

Leonardo da Rocha DE SOUZA¹

n. 25 p. 221-241
jul/dez 2016

AMBIVALÊNCIAS DA ERA MODERNA E A REALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA SOCIEDADE PÓS-SECULAR

AMBIVALENCES OF THE MODERN ERA AND THE REALIZATION OF HUMAN RIGHTS IN THE POSTSECULAR SOCIETY

AMBIVALENCIAS DE LA ERA MODERNA Y APLICACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA SOCIEDAD POSTSECULAR

Como citar este artigo:

Leonardo da Rocha DE SOUZA. Ambivalências da era moderna e a realização dos direitos humanos na sociedade pós-secular. Argumenta Journal Law, Jacarezinho – PR, Brasil, n. 25, p. 221-241.

Data da submissão:

06/12/2016

Data da aprovação:

22/12/2016

SUMÁRIO:

1 Introdução; 2 Direitos humanos: perfil normativo e rupturas históricas; 3 Ambivalências da era moderna; 4 Sociedade pós-secular; 4.1 Globalização e pluralismo e a tensão entre fé e saber; 4.2 Secularização e choque de culturas; 4.3 Senso comum e ciência; 4.4 Secularização e interação face a face; 5 Considerações finais; Referências.

RESUMO:

Este artigo levanta um tema que demonstra a importância de se estudar a História para a compreensão do Direito. O foco é verificar alguns fatos históricos que influenciaram na conquista de importantes direitos humanos, e como isso reflete, ainda hoje, nos erros e acertos de se tentar colocar em prática o que Habermas chama de sociedade pós-secular. A ênfase ocorre na percepção dos avanços e contradições provenientes da Era Moderna e seus efeitos em relação à racionalização, individualização, igualdade social, autonomia, pluralismo, secularização e globalização.

Depois, verifica-se como esses temas influenciaram na formação de uma sociedade pós-secular, bem como as dificuldades de sua implementação quando ainda hoje se percebe uma tensão entre fé e saber.

ABSTRACT:

This article discusses a theme that demonstrates the importance of studying History for the understanding of Law. The focus is to verify some historical facts that influenced the conquest of important human rights and as still today it reflects in the errors and the hits of trying to realize what Habermas calls postsecular society. Our emphasis is to perceive the advances and contradictions coming from the Modern Era and its effects in relation to rationalization, individualization, social equality, autonomy, pluralism, secularization and globalization. Then, we examine how these themes influenced the formation of a postsecular society, as well as the difficulties of its implementation when there is still a tension between faith and knowledge.

RESUMEN:

En este artículo se plantea una cuestión que demuestra la importancia de estudiar la Historia para entender el Derecho. El objetivo es verificar algunos hechos históricos que influyeron en la conquista de importantes derechos humanos, y cómo se refleja, incluso hoy en día, los errores y aciertos de se tentar poner en práctica lo que Habermas llama la sociedad post-secular. El énfasis está en la percepción de los avances y contradicciones de la Era Moderna y sus efectos relacionados con la racionalización, la individualización, la igualdad social, la autonomía, el pluralismo, la secularización y la globalización. Después, vemos cómo estas cuestiones influyeron en la formación de una sociedad postsecular, y las dificultades de aplicación cuando, en la actualidad, se percibe la tensión entre creer y saber.

PALAVRAS-CHAVE:

Direitos humanos. Sociedade pós-secular. Democracia deliberativa. História do Direito.

KEYWORDS:

Human rights. Postsecular society. Deliberative democracy. History of Law.

PALABRAS CLAVE:

Derechos humanos. Sociedad postsecular. Democracia deliberativa. Historia del Derecho.

1 INTRODUÇÃO

A intenção da utilização da palavra “moderno” é demonstrar que algo antigo ficou para trás e foi substituído por algo novo, uma época antiga dá lugar a uma nova época. Alguns entendem que o antigo é algo que deve ser superado, por isso a estratégia pode ser desvalorizá-lo e distanciá-lo para que o moderno o substitua. Na História, o início da época moderna ocorre com o Renascimento, sendo defendido por Hegel que a ruptura com o passado histórico ocorreu com a Revolução Francesa e o Iluminismo (HABERMAS, 2001, p. 168-169).

Assim, a modernidade surge com uma proposta de algo novo, que rompe com o Antigo Regime. No entanto, essa ruptura é acompanhada de contradições, ou de ambivalências, como propõe Bielefeldt (2000, p. 37-60). Essas ambivalências terão consequências diretas na concepção de uma sociedade pós-secular, que envolve a luta entre fé e saber (HABERMAS, 2010, p. 135-154), principalmente em relação ao pluralismo, à secularização e à globalização.

Diante desse panorama, o objetivo deste artigo é verificar de que forma as ambivalências da era moderna (item 3) podem influenciar a formação de uma sociedade pós-secular (item 4) tão necessária em tempos de intolerância, fundamentalismos e terrorismo. Antes desses tópicos, inicia-se com um breve panorama histórico acerca do perfil normativo dos direitos humanos (item 2).

