queda das

horas trabalhadas e afeta negativamente o estoque de capital, o produto e a renda das famílias, há reduzido crescimento do consumo (PAES e SIQUEIRA, 2008)

Um programa de renda condicional desestimula fortemente o trabalho. Um programa da renda incondicional apresenta vantagens macroeconômicas quando comparado a um programa de renda condicional.

Um questionamento comum é se a renda básica paga incondicionalmente não favoreceria os ricos? Não. Pois a renda básica precisa ser financiada, e os ricos pagariam tanto a sua própria renda básica quanto a do pobre. Obviamente isto ocorreria se o financiamento fosse feito por meio de um imposto de renda progressivo. Outra opção seria um imposto regressivo sobre o consumo. Ou a soma dos dois. Para uma renda básica produzir uma vantagem financeira aos mais pobres é preciso que os relativamente ricos contribuam mais para o financiamento dela que os relativamente pobres.

Uma renda básica não consistente simplesmente em ampliar aos ricos os benefícios distribuídos aos pobres, se isto ocorresse os pobres sairiam perdendo. Uma renda básica consiste em acabar com o custo de focalização e o risco de não identificar os realmente necessitados e financiar uma renda incondicional com a taxaço por meio de impostos de maneira mais justa, ou seja, mais progressiva. Mais impostos sobre a renda e menos impostos sobre o consumo.

Parijs (2000) questiona se uma renda incondicional é vantagem aos pobres quando comparada a uma renda condicionada a verificação da situação financeira do cidadão. Ele mesmo responde que sim e aponta três argumentos em sua defesa: o primeiro é a taxa de resgate do benefício que é muito mais ampla quando ele é universal do que quando há uma verificação financeira do beneficiário. A universalidade faz que os mais pobres sejam informados dos seus direitos fazendo uso deles. Segundo, não há constrangimento em se receber um benefício que é concedido a todos por uma questão de cidadania. Reservar benefícios à condição de renda é humilhante, pois os identifica como incapazes. Terceiro, o benefício não cessa quando o cidadão aceita um emprego. Isto remove a armadilha do desemprego, pois é um risco o aceite de um emprego não garantido que interrompe um benefício garantido.

Uma renda básica não condicionada ao trabalho dá maior poder de barganha ao mais fraco, o que limita a oferta de empregos desagradáveis com remuneração exploratória. Isto ainda permite ao Estado destinar menor recurso a verificação de trabalhadores em condições análogas à escravidão, pois o trabalhador não se sujeitará a esta forma deplorável de trabalho, pois uma renda básica lhe permite escolher, enquanto sem renda garantida a necessidade de sobrevivência obriga trabalhadores a se sujeitarem a trabalhos 'escravos'.

Quanto se pensa em custos de uma renda condicional versus uma renda incondicional a conclusão óbvia, porém não necessariamente correta, é que pagar uma renda condicional aos mais pobres é economicamente mais viável que pagar uma renda condicional a todo

cidadão. Porém transferências não são gastos líquidos, mas sim realocações de poder aquisitivo e possuem custos. Existem custos distributivos e administrativos, mais o custo econômico causado pelos desincentivos criados a considerar (Parijs, 2000). Paes e Siqueira (2008) concluem, analisando o programa Bolsa Família, dados de 2005, que o programa é vantajoso (a análise é meramente financeira), quando o custo de focalização for inferior a 25% do valor destinado ao programa. Quando o custo está entre 25 e 50% as vantagens da renda condicional em comparação com a renda incondicional são menos expressivas. E quando os custos distributivos e administrativos para encontrar os beneficiários passam de 50%, um programa de renda incondicional é menos custoso.

Com o uso da tecnologia, fazendo uso da transferência eletrônica, o custo de uma renda incondicional que é paga ex-ante, é muito baixo. Diferente da renda condicional onde é preciso identificar o indivíduo que faz jus ao benefício, assim como criar mecanismos que minimizem erros e combata as fraudes.

