

RADICALIZAÇÃO DA LIBERDADE NEGATIVA: HEGEL, PÓS- SECULARISMO E FANATISMO¹

RADICALIZATION OF NEGATIVE FREEDOM: HEGEL, POST SECULARISM AND FANATISM

FILIPE CAMPELLO²

(Universidade Federal de Pernambuco, Brasil)

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo encontrar em Hegel uma contribuição teórica para o debate recente sobre pós-secularismo e a relação entre religião e esfera pública, em particular em torno do conceito de fanatismo. Procuo mostrar que se sobressai na abordagem hegeliana, por um lado, o modo em que o conceito de fanatismo é desenvolvido a partir de uma teoria da liberdade e suas patologias; e, por outro lado, como este modelo de liberdade vincula-se a uma teoria de formação da vontade livre em que as instituições cumprem um papel central. Em vista desta proposta interpretativa, apresento meu argumento em dois passos. Primeiramente, discuto brevemente em que medida o conceito hegeliano de fanatismo, ao vincular-se a um modelo de liberdade, pode contribuir para o debate contemporâneo. E, em segundo lugar, apresento como a intuição original de Hegel pode ser atualizada a partir de um modelo normativo de processos de aprendizagem.

Palavras-chaves: Fanatismo. Pós-secularismo. Esfera pública.. Instituições. Afetos.

ABSTRACT

This paper aims at finding in Hegel a theoretical contribution for the recent debate on post-secularism and the relation between religion and public sphere, in particular the concept of fanaticism. I proceed by highlighting that what is distinctive in the Hegelian approach is, on the one hand, how the concept of fanaticism is developed from a theory of freedom and its pathologies; and, on the other hand, by discussing how this model of freedom is intrinsically connected to a theory of formation of the free will in which institutions plays a central role. With this interpretative framework in mind, I present my argument in two steps. Firstly, I discuss briefly to what extent the Hegelian concept of fanaticism, when anchored unto a model of freedom, can contribute to contemporary debates. And, secondly, I consider how Hegel's original intuition can be reappropriated in a normative model of learning processes.

Key words: Fanaticism. Post-secularism. Public sphere. Institutions. Affects.

Introdução

“O fanatismo age essencialmente como uma atividade devastadora e aniquiladora contra tudo o que é concreto.” (Hegel, VGP, p. 431).

No debate recente da filosofia política, passou a ser preponderante um crescente

ceticismo diante da tese normativa – que por algumas décadas permanecera quase consensual – de processos de secularização e do papel da religião na sociedade. Tais interpretações viram-se confrontadas com a resistência empírica da dimensão religiosa em diversos contextos – contrariando diagnósticos de uma pretensa secularização que, até mesmo no contexto europeu, passou a ser questionável. Se, por um lado, parecia ser suficientemente justificado um modelo laico de Estado como inerente ao processo de diferenciação de esferas sociais na modernidade, o que se viu, por outro lado, foi o diagnóstico do persistente papel da religião, colocando em xeque análises fundamentalmente normativas. Parecia confundir-se uma proposta interpretativa com a tese normativa de processos de secularização, o que esconderia o empobrecimento das capacidades de análise e de crítica social. A pergunta, portanto, seria não apenas qual o modelo ideal de relação entre religião e esfera pública, mas, antes, quais tentativas de interpretação estariam em condições de oferecer uma crítica imanente sobre essas questões.

Nos últimos anos, tal déficit empírico procurou ser confrontado pelas repercutidas propostas de autores como Jürgen Habermas e Charles Taylor. A divergência interpretativa passara a ser em torno da pergunta se o diagnóstico contemporâneo mais adequado seria o da prevalência de uma sociedade *secular* ou *pós-secular*. Para Taylor, o sentido de secularização pode ser discutido de três formas distintas: como processo gradual de esvaziamento da religiosidade em espaços públicos; como ausência de crenças e práticas religiosas; ou como condições de crença ("conditions of belief"), em que a religiosidade seria não mais algo compartilhado, mas uma opção entre outras. É nesse último sentido que Taylor defende a tese de uma sociedade secular, assinalando um esgotamento de crenças religiosas nos modos de vida socialmente compartilhados³. Diferentemente, Habermas propõe que o sentido de “pós-secular” seria mais adequado para a compreensão da sociedade contemporânea. A expressão é ambígua, pois, no uso habermasiano, ela não deve ser entendida como um processo linear, no qual a um período secular teria se sucedido uma sociedade pós-secular. Pelo contrário, o seu sentido refere-se justamente a impasses no diagnóstico de uma sociedade secular: em contraposição a expectativas normativas ou déficits de interpretação, a religião não teria, em momento algum, perdido seu lugar na sociedade⁴. Em tais abordagens encontramos, portanto, diferentes diagnósticos do papel da religião na sociedade, ou seja, a questão de em que sentido podemos falar de secularismo ou, antes, da persistência de uma dimensão religiosa.