**2 DIREITOS HUMANOS: PERFIL NORMATIVO
E RUPTURAS HISTÓRICAS**

Embora os direitos humanos tenham adquirido relevância apenas na era moderna, na antiguidade alguns elementos históricos começaram a dar-lhes forma, gerando o desenvolvimento de ideias relacionadas com a inviolabilidade da dignidade da cada ser humano, solidariedade huma-

na cosmopolita, liberdade, igualdade, além da concepção de um “direito natural universal”. A combinação e o entrelaçamento desses elementos passaram a fornecer um perfil normativo aos direitos humanos, reivindicando: uma pretensão de universalidade (os direitos humanos deveriam se sobrepôr à ordem jurídica particular, inclusive sobre os direitos civis); uma força emancipatória (os direitos humanos são direitos de igualdade e liberdade solidárias, opondo-se à “ordem jurídica tradicional de classes com privilégios”); e uma “tendência à imposição política e jurídica” (os direitos humanos têm a tendência de ser fixados em constituições e tratados internacionais) (BIELEFELDT, 2000, p. 37-38).

O perfil normativo dos direitos humanos é historicamente recente, tendo como marco inicial as grandes revoluções democráticas do final do século XVIII na América e na França, que geraram, respectivamente, os Virginia Bill of Rights de 1776 e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Essas revoluções representam a primeira ruptura histórica que elevou os direitos humanos a esse perfil normativo (BIELEFELDT, 2000, p. 38). Elas permitem que o século XVIII seja, ainda hoje, considerado “um século diferenciado”, no qual “muitos processos históricos, cujas origens remontam ao final da Idade Média e início da Idade Moderna (séculos XV e XVI), atingem sua culminância” (ODALIA, 2008, p. 159).

Os que participaram dessas revoluções democráticas tinham noção de sua importância e tinham esperança de que seus efeitos beneficiassem toda a humanidade (BIELEFELDT, 2000, p. 38). Até mesmo a felicidade deveria ser um projeto de sociedade, que fosse possível a todos os que nela vivem, de forma que “a educação, a produção de alimentos, a fabricação das coisas de que precisava - tecidos, roupas, máquinas etc. - aumentassem a tal nível que deixassem de ser um privilégio de poucos para ser possibilidade de todos” (ODALIA, 2008, p. 160).

A proposta dessas revoluções não era apenas a substituição de governantes ou a modificação de instituições, mas a “transformação radical de princípios políticos”. Essa transformação de princípios estava presente em obras de teóricos como Paine, Condorcet e Kant. Thomas Paine defendia que a América seria um “exemplo para todas as nações e asilo a todos os perseguidos do mundo, com base na garantia de liberdade, de propriedade e [...] de liberdade religiosa”. Condorcet tinha a expectativa de que a

humanidade daria sequência a um constante progresso, que geraria cada vez mais liberdade e igualdade, entre indivíduos e entre nações, de forma que, “um dia, somente pessoas livres habitariam a Terra”, governados apenas por sua própria razão. E Kant via a Revolução Francesa como um investimento e um patrimônio da natureza humana que visava o bem. Na visão de Kant, “o progresso político e jurídico dos homens não vem necessariamente acompanhado de uma melhoria moral das pessoas”, gerando, apenas, “melhoria da regulamentação jurídica do comportamento externo”. Apesar disso, acreditava que, lentamente, os princípios republicanos viriam a se impor, tornando menos provável a guerra, que considera o pior mal moral (BIELEFELDT, 2000, p. 38-39).

Vistas as revoluções democráticas do final do século XVIII como a primeira ruptura histórica na concepção dos direitos humanos, Bielefeldt (2000, p. 41) percebe o término da Segunda Guerra Mundial como a segunda ruptura histórica decisiva dos direitos humanos, que levou à sua “incorporação ao direito internacional”, por meio da Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948. Essa declaração foi uma “reação contundente às agressões aos direitos humanos por parte do nacional-socialismo” (BIELEFELDT, 2000, p. 41).

Esse breve panorama histórico permite perceber alguns fatos importantes na conquista e na formação dos direitos humanos, e conferem um pano de fundo para entender algumas ambivalências da era moderna, vistas no próximo tópico.

3 AMBIVALÊNCIAS DA ERA MODERNA

A era moderna trouxe muitas conquistas para o reconhecimento dos direitos humanos, mas veio acompanhada de ambivalências relacionadas (i) ao progresso, (ii) à liberdade e à igualdade, (iii) à afirmação dos direitos humanos e (iv) à pós-modernidade.

(i) Percebe-se, de um lado, que houve “progresso em relação ao desenvolvimento científico e tecnológico [que] propiciou novas descobertas e gerou uma diversidade nas formas de viver humano”. No entanto, esse progresso gerou uma dinâmica própria, sem controle da política, transformando-se em fonte de novos temores, preocupações e injustiças.

(ii) Além disso, mesmo que a modernidade tenha propiciado

importantes avanços no desenvolvimento da liberdade e da igualdade, também criou “novos instrumentos disciplinadores [...] que podem ser utilizados a serviço da irracionalidade coletiva”.

(iii) Ironicamente, foi no moderno Estado europeu que ocorreram os horrores da Segunda Guerra Mundial, evidenciando uma negação aos direitos humanos. Depois, como visto acima, esse mesmo moderno Estado europeu criou a Declaração Universal dos Direitos Humanos, promovendo a incorporação dos direitos humanos ao direito internacional.

(iv) E, ao final do século XX, “o próprio moderno tornou-se um problema” dando lugar ao pós-moderno. Mas esse, que deveria representar uma “autocrítica do moderno” e o “surgimento de uma nova era”, acabou tornando-se continuidade do moderno (BIELEFELDT, 2000, p. 40-41).