7 | UMA DEFESA MORAL DA RENDA INCONDICIONAL

Uma das maiores objeções à renda básica é sua incondicionalidade, a não exigência de contrapartida do beneficiário. Não exigência de trabalho ou disposição para o trabalho. A renda básica incondicional contrapõe-se a ideia de justiça amplamente aceita de que é injusto que pessoas fisicamente aptas ao trabalho vivam do trabalho dos outros.

Um primeiro argumento em defesa da renda básica incondicional é que diferente do passado que se fazia necessário uma parcela significativa da população para prover o básico: moradia, alimentação e vestuário; nos dias atuais o básico pode ser provido por um quantitativo muito menor da população, não havendo trabalho para os demais serem empregados.

O argumento ético de fornecer renda sem trabalho é usado somente contra os pobres. Ninguém acusa o rico de desfrutar de lazer sem trabalhar. Entende-se que o direito ao lazer pertence somente ao rico, que quem viva de assistência não tem direito ao lazer. “A ideia de que os pobres devem ter lazer sempre foi ofensiva para os ricos” afirma o filósofo Bertrand Russell (1872/1970, apud PARIJS E VANDERBORGHT, p. 162, 2018).

Além disso, os experimentos com esquemas relacionados à renda básica indicam que, quando a ausência de obrigação provoca uma queda na oferta de mão de obra, isso não se traduz na ampliação do lazer enquanto ociosidade, mas, na verdade, no aumento das atividades produtivas em um sentido mais amplo, como educação, serviço de creche e envolvimento com a comunidade (PARIJS E VANDERBORGHT, p. 163, 2018).

Desde sempre trabalho essencial não é remunerado, pois é realizado em casa lembra sabiamente a filósofa Nancy Fraser (2003). Homens pegam carona na estrutura familiar tradicional. Porém, querer remunerar as mulheres que realizam o trabalho doméstico em seus lares só reforçaria a divisão de gênero que o movimento feminista tanto tem

combatido.

Ainda é importante destacar que a propriedade privada é consequência da vida em sociedade. Isole uma pessoa em uma ilha e ela não adquirirá propriedade privada. Ela não irá enriquecer. Toda acumulação de propriedade a mais que a própria mão humana é capaz de produzir deriva da vida em sociedade, e com base neste princípio de justiça, ele deve devolver parte da acumulação à sociedade que o origina (PAINE, 2007).

Quando se argumenta tendo como princípio a justiça distributiva e não mais a justiça enquanto reciprocidade, que afirma que é injusto que pessoas fisicamente aptas ao trabalho vivam sem trabalhar; temos como objetivo a liberdade do indivíduo e não a distribuição justa de benefícios e cargas, recursos e direitos, entre os membros da sociedade. Recorremos ao princípio da justiça distributiva para defender a renda incondicional.

Uma renda básica incondicional é coerente com a defesa da liberdade. Da liberdade real e não de uma liberdade meramente formal. É interpretar o conceito de liberdade como a capacidade de fato de fazer o que se deseja.

Porém, defender a justiça distributiva não significa querer equalizar os recursos. Como argumenta Rawls (2002) em seu segundo princípio de justiça, desigualdades sociais e econômicas podem ser consideradas justas quando operam no sentido do maior benefício aos membros menos favorecidos da sociedade.

A aceitação desta concepção de justiça distributiva é fundamentação para a aceitação da renda básica incondicional distribuída regularmente a todos os membros da sociedade sem comprovação de carência ou disposição ao trabalho.

Argumentam Parijs e Vanderborght (2018) que faz sentido distribuir a renda em nível mais baixo para crianças e mais alto para idosos, assim como não conceder a totalidade dela em dinheiro, mas parte por meio de serviços, educação e saúde, gratuitos ou amplamente subsidiados.