No entanto, fenômenos mais recentes, como a ascensão do Estado Islâmico, tornaram as já controversas questões sobre processos de secularização e sobre o vínculo entre religião e esfera pública ainda mais intrincadas. Pois, grande parte dos recentes estudos sobre esse tema

concentra-se em análises das questões políticas envolvidas, ou na compreensão das origens e das causas de expansão do Estado Islâmico. É possível perceber, contudo, maiores dificuldades interpretativas quando se trata de analisar fenômenos socialmente compartilhados como terrorismo, conflitos e uso da violência associados a divergências étnico-religiosas. Pois, além da análise de entraves políticos, tais manifestações envolvem o que, no marco entre teorias epistemológicas e da ação, se entende como “*collective agency*”, ou, remetendo à tradição da teoria crítica, como expressão não de um tipo de fascínio diante da figura de autoridade⁵, mas pela ressignificação daquilo que podemos chamar de mobilização compartilhada de afetos. O conceito de *fanatismo* refere-se paradigmaticamente a tais fenômenos, em que a tese sobre secularismo e pós-secularismo vincula-se a uma interpretação mais ampla em torno de conteúdos afetivos da práxis social.

Análises sobre conceito de fanatismo podem, contudo, esbarrar em dois problemas. Primeiramente, a fixação em uma teoria *normativa* restringe a análise interpretativa, como vimos anteriormente. Em segundo lugar, interpretações centradas em critérios de *racionalidade* impedem a ponderação dos papéis desempenhados por emoções, desejos ou afetos nas ações e escolhas de indivíduos e grupos sociais. Enquanto no primeiro aspecto temos um déficit empírico ou sociológico⁶, o segundo aspecto aponta para uma limitação normativa que negligencia motivações não-rationais. A pergunta que devemos colocar é a de se, de algum modo, é possível propor uma análise do fanatismo que não seja restrita a tais modelos, o que depende, como veremos, de uma abordagem que não esteja ancorada apenas em expectativas racionais por parte dos atores sociais. Em um segundo passo, será preciso perguntar-se sobre a possibilidade de formação desses sentimentos sem restringir-se a atribuições normativas de padrões de racionalidade.

Para levar a cabo esta interpretação, tenho em vista, ainda que de maneira mais implícita, aquilo que podemos entender como dimensão *afetiva* no âmbito de uma crítica social e do debate da filosofia política. Trata-se de discutir possíveis vínculos entre teoria das instituições e teoria dos afetos, no qual a pergunta sobre o quadro institucional se refere a em que medida as instituições podem assegurar espaços de liberdade individual conjugados com um quadro plural de desejos e preferências. Esta proposta interpretativa deve ter em vista um sentido não só comunicativo ou de justificação e tolerância, mas de inclusão em processos de participação pública a partir de um “redimensionamento afetivo-cognitivo”. E é nesse sentido que se poderia indicar um modelo que assegure o lugar de crítica dos afetos a partir de uma estrutura normativa verificada nas mediações sociais, encontrando como critério de crítica o

grau em que a constituição da individualidade é conjugada com um conteúdo moral já incorporado na própria gramática do espaço de articulação de ações e preferências individuais. Uma concepção de racionalidade se mostraria, portanto, na adequabilidade do conteúdo de formas afetivas: esse conteúdo pode ser entendido como racional quando asseguram a possibilidade de expressão individual socialmente articulado em diversos contextos de formas de vida.