Essas ambivalências fizeram com que a era moderna desenvolvesse algumas características também ambivalentes, desenvolvendo uma série de consequências que apresentam pontos contraditórios em relação à racionalização, individualização, igualdade social, autonomia, pluralismo, secularização e globalização.

a) Racionalização: o monoteísmo judaico-cristão trouxe o desencantamento do mundo e a perda da crença ético-religiosa (WEBER, 1985), porque trouxe consigo o capitalismo e a burocracia (OLIVEIRA JUNIOR; SOUZA, 2016, p. 135-137). No entanto, como constatam Horkheimer e Adorno (BENJAMIN; et. all., 1983), o iluminismo retirou a base metafísica das idéias ético-normativas por meio da racionalidade instrumental, mas acabou transformando-se em mitologia positivista, como veremos abaixo quando tratarmos da secularização. A razão apregoada pelo iluminismo é uma forma de manipular as pessoas, mas, ao mesmo tempo, é uma forma de fazê-las refletirem. Com isso, os perigos do excesso da racionalização só podem ser sanados com mais esclarecimento e razão (BIELEFELDT, 2000, p. 42-43).

b) A individualização tem origem no “desenvolvimento espiritual do iluminismo” e na “dinâmica do capitalismo moderno”. De um lado a individualização pode levar a uma crescente fragmentação da sociedade, como defende Charles Taylor, “com o desaparecimento das estruturas e papéis tradicionais e atrofiamento das tradicionais fontes de solidariedade comunitária”. Por outro lado, conforme Peter Berger, o individualismo é

“consequência da conscientização ética do posicionamento moral de cada indivíduo que almeja ser reconhecido e protegido em sua integridade pessoal, independente de seu papel na sociedade”. Por isso, para alcançar a sociabilização é necessário reconhecer a liberdade individual, caso contrário, o resultado seria um coletivismo alcançado pela coerção, que seria artificial e inútil (BIELEFELDT, 2000, p. 42-43).

c) A igualdade social gerou a liberação do indivíduo de papéis preestabelecidos, que permite o questionamento da “tradicional divisão por posições ou camadas” e da “divisão do trabalho entre os gêneros”. Essa liberação gera, porém, nivelamento e trivialização, desfigurando a pessoa até perder sua identidade e gerando a massificação. De qualquer forma, a liberação do indivíduo de papéis preestabelecidos permite igualdade social e dignidade humana, questionando hierarquias sociais tradicionais e modernas (BIELEFELDT, 2000, p. 58, 43-44).

d) A autonomia “é uma das palavras-chave do moderno Iluminismo”, pois permite a dignidade humana, proveniente do direito inalienável à liberdade e à igualdade. Para haver autonomia é preciso haver distanciamento da tradição e sua revisão crítica por meio de sujeitos autônomos. A ideia, porém, não é abandonar a própria cultura para adquirir uma tradição comum como base política e jurídica, pois em muitos países “precisam conviver pessoas de diversas tradições religiosas e culturais”. Isso geraria uma homogeneização obrigatória (ou limpeza étnica), com a conseqüente perda de equilíbrio das tradições, que facilmente acabaria em fundamentalismo (BIELEFELDT, 2000, p. 50-51, 57). Por isso, a “equiparação de situações de vida” e as “posições de poder factuais” almejadas não podem ser conquistadas por meio de “intervenções padronizadoras”, já que isso resultaria em aplainar as diferenças em busca da igualdade, ao invés de reconhecer as diferenças para garantir autonomia (HABERMAS, 2007, p. 235-236). Portanto, a efetivação dos direitos humanos passa pela garantia de uma autonomia intersubjetivista, que considera “que o livre desenvolvimento da personalidade de cada um depende da realização da liberdade de todos” (HABERMAS, 1999, p. 27).

e) O pluralismo envolve a diversidade de religiões, “de cosmologias e de culturas, não só dentro das fronteiras de um país, como também entre países cada vez mais unidos por redes eletrônicas”. Tradições religiosas e culturais deixam de ser naturalmente seguidas e passam a ser apenas

mais uma opção, ao lado de outras. “À medida que o horizonte se alarga além da nossa cultura, a força de orientação da própria tradição vai se reduzindo”. A tradição torna-se passado. O confronto pluralista de tradições as transforma em problema, por tornarem-se objeto de reflexão e de discussões. O pluralismo permite uma consciência crítica da tradição e o desenvolvimento das ciências humanas. Devem-se buscar, para isso, consensos normativos que contemplem o pluralismo, “sem criar princípios jurídicos obrigatórios”, e sem perder de vista “a cidadania e a economia modernas” (BIELEFELDT, 2000, p. 44, 58).

f) A secularização permite o “questionamento cada vez maior do papel da religião na vida do indivíduo e da sociedade”. No entanto, a secularização, que deveria servir para afastar o homem da religião, permitiu a conquista da liberdade religiosa, que concedeu ao homem mais opções de religiões. Assim, mesmo que a secularização tenha permitido o afastamento de uma religião central, gerou, também, “uma fuga para novas ideologias salvíficas”, já que a ausência de uma “religião como centro de equilíbrio” gerou “temores de ordem política”. (Uma dessas ideologias foi o positivismo de Augusto Comte). A secularização não pode ser simplesmente “igualada à descrença ou ao empobrecimento espiritual”, devendo ser tratada como possibilidade de fuga da concentração da fé. A desconcentração da fé possibilitou a “secularização do Estado e do Direito”, permitindo a “conquista da liberdade religiosa” (BIELEFELDT, 2000, p. 45) e a formação de uma sociedade pós-secular (HABERMAS, 2010, p. 138).