É preciso formular com cautela a concepção de justiça distributiva como liberdade real, pois não é justo a concessão de uma renda básica que permita se viver tranquilamente na ociosidade, mas também não é, uma que impossibilite que a pessoa escolha seu plano de vida valorando as concepções de bem que ela possui.

As pessoas se apropriam de maneira bastante desigual dos recursos naturais e tecnológicos de acumulação de capital ao longo de gerações. A renda básica visa garantir uma apropriação mais justa de tudo aquilo que é conhecimento herdado de gerações, e não apenas de uma ou algumas pessoas em específico.

O economista de Oxford e teórico político George D. H. Cole, citado por Parijs e Vanderborght, (p. 168, 2018) argumenta:

O poder produtivo atual é, em vigor, resultado conjunto do esforço atual e da herança social da inventividade e habilidade incorporadas no estágio de avanço e educação alcançado nas artes de produção; e a mim sempre pareceu simplesmente correto que todos os cidadãos compartilhem do produto desse patrimônio comum e que, após essa concessão, apenas o saldo do produto deva ser distribuído em forma de recompensas e

incentivos à atual contribuição para a produção.

A ideia apoia a justificativa de uma renda básica. Parte do que ganhamos é esforço pessoal, outra, externalidades que devem ser propriedade coletiva da sociedade.

A apropriação social é totalmente desigual e muito dependente das circunstâncias. O nascer em um berço rico o coloca inúmeros passos à frente. Ter acesso a saneamento básico e educação, um professor ou um chefe inspirador. Até mesmo a sorte de seu idioma ser habitualmente usado no mundo todo. A sorte ou sua vertente contrária, o azar, faz com que dádivas sejam atribuídas desigualmente, mas isto é o natural. Para Rawls (2002) a distribuição natural não é justa ou injusta, mas justo ou injusto é como a estrutura básica da sociedade lida com a distribuição de recursos.

As sociedades contemporâneas são marcadas pelo pluralismo, não existindo uma concepção única de bem. As desigualdades existentes devem se dar por escolhas de vida e não por sorte natural. O Estado deve garantir que seus cidadãos possam colocar em ação seus planos de vida. Para isso deve minorar as desigualdades provenientes da sorte natural, e assim, as desigualdades sociais seriam fruto das escolhas de cada indivíduo.

A intenção da renda básica é tornar as coisas menos desiguais e equalizar as oportunidades. Deixar com o cidadão aquilo que ele produziu, seus esforços produtivos, subtraindo o que ele recebeu por herança. É tributar a dádiva. Muitas pessoas acabarão com renda muito superior, seja por serem dotadas de um talento particularmente lucrativo, seja por serem capazes de empreenderem, de gerarem produtos e serviços através de informações socialmente conhecidas. Essas desigualdades podem ser justificadas desde que as oportunidades estejam disponíveis a todos e ampliem a liberdade real da sociedade. O ganho de renda desigual é justo se o saldo líquido social for positivo tendo como referência o cidadão menos favorecido.

Uma renda básica incondicional paga em dinheiro em uma economia de mercado entende, não de forma cega, que os preços refletem o valor apropriado dos bens ofertados. O que determina acesso justo a eles. Uma renda básica não aumenta a dependência para o mercado, ao contrário, a diminui ao enfraquecer a lógica de trabalho.

8 | CONCLUSÃO

A lei brasileira 10.835/2004 afirma: “O pagamento do benefício deverá ser de igual valor para todos, e suficiente para atender às despesas mínimas de cada pessoa com alimentação, educação e saúde, considerando para isso o grau de desenvolvimento do país e as possibilidades orçamentárias”.