Tal interpretação não deve ser entendida como psicologismo e como análise reducionista dos afetos. Pois se trata não de apresentar uma tese normativa apoiada nos afetos (ou mesmo de resvalar numa falácia naturalista), mas, antes, de discutir alternativas para, primeiramente, interpretar o papel dos afetos nas práticas socioinstitucionais, e, num segundo momento, identificar um quadro normativo de análise crítica. Desse modo, uma diferenciação normativa de sentimentos e afetos pertence a critérios de compatibilidade entre expressividade individual e coesão social, em vista a focar uma determinada tipologia de sentimentos, em que um conteúdo normativo mínimo possa ser diferenciado e que o vínculo entre instituições e afetos seja aberto a uma avaliação crítica. A partir desse marco teórico, parece ser mais plausível a análise crítico-normativa em torno de uma tipologia variada de discursos como os de inclusão ou de tolerância, sobre o papel da religião na esfera pública, e demais tipos de discursos e práxis sociais que, efetivamente (e mesmo que seja entendido como uma situação ideal), não se deixam reduzir ao papel de dar e receber razões.

Proponho encontrar em Hegel - um filósofo aparentemente heterodoxo neste contexto de crítica dos afetos - uma referência teórica para tal propósito. Pois, ao procurar uma semântica contraposta a uma análise normativa e apoiada na racionalidade, a abordagem hegeliana pode oferecer duas vantagens. Como veremos, o que particularmente se sobressai na abordagem hegeliana é, primeiramente, o modo em que o conceito de fanatismo é desenvolvido a partir de uma teoria da liberdade e suas patologias; e, a partir dessa interpretação, a tese de que este modelo de liberdade vincula-se a uma teoria de formação da vontade livre em que as instituições cumprem um papel central.

Em vista desta proposta interpretativa, apresentarei meu argumento, no que se segue, em dois passos. Primeiramente, discuto brevemente em que medida o conceito hegeliano de fanatismo, ao vincular-se a um modelo de liberdade, pode contribuir para o debate contemporâneo (2). Em segundo lugar, apresento como a intuição original de Hegel pode ser atualizada a partir de um modelo normativo de processos de aprendizagem (3).

O conceito hegeliano de fanatismo

É sintomático que, além de algumas passagens de suas *Lições sobre Filosofia da História* e *Lições sobre Filosofia da Religião*, Hegel apresente o conceito de fanatismo no contexto da assim chamada dialética da constituição da vontade livre, discutido na introdução de sua *Filosofia do Direito* (§§5-7)⁷. Nestes parágrafos, o filósofo desenvolve uma gênese conceitual de três modelos distintos de liberdade. Enquanto o primeiro – entendido como conceito de liberdade *negativa* - refere-se a uma pura indeterminação da vontade, o segundo apresenta um modelo de liberdade moral ou reflexiva, tais como em Kant e Fichte. Ao contrário do conceito de liberdade negativa, este segundo modelo representa uma vontade não mais abstrata ou indeterminada, mas que quer algo em particular (“Eu não apenas quero, mas quero *algo*” (RP, §6, adendo)). Mas é justamente esse conteúdo arbitrário que aponta para um novo limite da vontade, que vê nesse conteúdo particular apenas uma barreira para sua efetivação. Tendo uma referência de fundo lógico, tais modelos deficientes de liberdade consistem em uma polarização seja de um momento individual que se coloca como totalidade, ou de uma totalidade que nega a determinação particular. Em ambos os casos, e cada um a seu modo, há uma cisão entre subjetividade e aquilo que Hegel entende por *eticidade* (“*Sittlichkeit*”) – hábitos, práticas sociais e instituições –, de forma que os fins individuais orientam-se apenas por conteúdos “abstratos”.

Somente em um terceiro momento é que a vontade, à diferença dos modelos anteriores, incorpora um conteúdo determinado que não é mais contingente, mas “ético” (*sittlich*), incorporado por uma dimensão volitiva. É neste modelo em que temos “o conceito concreto de liberdade, ao passo que os dois momentos precedentes foram havidos como abstratos e unilaterais” (RP, §7, adendo)⁸. Dito brevemente e de modo simplificado, o conceito hegeliano de liberdade indica um processo de formação da vontade, iniciando-se por uma forma negativa primária, assumindo, em seguida, um conteúdo abstrato do arbítrio, e chegando, por fim, à apreensão de um conteúdo ético.