g) A globalização atinge a economia, a política e a comunicação, apresentando pontos positivos e negativos. Se de um lado a globalização da economia pode gerar “impulsos ao crescimento”, de outro lado tende a criar uma concorrência que atinge os sistemas sociais. Já a globalização política, ao mesmo tempo em que permite a cooperação internacional, pode levar ao menosprezo das políticas regionais, além de afetar a vida interna de cada nação, especialmente nos países de Terceiro Mundo, marcados pelas consequências do colonialismo e dos rápidos processos de industrialização. E a globalização comunicativa, apesar de oferecer o benefício da permuta de informações entre os atores globais, pode constituir-se, a médio ou longo prazo, uma ameaça para a manutenção da multiplicidade de línguas. Dessa forma, a globalização não gera apenas benefícios, pois “as crises e os riscos da moderna civilização” também tendem a ser

globalizados. Para solucionar essas crises e riscos não é possível mais utilizar “instituições políticas e jurídicas tradicionais”. A solução poderia estar na “observância universal” pragmática dos direitos humanos, (BIELEFELDT, 2000, p. 46, 52-53, 56), mas isso exigiria reinterpretar a soberania das nações como “uma competência confiada ao Estado pela comunidade internacional e que é exercida obrigatoriamente: o Estado garante em seu território os direitos humanos.” (HABERMAS, 2012, p. 94).

Essas características da era moderna, marcadas pela racionalização, individualização, igualdade social, autonomia, pluralismo, secularização e globalização, são essenciais para se compreender a necessidade e a realidade do que Habermas chama de sociedade pós-secular, estudada no próximo tópico.

4 SOCIEDADE PÓS-SECULAR

Um pouco mais de um mês depois do ataque às torres gêmeas, ocorrido nos Estados Unidos em 11 de setembro de 2001, Habermas proferiu um discurso ao receber o Prêmio da Paz dos Editores Alemães. O texto que serve de base para esse discurso foi publicado no livro *O Futuro da Natureza Humana* sob o título *Fé e Saber*. Seu objetivo foi abordar a influência do 11 de setembro sobre a secularização verificando o que se exige “dos cidadãos de um Estado constitucional democrático”, bem como o que se exige “dos fiéis e dos não fiéis” (HABERMAS, 2010, p. 2). Esse texto de Habermas servirá como base para o presente tópico.

A sociedade pós-secular proposta por Habermas (2010) passa pelo estudo da tensão entre fé (religião) e saber (ciência) (4.1), o que exige retomar o debate sobre a secularização (4.2) visto no tópico anterior e estudar as correlações entre o senso comum e a ciência (4.3), que influencia a formação de uma sociedade pós-secular que valoriza a interação face a face (4.4).

4.1 Globalização e pluralismo e a tensão entre fé e saber

O entendimento da tensão que existe entre fé e saber, religião e ciência, é essencial para se entender a proposta de uma sociedade pós-secular, que pode servir como parâmetro para análise da tensão que ainda hoje ocorre entre diferentes visões de mundo. Foram diferenças religiosas que motivaram os ataques de 11 de setembro (apesar da separação entre

religião e Estado), e isso por que o processo ocidental de secularização não foi devidamente concluído, gerando um choque entre mundos proveniente da ausência de uma linguagem comum (HABERMAS, 2010, p. 135-137).

O choque entre as diferentes visões de mundo é ampliado em virtude da globalização proveniente de mercados sem fronteiras. Essa globalização, que poderia gerar uma civilização mundial, gerou, ao contrário, um Estado de segurança, que precisa se utilizar “da polícia, do serviço secreto e do exército” (HABERMAS, 2010, p. 137). Um problema que se percebe hoje, proveniente da globalização, diz respeito aos refugiados, que causou diversas modificações no direito internacional já após a Primeira Guerra Mundial. Essa realidade levou à elaboração de cada vez mais normas internacionais de direitos humanos, sem anular a realidade da multiplicidade de países. Ao lado da existência de refugiados, e de direitos que os atendem, surge um contraponto apontado por Hannah Arendt: “típicos países de imigração” passam a limitar “o recebimento de refugiados”, que perdem sua velha pátria e não conquistam uma nova pátria. A solução apontada por Hannah Arendt seria a adoção de “um direito humano elementar, que esteja acima da ordem internacional”. Um “direito a ter direitos”, cuja existência foi descoberta quando milhares de pessoas perderam direitos (mais um aspecto da ambivalência da era moderna) (BIELEFELDT, 2000, p. 54-55).

Um dos efeitos da globalização é o fomento do pluralismo, apontado como uma das causas de ruptura dos direitos humanos. Na era pré-moderna, havia uma igreja única, na qual era permitido certo pluralismo interno, desde que permanecesse inquestionável a posição central da igreja (realidade aplicável, ao menos, ao catolicismo e ao islamismo). Houve, porém, uma cisão religiosa por meio da Reforma, que fez surgir uma nova igreja, concorrente da oficial, fazendo com que a sociedade perdesse a “centralização religiosa e normativa”. Surgiram crises na família, no Estado e na Igreja, o que gerou discussão política e de cosmovisão. Essas discussões foram conduzidas para meios militares, o que gerou as guerras civis (BIELEFELDT, 2000, p. 47-48) responsáveis por boa parte dos refugiados acima mencionados.