O Brasil hoje não tem condições orçamentárias de atender as necessidades de todos os seus cidadãos com alimentação, educação e saúde. Tendo como referência o salário mínimo, hoje R\$ 998,00, valor ainda muito aquém do necessário para suprir estas necessidades, e considerando o PIB per capita brasileiro calculado pelo Banco Mundial

em dólares, dados de 2017, ser de \$ 9.821,41. Na cotação aproximada de hoje, julho de 2019, com dólar em R\$ 3,80, teríamos um PIB per capita de R\$ 37.321,36. Nossa carga tributária, segundo o Instituto Brasileiro de Planejamento e Tributação (IBPT), é de 32,4%, dados de 2017. Assim, dividindo todos os tributos cobrados pelo Estado igualmente a todos os brasileiros, cada um teria direito a R\$ 12.092,12 anual. Nem toda carga tributária é suficiente para suprir dignamente o mínimo necessário.

Uma renda básica é possível? Esta pergunta é comumente feita quando se fala em renda básica universal. Uma renda básica não precisa ser suficiente para satisfazer as necessidades básicas, ela pode ser menor ou mesmo maior, de acordo com a condição fiscal do país. Ela também não precisa substituir todos os demais benefícios de assistência social existentes.

Obviamente que substituir todos os benefícios sociais e redistribuir as receitas sob forma de renda básica a todos os cidadãos não é a solução. Assim como também não é uma renda que seja suficiente para uma pessoa viver confortavelmente. A solução está em algum ponto intermediário entre as duas coisas. É preciso tratar a viabilidade de uma renda básica olhando as condições econômicas e sociais do país, e em uma república democrática como a brasileira é no Congresso Nacional que a discussão deve ser fomentada.

REFERÊNCIAS

Boltanski, Luc; Chiapello, Éve. **O Novo Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Fraser, Nancy; Honneth, Axel. **Recognition or Redistribution? A Political - Philosophical Exchange**. London, United Kingdom, 2003.

PAES, Nelson Leitão; SIQUEIRA, M. L. . **Renda básica da cidadania versus imposto de renda negativo: o papel dos custos de focalização**. Estudos Econômicos (São Paulo. Impresso), v. 38, p. 583-610, 2008.

Paine, Thomas. **Os direitos do homem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

Parijs, Van Philippe. **Renda básica: renda mínima garantida para o século XXI?** Estudos Avançados 14 (40), p. 179-210, 2000.

Parijs, Van Philippe; Vanderborght, Yannick. **Renda Básica: uma proposta radical para uma sociedade livre e economia sã**. São Paulo: Cortez, 2018.

Preite Sobrinho, Wanderley. **Planeta consome recursos 74% mais rápido que consegue regenerar, diz estudo**. UOL, 2019. Disponível em <<https://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/redacao/2019/07/17/consumo-e-74-mais-rapido-que-capacidade-da-terra-se-regenerar-diz-estudo.htm>>. Acessado em: 17/07/2019.

Rawls, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

Suplicy, Educardo Matarazzo. **Renda Básica de Cidadania: a resposta dada pelo vento**. Porto Alegre: L&M, 2006.

Piketty, Thomas. **O capital no século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

SOBRE A ORGANIZADORA

LUCIANA PAVOWSKI FRANCO SILVESTRE - Possui graduação em serviço social pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (2003), Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (2013) e Doutorado em Ciências Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (2018). Atualmente é assistente social do Centro de Socioeducação de Ponta Grossa e professora do curso de serviço social do Centro Universitário Santa Amélia, tendo ministrado as seguintes disciplinas: Sociologia; Questão Social e Política Social e Proteção Social. Atua principalmente nos seguintes temas: criança e adolescente, assistência social, políticas públicas, cidadania e família.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Arduíno 141, 142, 143, 144, 145, 150

B

Bacia Hidrográfica 41, 44, 52, 53

Bacillus Anthracis 115, 116, 118, 129, 130

Big Data 131, 132, 134, 135, 136, 139, 140

C

Capitalismo 47, 105, 108, 138, 140, 188, 220, 226, 250, 255, 261, 265, 266, 276, 277, 278, 279, 288