É neste contexto de constituição da vontade livre que Hegel encontra no *fanatismo* um exemplo paradigmático de radicalização do primeiro modelo de liberdade – o da liberdade *negativa*. Trata-se de um momento de expressão unilateral, que pretende ser válido como absoluto, independente de qualquer expressão concreta, em que a vontade efetiva-se somente mediante uma cisão com a realidade: “Somente enquanto ela destrói algo”, escreve Hegel, “a vontade livre tem o sentimento de sua existência” (RP, §5). Para a vontade negativa nesta sua forma radicalizada, portanto, a realidade social representaria tão somente um obstáculo para a

sua efetivação, em que a vontade assume a forma de fanatismo: uma obstinação da vontade abstrata e ilimitada diante da efetividade, cuja unilateralização conduz ao que Hegel entende por “liberdade do vazio“ (§5).⁹ Tais formas extremas de destruição da textura social contrapõe-se, igualmente, a toda forma institucionalizada de liberdade, desenvolvendo-se como “fanatismo do aniquilamento” ou “fúria da destruição” (RP, §5). Tal sentido é definido por Hegel como se segue:

[é] o fanatismo da destruição de toda ordem social subsistente, e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma determinada ordem, assim como o aniquilamento de toda organização que queira novamente vir à tona. Somente quando ela destrói algo é que esta vontade negativa tem o sentimento de sua existência; ela acredita, certamente, que quer um estado de coisas positivo, por exemplo, um estado de igualdade universal ou de vida religiosa universal, mas, de fato, ela não quer a efetividade positiva desse estado, pois esta última traz consigo, em seguida, alguma ordem, uma particularização, tanto das instituições quanto dos indivíduos; mas é a partir do aniquilamento da particularização e da determinação objetiva que surge para esta liberdade negativa a sua autoconsciência. Assim, aquilo que ela acredita querer só pode ser, já por si, uma representação abstrata, e a efetivação desta, somente a fúria da destruição. (RP, §5).

Ao agir segundo esta perspectiva de ruptura através de uma vontade obstinada, o indivíduo não tem como escopo a crítica e reformulação das relações éticas, mas tão somente o seu aniquilamento. É nesse sentido que o fanatismo mostra-se como uma reação radicalizada e negativa das paixões e arbítrios contra toda lei ou instituição.

Como se sabe, Hegel vê, como exemplo paradigmático para esta concepção de fanatismo, o período do Terror da Revolução Francesa, discutido não só na sua *Filosofia do Direito*, como também na *Fenomenologia do Espírito* e nas *Lições sobre a filosofia da história*. Vejamos a sua definição:

Historicamente a forma da liberdade [negativa] aparece de maneira frequente. [...] Mais concretamente, essa forma aparece no fanatismo ativo da vida política, assim como no fanatismo da vida religiosa. Exemplo disso é o período do Terror durante a Revolução Francesa, no qual toda diferença de talentos e de autoridade deveria ser suspensão. Esse período significou um estremecimento, um terremoto, uma incompatibilidade com todo particular; pois o fanatismo quer algo abstrato, não quer articulação alguma: onde emergem diferenças, julga-as contrárias à sua indeterminidade e suprime-as. Por isso, na Revolução Francesa, o povo destruiu as instituições que tinha criado, porque toda instituição repugna à autoconsciência abstrata da igualdade. (RP, §5, adendo).

Que a revolução, para Hegel, teria tido um início promissor enquanto possibilidade de realização da liberdade mostra a defesa do filósofo de eventuais rupturas com a ordem social vigente, à medida que ela não assegure a liberdade individual¹⁰. No entanto, os atores da

revolução, através de uma unilateralização do arbítrio subjetivo – de sua liberdade negativa – rompem com a possibilidade de efetivação da liberdade através da renovação das instituições. Pelo contrário, como lemos na citação acima, “o povo destruiu as instituições que tinha criado, porque toda instituição repugna à autoconsciência abstrata da igualdade” (RP, §5, adendo).¹¹

Também em sua *Fenomenologia do Espírito*, na seção intitulada “A liberdade absoluta e o terror”, Hegel discute, como o título indica, o período do Terror na Revolução Francesa a partir de um modelo de radicalização da liberdade, em um sentido quase paradoxal de “liberdade absoluta” ou, como também é chamado ali, de uma “liberdade universal” (PhG, p. 435) que não reconhece qualquer restrição. É neste contexto onde se lê que “a liberdade universal não pode produzir nenhuma obra nem ato positivo; resta-lhe somente o *agir negativo*; é apenas a *fúria* do desvanecer [“*Furie des Verschwindens*”]” (PhG, p. 435-436). Tal sentido de ação negativa tem como consequência, portanto, a impossibilidade de crítica e de reestruturação, reduzindo-se a um mero agir destrutivo. A relação contraditória dessa postura radicalmente negativa é a insistência em um universal abstrato, que não se realiza e que nega qualquer particularidade ou diferença. Segundo a descrição de um movimento dialético entre consciência e totalidade, essa universalidade vazia é assumida pela consciência, que deseja suprimir suas barreiras¹². A conclusão extrema desse movimento é a de que:

A única obra e ato da liberdade universal são portanto a *morte*, e sem dúvida uma *morte* que não tem alcance interior nem preenchimento, pois o que é negado é o ponto não-preenchido do Si absolutamente livre; é assim a morte mais fria, mais rasteira: sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole de água. (PhG, p. 406).

Já é possível compreender em que medida o fanatismo é uma forma radicalizada da vontade negativa. É decisivo como o exemplo do Terror na Revolução Francesa é apresentado por Hegel como uma trama entre contextos sociais e formas deficitárias de liberdade. Num certo sentido, o filósofo tem em vista entender se um contexto causal de patologias subjetivas pode ser, de algum modo, conceituado a partir de uma teoria social. É significativo, portanto, a forma que Hegel vê expressões deficientes de liberdade individual enquanto cisão entre subjetividade e “eticidade” – ou seja, não somente como particularidade de experiências subjetivas, senão como contextos de formação de formas patológicas de expressão da subjetividade. Desse modo, a impossibilidade de efetivação da liberdade nas esferas sociais poderia indicar um certo nexos causal de patologias subjetivas vinculadas a mediações sociais – ainda que não de maneira determinista¹³. Pois, devido à pré-existência de relações sociais

precárias, o sujeito pode unilateralmente apreender as suas formas de autoexpressão somente enquanto rechaço ou mesmo aniquilamento de vínculos sociais. É nesse sentido que a pergunta pelo quadro institucional deve ser considerado também a partir das condições de realização da liberdade, compreendida não como um hermetismo autorreferente da subjetividade, mas à medida que ela possa incorporar um conteúdo ético.

A partir desta concepção normativa, Hegel entende o fanatismo como intrinsecamente ligado ao papel do Estado e de formas institucionais, sugerindo a semelhança entre o fanatismo religioso e o político¹⁴. O argumento hegeliano parece apontar para pré-condições de legitimação não só das ações dos sujeitos, mas também do próprio Estado. A ideia de fundo seria a de que, se o Estado não assegura demandas de liberdade religiosa, pode surgir um potencial violento de motivação dos indivíduos, à medida que se sentem violentados na sua liberdade religiosa¹⁵. Neste sentido, a separação entre religião e Estado, advogada também por Hegel, indica não a submissão de um ao outro, mas que uma pluralidade de demandas culturais deve ser protegida pelo Estado. Uma ruptura impositiva, como no caso de violência (também “simbólica”) por parte do Estado, poderia trazer consequências políticas que não corresponde às particularidades do contexto histórico específico de uma comunidade, de modo que tanto a resposta política quanto o fanatismo podem compartilhar um mesmo aspecto: a imposição de uma abstração, de uma liberdade irrestrita que pode conduzir a dilaceramentos da textura social. Não somente a reação, mas também as causas que levam a ela são formas distintas de um mesmo fenômeno: uma abstração política em que se impõe uma ideia universal irrealizável.

Certamente, é preciso também lembrar que, em alguns lugares dos escritos de Hegel, encontramos passagens polêmicas em que o fanatismo é mais especificamente associado ao islamismo. Segundo a interpretação hegeliana, a veneração de um objeto abstrato levaria a um tipo de entusiasmo que poderia adquirir a forma de fanatismo. “A abstração”, escreve o filósofo, “dominava os maometanos; seu fim era impor o culto abstrato, e eles o perseguiram com o maior entusiasmo. Esse entusiasmo era o *Fanatismo*, isto é, um entusiasmo por algo abstrato, por um pensamento abstrato que nega o existente” (VPG, p. 431). Também aqui, Hegel vê a semelhança entre o fanatismo religioso e o político, afirmando que “o princípio era: *la religion et la terreur*, assim como para Robespierre era *la liberte et la terreur*” (VPG, p. 431). E conclui:

Indivíduos podem de diferentes modos se entusiasmar por algo de elevado; Também o entusiasmo de um povo pela sua autonomia tem um fim específico; mas o entusiasmo do oriente arábico é abstrato, que tudo quer abranger, que por nada pode ser detido e

por nada se limita. (VPG, p. 432)¹⁶.