As guerras religiosas do início da era moderna levaram ao fortalecimento da nobreza e do Estado, de quem se esperava o “restabelecimento

da ordem e do Direito”. O moderno Estado absolutista tentou essa solução, mas não foi suficiente: primeiro por que a paz era imposta (e, por isso, temporária); segundo por que, por vezes, o príncipe se identificava com uma das partes em conflito. Com isso, o Estado, descomprometido com normas, tornou-se anárquico, subjugava pela força, gerava mais guerras civis e não restabelecia o consenso jurídico. A solução real não estava na neutralização do pluralismo, mas no seu reconhecimento (mais um aspecto ambivalente). Não se deveria contentar, porém, com tolerância ao pluralismo, pois tolerar significaria “esforçar-se para aceitar o diferente”. Era preciso reconhecer o pluralismo, respeitando o ser humano por suas convicções e conferindo-lhe direitos. A dignidade e a liberdade devem constituir o “centro normativo da política e da lei”, de modo a evitar a guerra civil e a repressão do Estado (BIELEFELDT, 2000, p. 49-50, 52).

4.2 Secularização e choque de culturas

A causa desse choque de culturas pode estar relacionada com a forma como se entende a secularização. (a) Se ela é percebida como um domínio perpetrado pelo poder secular sobre a religião, considera-se que modos de vida superiores aos religiosos os substituíram, permitindo que a modernidade seja interpretada sem a influência das magias da religião e com um olhar otimista em relação ao progresso. (b) Por outro lado, se a secularização é percebida como uma apropriação ilegal, a religião vai desacreditar “as formas de pensamento e de vida modernas” por considerarem-nas “como bens obtidos de maneira ilegítima”, de forma que as características da modernidade ficam atreladas ao declínio (HABERMAS, 2010, p. 138).

Nas duas formas de perceber a secularização existe uma luta entre (a) “as forças produtivas da ciência e da técnica, desencadeadas pelo capitalismo”, e (b) “os poderes de contenção da religião e das igrejas”. É a conhecida luta entre saber e fé. O problema é que, nessa luta, a vitória de um lado significa a derrota do outro lado. Em uma sociedade pós-secular, no entanto, a secularização não deveria provir dessa polarização que gera o ganha-perde. O que se espera é a coexistência de uma sociedade secular com comunidades religiosas, até mesmo por que o senso comum “democraticamente estabelecido” deveria exercer um “papel civilizador” que permitisse essa coexistência. No entanto, esse senso comum, ao invés de

fazer a intermediação entre a ciência e a religião, quase forma um terceiro partido, no qual cada indivíduo desenvolve sua “luta cultural” (HABERMAS, 2010, p. 138-139).

Habermas defende que uma comunidade religiosa somente deve ser considerada razoável se: (a) não impõe de forma violenta suas verdades de fé; (b) não exerce uma “coerção militante” sobre “a consciência moral de seus fiéis”; e (c) não manipula seus fiéis a cometerem atos suicidas. Isso porque a consciência religiosa precisa adaptar: (a) ao “contato com outros credos e religiões”; (b) “à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do saber sobre o mundo”; e (c) “às premissas do Estado constitucional, que se funda numa moral profana” (HABERMAS, 2010, p. 139-140).

Esses requisitos também podem ser utilizados, com as devidas adaptações, para a convivência entre as diferentes culturas, considerando a realidade das sociedades pluralistas: (a) uma cultura não pode se impor violentamente sobre as outras, como os países colonizadores fizeram com os nativos dos países colonizados, pois as culturas devem assimilar cognitivamente a convivência umas com as outras; (b) os membros de uma cultura não podem ser coagidos moralmente a fazerem escolhas contrárias às descobertas científicas; (c) o Estado não pode adotar e valorizar somente uma cultura, devendo dispor de meios para garantir as diferentes expressões culturais.

Os requisitos para a convivência entre religiões (e as possíveis adaptações à convivência entre culturas) devem ser objeto de reflexão na esfera pública democrática. Espera-se, nessa esfera pública, que as diferentes convicções percebam e “experimentem o fato chocante do pluralismo ideológico”, e aprendam a lidar com essa realidade “sem violência, tendo consciência de sua própria falibilidade”. Isso permitirá que se mantenha “o vínculo social da comunidade política”, de forma que as escolhas dos cidadãos tenham como base não suas convicções ideológicas, mas os fundamentos seculares inscritos na Constituição (HABERMAS, 2010, p. 140). Claro que, para isso, é necessário que a Constituição seja democraticamente formada e que tenha fundamentos seculares, permitindo o desenvolvimento e a convivência das diferentes religiões e culturas.

Um Estado assim formado, ideologicamente neutro, não faz decisões políticas em favor da ciência ou da fé. Em virtude do pluralismo, o

Estado deve ser autônomo e estar igualmente distante “das tradições fortes [da fé] e dos conteúdos ideológicos” da ciência, mas disposto a aprender com cada tipo de enfoque (HABERMAS, 2010, p. 140).