Competitividade 156, 179, 184, 186, 187, 194, 195, 280

Conflitos Ambientais 66

Corporeidade 78, 79, 215, 217, 218, 219, 222, 223, 224, 225

Crowdfunding 228, 229, 230, 231, 232, 239, 240

Custo de Focalização 276, 283, 284, 285

E

Economia Criativa 228

Eficiência na Produtividade 167, 169

Eletrônica Embarcada 141

Empresa Familiar 196, 198, 205

Escala de Avaliação 207

Esfera Pública 244, 245, 249, 250, 251, 253, 254, 256, 258, 261, 263, 264, 266, 267, 268, 272, 274

Espaço Rural 90

Estética 2, 36, 99, 113, 223, 224, 225, 226

F

Filosofia 24, 98, 99, 113, 155, 156, 246, 258, 260

Financiamento no Brasil 228

Fontes de Recursos 228

Fronteira 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 21, 61, 63, 76, 77, 80, 240

G

Gerações 196, 198, 200, 204, 280, 282, 286

GovData 131, 132, 133, 134, 135, 137, 139

Governamentalidade Algorítmica 131

Guerra 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 115, 118, 130, 155, 184, 185, 186, 191, 192, 194, 262, 270

H

Hidrelétricas 66, 67, 70, 74

Homicídios 65, 66, 68, 71, 72, 73

I

Identidade Racial 215, 220, 222

Imigrantes 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 26, 31

Indústria 4.0. Manufatura Aditiva 167, 291

J

Jürgen Habermas 251, 254, 274, 275, 291

L

Lean Six Sigma 151, 152, 291

Logística 45, 171, 173, 178, 291

M

Modernidade 15, 16, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 30, 40, 220, 227, 241, 242, 243, 245, 248, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 264, 266, 267, 268, 269, 274, 291

N

Nacionalização 15, 18, 19, 22, 23, 26

Notificação Compulsória de Doenças 207, 291

P

Paisagem Urbana 28, 39, 291

Participação Política 90, 273, 291

Pedagogia Antirracista 215, 217, 219, 222, 223, 224, 225, 291

Pescadores Artesanais 41, 43, 44, 47, 48, 50, 51, 53, 291

Placa Microcontroladora 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 291

Pobreza 77, 81, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 277, 282, 283, 291

Polícia Civil 1, 2, 6, 11, 13, 291

Produtividade 41, 43, 45, 50, 93, 166, 167, 168, 169, 170, 189, 291

R

Racionalidade Neoliberal 131, 291

Rastreabilidade 178, 179, 180, 181, 182

Redes 14, 49, 50, 53, 82, 83, 84, 85, 88, 97, 122, 142, 144, 149, 150, 271

Religião 99, 100, 101, 104, 105, 112, 114, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 272, 273, 274, 275

Renda Básica Incondicional 276, 279, 280, 281, 282, 285, 286, 287

S

Secularização 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 263, 264, 266, 268, 270, 271, 272

Sistema Japonês de Produção 184, 185, 187, 193, 194, 195

T

Tecnologia 108, 112, 133, 134, 136, 144, 149, 160, 168, 169, 172, 173, 175, 176, 178, 202, 235, 238, 285

Teoria Contemporânea 241

Teoria Sociológica 241, 250

Território 9, 10, 11, 13, 37, 55, 56, 60, 63, 66, 71, 81, 101, 128, 213

V

Vigilância em Saúde 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 291

Violência 8, 11, 24, 49, 56, 57, 59, 61, 63, 64, 65, 68, 71, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 108, 112, 220, 222, 234, 270, 291

Vitalidade Urbana 28, 33, 34, 291

W

Whatsapp 1, 2, 3, 8, 291

ESTÉTICA E POLÍTICA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS

www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora) 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 

 **Atena**
Editora

Ano 2020

ESTÉTICA E POLÍTICA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS

www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora) 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 


Ano 2020