É certo que tais passagens precisam ser lidas com reservas. Pois, o sentido que procuramos destacar da tentativa hegeliana em compreender determinadas motivações associadas ao caráter religioso certamente pode ser observado em expressões diversas em qualquer religião, bem como nas manifestações de fanatismo não necessariamente vinculadas a expressões religiosas, como vimos no caso do fanatismo político¹⁷. Como procurei destacar, o que se sobressai na proposta hegeliana é uma tensão no caráter da individualidade, em que uma vontade obstinada diante de um ideal “abstrato” só se exprime enquanto destruição de todo particular. Nesse sentido, permanece a questão sobre em que medida um quadro institucional vincula-se à dimensão formativa da vontade, a fim de assegurar espaços de realização da liberdade.

Instituições e processos de aprendizagem

A breve reconstrução do argumento hegeliano teve como objetivo sugerir a conexão entre fanatismo e radicalização de um modelo negativo de liberdade. Tal sentido, portanto, aponta para a questão de em que medida o contexto de surgimento do fanatismo pode ser mitigado em decorrência da consolidação de um modelo de liberdade assegurado institucionalmente. Em seu projeto, Hegel levou adiante esta concepção a partir de uma teoria das instituições, de forma que fosse assegurada, por um lado, a consolidação de esferas de liberdade (dimensão objetiva), e por outro, os processos de formação da vontade (dimensão subjetiva)¹⁸. Trata-se de entender aquelas práticas sociais e aspectos institucionais que podem ser compatíveis com esse sentido de liberdade.

Tomando em consideração o debate recente em torno da relação entre religião e esfera pública, conceitos como o de tolerância parecem ajudar somente num primeiro momento¹⁹, mostrando-se insuficientes para garantir um processo de formação tanto em nível cognitivo e volitivo (e não somente a partir de um formalismo moral ou orientado pelo sentido de respeito), como também no plano de ações proativas de reconhecimento social. Este sentido liga-se a um segundo aspecto controverso, qual seja, o de já pressupor uma diferenciação entre grupos de identidades distintas, a partir do qual se coloca o problema da tolerância ou mesmo do reconhecimento²⁰. Nesses casos, parece pressupor-se um grupo específico de identidade compartilhada que precisa tolerar ou reconhecer um *outro* grupo²¹. Outras

dificuldades teóricas surgem quando o problema da inclusão da diferença confronta-se com os limites morais daquilo que é tolerável, ou seja, em torno do problema de tolerar o intolerável. A questão, aqui, consiste em qual o limite da tolerância e seu momento de ruptura, o que se evidencia de maneira peculiar no exame do fanatismo.

Tais impasses remetem para a necessidade de precisão do vínculo entre fanatismo e liberdade, mais especificamente, em torno das possibilidades de sua mediação institucional que leve também aspectos volitivos e emotivos. Com efeito, em relações conflituosas entre indivíduos ou grupos, um aspecto que parece essencial é em torno do que podemos entender como formas de violência “afetiva”, como nos casos limítrofes entre liberdade de expressão e discursos de ódio (“*hate speech*”). Se, por um lado, a defesa da liberdade de expressão apoia-se em um princípio de autonomia, há o risco de ser negligenciado, por outro lado, o impacto emotivo de discursos de ódio ou preconceito²². Pois, ainda que seja racionalmente justificável o meu direito de expressão, deve ser considerado, em alguma medida, o sentimento de desrespeito provocado no interlocutor. Do ponto de vista da posição originária do discurso, há uma diferença significativa entre crítica interna e externa, a partir de um outro não pertencente a uma determinada comunidade - o que pode ser sentido como forma de violência. Não significa, com isso, que sentimentos sejam um balizador normativo, mas, antes, que seja considerada a sua relevância empírica na análise das práticas sociais.