4.3 Senso comum e ciência

O senso comum corre o risco de construir suas opiniões sobre o mundo com base em ilusões, interesses ou distorções. Para que isso não ocorra, ele precisa ser esclarecido pela ciência. O papel das teorias científicas, no entanto, não tem sido cumprido, o que impede a autocompreensão que deveria ocorrer no mundo da vida. Isso dificulta a autocompreensão das pessoas, pois sua linguagem e sua ação acabam por permanecer fundamentados em elementos incertos e sem comprovação científica. O aprendizado sobre o mundo e sobre os seres do mundo modifica nossa autocompreensão. Como exemplo, Habermas cita as mudanças na autocompreensão de mundo, proporcionada por Copérnico e Darwin em relação às “imagens geocêntrica e antropocêntrica do mundo”. Mas quando a ciência transmite o resultado de seus estudos, as pessoas podem se sentirem perturbadas se isso atingir suas crenças e intuições (HABERMAS, 2010, p. 140-141).

Alguns conhecimentos, impressões e crenças costumavam ser repassados à humanidade como verdades. Nesse período, que durou pelo menos até a Idade Média, o homem não tinha acesso à fonte das informações e à comprovação de seu conteúdo. A partir do momento em que esse conteúdo sai do círculo de pessoas privilegiadas que detinham as informações, as produziam e as interpretavam, elas deixam de ser subjetivas e passam a ser objetivas e acessíveis a todos. Assim, cada um que tem acesso ao conhecimento pode interpretá-lo e explicá-lo. Mas a construção desse conhecimento também ocorre de acordo com intenções e motivos dos cientistas. Até poderíamos tentar observar a natureza e chegarmos a nossas próprias conclusões, mas, sem os instrumentos da ciência, essas conclusões não passariam de intuições e crenças pessoais (HABERMAS, 2010, p. 141).

Por isso, como diz Ulrich Beck, acabamos tendo que acreditar na ciência e nas demonstrações de causa e efeito mesmo que sejam divergentes. Claro que essa crença na ciência não pode ser cega. Para evitar projeções especulativas, as manifestações científicas “tienen que estar directa-

mente imunizadas contra las siempre posibles contraargumentaciones” (BECK, 1998, p. 80-81).

Dessa forma, ou o senso comum é formado pelas crenças e interesses das pessoas, ou por crenças e interesses da ciência. A diferença é que a ciência tem formas de comprovar. Mas, quando os cientistas divergem, voltamos a acreditar em uma ou outra opinião de acordo com nossas convicções pessoais (HABERMAS, 2010, p. 141-142).

Para evitar que nossas convicções pessoais escolham, sem critério, entre uma ou outra opinião científica, é preciso aplicar o que Habermas chama de racionalidade epistêmica. Nesse tipo de racionalidade, o saber é formado por proposições ou juízos, dos quais se pode dizer que são verdadeiros ou falsos. E a racionalidade do saber é percebida quando o cientista demonstra os motivos pelos quais suas opiniões podem ser levadas a sério. Se essa explicação não ocorre, estaremos diante um “saber intuitivo ou implícito, de um saber ‘prático’ sobre como se faz algo”, mas não saberemos o grau de sua cientificidade. Dessa forma, a racionalidade ou não de uma proposição científica está na possibilidade de sua fundamentação, não na sua veracidade ou falsidade. Mesmo que a pessoa que expressa seu saber o entenda como verdadeiro, uma terceira pessoa pode considerá-lo falível (HABERMAS, 2004, p. 100, 104-105).

De qualquer forma, além de ter juízos verdadeiros a respeito de algo, é preciso expressá-los em proposições (grifos nossos). Ao expressar um conhecimento torna-se possível “aprender algo mediante o relacionamento prático com uma realidade que nos resiste”. Para isso, a racionalidade epistêmica precisa utilizar-se da linguagem (para representar o que se sabe) e da ação (para confrontar o saber com uma realidade, que nos permite aprender com a experiência negativa e revisar a opinião proferida) (HABERMAS, 2004, p. 105).

Para que a ciência não se transforme em um conjunto de convicções pessoais, o homem precisa ser visto sob o ponto de vista científico, o que é feito, por exemplo, com o auxílio da física e da neurofisiologia, e como tentou fazer a teoria da evolução. Essas teorias permitem a conexão entre a intenção da consciência humana e o dever ser (normatividade) de nossa ação. Mas, para isso, as pessoas precisam saber em que situações estão obedecendo ou transgredindo as regras de determinada teoria. Essas regras podem ser, por exemplo, gramaticais, conceituais ou morais.

Mas, de qualquer modo, nem tudo poderá ser explicado pela ciência. Por exemplo, nem todos os conteúdos do pensamento podem ser explicados biologicamente. (HABERMAS, 2010, p. 142-143).

Outro exemplo de falha da ciência ao tentar explicar um fenômeno está na teoria darwiniana da evolução. Quando essa teoria fala em mutação, adaptação, seleção e sobrevivência, não nos fornece uma diferença clara entre ser e dever ser, ou seja, não deixa claras as regras que devemos seguir e as consequências de não segui-las. As hipóteses darwinistas de seleção natural explicavam uma sucessão de comportamentos das espécies por elas mesmas consideradas normais, como se houvesse uma “consciência normativa de organismos”, ou seja, como se fosse inerente a cada espécie definir o seu “dever ser”. Como explica Habermas, “os comportamentos que se desviam devem poder ser indicados como representações errôneas - e a origem da normatividade encontraria, então, uma explicação natural.” (HABERMAS, 2010, p. 143).