À primeira vista, parece promissor para esta interpretação do nexos entre racionalidade e afetos o sentido de *autocrítica*, que pode cumprir um papel importante nos processos reflexivos no interior das religiões. Tais modelos, que teriam sido necessários para o cristianismo²³, seriam também pertinente no caso do islamismo - como propõe o escritor Salman Rushdie, que defende que a maneira mais apropriada de combater o radicalismo islâmico seria não de fora, a partir de atitudes ofensivas, mas interna ao próprio islamismo, a partir de uma postura mais ativa de islâmicos moderados. Recentemente, outro caso de destaque é o de Judith Butler, que polemicamente vem se posicionando a partir de um judaísmo crítico ao sionismo²⁴.

Este sentido de autocrítica remete ao que Habermas entende com o conceito de *tradução*, usado para pensar um processo de aprendizagem recíproca entre diferentes visões de mundo:

Sem uma tradução bem-sucedida não há nenhuma perspectiva de que os conteúdos das vozes religiosas encontrem uma porta de entrada na agenda e nas negociações de instituições estatais e sejam incorporadas ao processo político mais amplo. (Habermas, 2005, p. 138).

E conclui:

Tal processo de tradução requer que as convicções religiosas se tornem reflexivas. Também aqui são necessárias a prontidão e a capacidade para uma mudança de perspectiva. Cidadãos religiosos não podem simplesmente permanecer na perspectiva interna de suas convicções de fé. Em vez disso, eles devem refletir as próprias crenças também a partir da perspectiva externa, isto é, da perspectiva dos não-crentes. Unicamente sob esta pressuposição é possível traduzir convicções religiosas em contextos linguísticos e de pensamento não-religiosos e apoiá-las com argumentos. (Habermas, 2005, p. 188)²⁵.

Tal interpretação é atrelada ao que Habermas entende como “potencial semântico das religiões”²⁶, em que grande parte do nosso vocabulário de referência moral e político pode ser entendido conforme a um processo de secularização de preceitos difundidos ao longo de uma tradição marcadamente judaico-cristã. É nesse sentido que conceitos como respeito, solidariedade, dignidade, e, mais recentemente, a referência recorrente aos direitos humanos, poderiam ser reconstruídos a partir de uma genealogia cujas raízes devem-se a visões de mundo religiosas²⁷.

Em referência ao que vimos na interpretação hegeliano do fanatismo, tais conteúdos morais e processos de aprendizagem devem ser entendidos não em um sentido coercitivo (seja jurídico ou moral), mas, antes, à medida que conteúdos morais são incorporados por formas de vida compartilhadas – ou que Hegel entende por *eticidade* - seja como hábitos e práticas sociais ou na sua consolidação institucional. Com efeito, na nossa breve reconstrução da abordagem hegeliana, procurei mostrar em que medida patologias sociais – como no caso do fanatismo – são intrinsecamente conectadas a um modelo de liberdade que depende dos conteúdos de autodeterminação da vontade livre. Tal sentido orienta-se não somente por um arbítrio abstrato ou negativo, mas do que podemos entender como formas *inclusivas ou “descentradas”* de liberdade, indissociável da liberdade de outros concidadãos. Uma vez que as condições de autorrestrrição não são entendidas somente como respeito a imperativos morais, senão envolvem paixões e pulsões, vontade e desejos, o conteúdo moral das relações intersubjetivas indicam processos de formação da vontade livre, tanto a partir de relações primárias como em formas institucionalizadas. Pode-se dizer que elas logram êxito à medida que asseguram padrões normativos de conciliação entre esferas éticas e liberdade individual.

Gostaria de concluir mencionando *dois* aspectos que me parecem esclarecer melhor o sentido deste processo de formação. O *primeiro* refere-se à *contingência* desse vínculo, na medida em que as pré-condições de gênese de sentimentos compartilhados e de ações

fanáticas não devem ser vistas como causas suficientes. Tenho em vista, portanto, um sentido de normatividade imanente, ou seja, em quem medida é possível propor um quadro institucional que possa mitigar (e, novamente, não de maneira determinista) o nexos causal do fanatismo enquanto fenômeno social. É importante destacar, aqui, que se trata fundamentalmente de um quadro *intersubjetivo*, conforme os limites do próprio escopo de uma teoria social. Ou seja, ainda que se possa discutir uma dimensão institucional ou social para lidar com o fanatismo, permanece sempre a contingência de biografias individuais na possível gênese de personalidades cujas ações podem ser vistas como fanáticas – muitas vezes oriundas de reações em um estágio afetivo primário. Não se trata, aqui, de analisar tais casos – o que, de resto, implicaria uma abordagem de cada caso individual a partir de um sentido mais amplo, como no proposto por teorias psicanalíticas. Antes, a presente abordagem tem em vista um âmbito *socialmente* mediado, a partir do qual se pode analisar o fanatismo não em sua expressão subjetiva e isolada, mas enquanto se manifestam como patologias sociais.