Um dos problemas desse “dever ser” natural, intrínseco às espécies, é a falta de previsão. Quando Darwin percebeu o que ocorreu com as espécies, agia na qualidade de observador de fatos passados. Os seres ou as formas de existência que foram extintos não tiveram a oportunidade de conhecer previamente esse “dever ser” para que pudessem se adaptar e garantir sua sobrevivência. Ao que parece, a proposta das teorias darwinistas é que essas informações foram passando para outros indivíduos da espécie, mas precisou um indivíduo da espécie sofrer as consequência para que os próximos indivíduos se adaptassem. Nesse ponto reside o conflito entre ciência e senso comum: as pessoas podem desacreditar da ciência se ela apenas informar que seus comportamentos passados geraram uma consequência hoje sentida. Ou seja, as pessoas querem saber se, enquanto fazem suas escolhas, estão transgredindo alguma regra científica. As pessoas precisam saber previamente as consequências de suas escolhas, e não serem “punidas” por comportamentos que não sabiam que eram transgressores.

Para que as pessoas possam planejar seus atos de acordo com as consequências possíveis a ciência precisa ter uma “capacidad de anticipar peligros, de soportarlos, de enfrentarse a ellos biográfica y políticamente”. Isso permitiria que as pessoas descobrissem formas de dominar as ameaças, as inseguranças e as causas do medo, talvez até longe das soluções

tradicionais. O instrumento para isso seria fazer “a corto o largo plazo nuevas exigencias a las instituciones sociales en relación a la educación, la terapia y la política”, que poderia gerar uma “cualificación civilizatoria clave”, formando capacidades pro-ativas em relação aos riscos, “una tarea esencial de las instituciones pedagógicas” (BECK, 1998, p. 80-85).

4.4 Secularização e interação face a face

Se uma pessoa descreve os atos de outra, sua descrição está permeada de juízos de valor que dependem da forma como se compreendem no mundo. Como isso envolve a interação com outra pessoa, a descrição e os juízos de valor precisam ser explicados e justificados. Essa é a diferença entre a descrição da ciência natural e a descrição dos atos das pessoas: enquanto a descrição da ciência natural envolve um processo objetivo da natureza, na descrição dos atos de uma pessoa o “objeto” da descrição é um sujeito capacitado para a linguagem e a ação, a quem se deve prestar contas e com o qual se desenvolvem interações (HABERMAS, 2010, p. 143).

Essa diferença ficou mais clara após o giro linguístico proposto por Wittgenstein. Quando a ciência utiliza-se da mera descrição, aplica a teoria semântica da verdade, defendida por Wittgenstein em seu livro *Tractatus Logico-Philosophicus*. Segundo essa teoria, a proposição deveria estar relacionada a algo no mundo e retratar a verdade:

4.023 A realidade deve, por meio da proposição, ficar restrita a um sim ou não.

Para isso, deve ser completamente descrita por ela.

A proposição é a descrição de um estado de coisas. Como a descrição de um objeto o descreve pelas propriedades externas que ele possui, a proposição descreve a realidade pelas propriedades internas que esta possui [...]

(WITTGENSTEIN, 2001, p. 169).

Mudando de perspectiva, Wittgenstein lança, em seu livro *Investigações Filosóficas* (1979), as bases da teoria do significado como uso, defendendo que o significado de uma palavra depende do seu uso e descobrindo “o caráter accional dos proferimentos lingüísticos” (HABERMAS, 1990, p. 111). Assim escreveu Wittgenstein: “340. Não podemos adivinhar

como uma palavra funciona. Temos de ver seu emprego e aprender com isso.” (WITTGENSTEIN, 1979, p. 114). A linguagem, assim, deixou de ser vista como mero instrumento de descrição ou constatação de fatos para servir, também, “para dar ordens e para adivinhar enigmas, para contar anedotas, para agradecer, para amaldiçoar, para saudar e para rezar” (HABERMAS, 1990, p. 111, 118).

No estudo da sociedade, portanto, afasta-se da mera descrição e aproxima-se do “jogo de linguagem da justificação”, pois, “nas relações quotidianas” o destinatário do proferimento está presente (HABERMAS, 2010, p. 144). Ocorre uma interação face a face em que há uma apreensão mútua das pessoas envolvidas, num mesmo período de tempo. Há uma colisão entre o “aqui e agora” de uma e outra pessoa, um intercâmbio de expressões e de reações “e esta contínua reciprocidade de atos expressivos é simultaneamente acessível a nós ambos”. A subjetividade de quem está interagindo face a face é acessível (BERGER; LUCKMANN, 2003, p. 46-47).

A interação social face a face representa a forma ideal de relações quotidianas, pois permite que uma pessoa apreenda melhor a outra, percebendo realidades parecidas e um período de tempo aproximado. Na interação face a face existe uma percepção mais próxima da realidade do outro e das suas reações a um argumento ou opinião. Essa é a interação que mais permite perceber o outro. “Somente aqui a subjetividade do outro é expressivamente ‘próxima.’ Todas as outras formas de relacionamento com o outro são, em graus variáveis, ‘remotas.’ [...] De fato, pode-se afirmar que o outro na situação face à face é mais real para mim que eu próprio” (BERGER; LUCKMANN, 2003, p. 47).

Essa interação face a face leva as pessoas a terem contato com a opinião ou a reação do outro, que pode ser de concordância ou de discordância. Essa consciência do dever de justificar um proferimento, de prestar contas de um posicionamento, só é possível na perspectiva do participante. O mero observador não assume esse dever nem essa consciência. Por isso, a ciência não consegue completar a autocompreensão das pessoas e não tem condições de eliminar o senso comum. Essa constatação leva Habermas a defender, por exemplo, que o senso comum cientificamente esclarecido é que deve ser capaz de julgar o modo como se deve lidar com avanços tecnológicos, como as intervenções genéticas que afe-

tam a forma como se lida com a vida (HABERMAS, 2010, p. 144). Assim, ao invés de termos uma tensão entre fé e saber, entre religião e ciência, é necessário que as descobertas científicas sejam bem fundamentadas e explicadas, que a religião esteja aberta para entender os proferimentos da ciência e julgá-los, e que o senso comum esteja de tal forma esclarecido, que tenha liberdade real para escolher entre a religião, a ciência, ou outras combinações viáveis.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As características da era moderna, estudadas neste texto, estão interligadas. É possível visualizar, por exemplo, a influência da racionalização na individualização, e dessa na igualdade social, que permitiu a liberação do indivíduo de papéis preestabelecidos. Percebe-se, ainda, que a liberação do indivíduo de papéis preestabelecidos leva à autonomia, que permite reconhecer o pluralismo não mais como ameaça ao consenso jurídico, mas como motivo para assegurar o reconhecimento mútuo de liberdade igual. Por sua vez, o pluralismo religioso, de cosmovisões e de culturas levou à secularização, e esta despreendeu o homem de uma religião central, abrindo espaço para a globalização econômica, política e comunicativa.

Habermas, no entanto, alerta que a secularização exige tanto da religião quanto da ciência um respeito mútuo, de forma que, havendo conflitos entre convicções e ideologias (próprios de uma sociedade plural), os cidadãos, religiosos ou não, aprendam a lidar com o argumento do outro sem violência, conscientes de sua falibilidade (HABERMAS, 2010, p. 140). Em relação ao papel do Estado, defende:

Quando as pretensões alegadas pela ciência entram em conflito com outras alegadas pela fé, o Estado, ideologicamente neutro, não toma de forma alguma decisões políticas em favor de uma das partes. A razão pluralizada dos cidadãos só obedece a uma dinâmica de secularização na medida em que ela exige como resultado uma distância uniforme das tradições fortes e dos conteúdos ideológicos. No entanto, ela permanece pronta para aprender, sem abandonar sua autonomia e mantendo-se osmoticamente aberta tanto à ciência quanto à religião (HABERMAS, 2010, p. 140).

Até mesmo o papel dos direitos humanos provém de sua ambi-

valência. Os direitos humanos, além de não serem “capazes de dissolver as ambivalências da era moderna [...] não dispõem de meios para curar as contradições do nosso tempo”. Apesar disso, “junto com todos os seus perigos”, os direitos humanos são “a resposta para essa mesma ambivalência”, por que: (1) “representam a tentativa de garantir condições elementares de vida digna”, como reação à injustiça e à ameaça à humanidade; e (2) têm “a incumbência ética” de conferir “validade política e jurídica” à liberdade (BIELEFELDT, 2000, p. 46-47).

A ideia dos direitos humanos “oferece-se como importante orientação” para a “busca de consensos normativos” em uma realidade ambivalente: “uma moderna sociedade desviada do seu equilíbrio [busca] o equilíbrio perdido através da submissão, exclusão e extinção”. O Estado moderno tem um “modo globalmente convergente de governar”. Por isso os direitos humanos precisam ter alcance global e universal. “Os modernos direitos humanos tornaram-se praticamente imprescindíveis em todos os continentes”, por isso “não se apresenta alternativa humana a esses direitos” (BIELEFELDT, 2000, p. 58-59).

O tema proposto neste artigo é complexo e não se esgota nestas poucas linhas. Mas acredita-se ter sido possível chegar a algumas constatações ao estudar as ambivalências da era moderna e sua relação com a efetivação dos direitos humanos na sociedade pós-secular. Primeiro, percebe-se a influência da história na conquista e na realização do Direito. Isso por que as rupturas históricas que geraram as conquistas de direitos e a passagem da Idade Média à Moderna, permitiu um breve panorama das características da era moderna e do motivo pelo qual alguns direitos foram consagrados. Em segundo lugar, nota-se que essa evolução histórica e os conflitos dela provenientes dificultam, até hoje, a formação de uma sociedade pós-secular, e como consequência, levam à manutenção de uma tensão global que passa pela dissociação entre fé e saber, e culmina em milhares de refugiados e em atentados terroristas.

REFERÊNCIAS

BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Trad. Jorge Navarro, Daniel Jiménez e M^a Rosa Borrás. Barcelona, Espanha: Ediciones Paidós Ibérica/S.A.; Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós, 1998.

BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 [Coleção Os Pensadores].

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos Direitos Humanos*. Trad. Dankwart Bernsmuller. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. 3. ed. Trad. George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *Constelação Pós-nacional: ensaios políticos*. Trad. Márcio Seligmann Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *O Futuro da Natureza Humana*. 2.ed. Trad. Karina Jannini; revisão da tradução Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*. Trad. Denilson Luis Werle, Luis Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Tradução Milton Camargo Mota. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2004.

ODALIA, Nilo. A liberdade como meta coletiva. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (orgs.). *História da Cidadania*. 4. ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2008, p. 159-169.

OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebíades de; SOUZA, Leonardo da Rocha de. *Sociologia do Direito - Desafios Contemporâneos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2016.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 4.ed. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira, 1985. WITTEGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 [Coleção Os Pensadores].

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