O *segundo* aspecto refere-se ao que podemos entender como *crítica* das instituições. O argumento hegeliano contrário à liberdade negativa não deve ser entendido no sentido de uma mera submissão acrítica do indivíduo a qualquer ordem institucional. Deve ser considerado, portanto, o sentido inverso de critérios para legitimação das instituições. Isto que podemos entender como “criticabilidade”, é, portanto, fundamental para o desenvolvimento de uma relação entre indivíduos e instituições. Elas são legítimas – ou “racionais” no sentido hegeliano²⁸ – somente enquanto têm em vista a possibilidade de realização da liberdade individual. No caso da Revolução Francesa, como vimos, Hegel defendia a oportunidade de renovação da ordem institucional vigente, colocando em questão justamente o fracasso da Revolução na sua inadequação entre crítica e reforma. Trata-se dos motivos subjetivos, através dos quais os atores se engajam emotivamente contra formas de práxis sociais ilegítimas. À diferença da postura do fanatismo, sentimentos como injustiça e desrespeito revelam um motivo crítico para o levante contra instituições ilegítimas. Com Hegel, é possível conceber sentimentos contra instituições deficitárias como uma melhora propositiva, de modo que o critério de “racionalidade” das instituições compreende também a crítica como pré-condição: elas são “racionais” nesse sentido específico somente à medida que as instituições, por um lado, abrem-se à crítica e, por outro, asseguram o espaço da crítica na esfera pública. Com um certo desprendimento do caráter metafísico da filosofia da história hegeliana, tais critérios devem preencher as exigências de um modelo de crítica às instituições, à medida que elas não asseguram a liberdade individual em consonância com contextos intersubjetivos.

Uma abordagem consequente sobre o fanatismo, como foi visto, exige mais do que a

consideração de expectativas racionais dos sujeitos, mas deve ter em vista justamente aqueles conteúdos dispersamente incorporados nas práticas sociais. Cabem às instituições assegurarem as condições de um pluralismo razoável, em que semânticas religiosas e seculares possam ser compartilhadas como experiências de realização de liberdade.

Notas:

¹ Tive oportunidade de apresentar uma parte deste artigo no Colóquio “A religião em questão”, realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Agradeço aos participantes do Colóquio, em especial Alessandro Pinzani, Denilson Werle, Joel Klein, Maria de Lourdes Borges e Cinara Nahra, pelos instrutivos comentários e observações. Agradeço ainda a Marcos Fanton e Mariana Pimentel pela leitura de uma versão anterior do artigo.

² Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em Filosofia pela Universidade de Frankfurt. Email: filipe.campello@ufpe.br.

³ Taylor, 2007. “Now I believe that an examination of this age as secular is worth taking up in a third sense, closely related to the second, and not without connection to the first. This would focus on the conditions of belief. [...] So what I want to do is examine our society as secular in this third sense, which I could perhaps encapsulate in this way: the change I want to define and trace is one which takes us from society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which faith, even for the staunchest believer, is one human possibility among others”. (Taylor, 2007, p. 2-3).

⁴ Habermas 2005, 2012. Dentre a vasta literatura em torno deste debate, destaco Lutz-Bachmann, 2015; Rosenfeld, 2014; Araújo, 2011; Knapp, 2011.

⁵ Freud, 1970; Adorno et alii, 1950.

⁶ Cf. Honneth, 1994.

⁷ Cito Hegel conforme abreviações indicadas nas referências ao final do artigo. Em algumas passagens, utilizo traduções já disponíveis em português, cujas referências também estão indicadas.

⁸ Este modelo de liberdade é exemplificado por Hegel como se segue: “Já temos esta liberdade na forma do sentimento, por exemplo, na amizade e no amor. Neles não se está mais unilateralmente dentro de si, mas cada um [dos relatos] se restringe, de bom grado, em relação a um outro e sabe-se como si mesmo nessa restrição. Na determinidade o homem não deve sentir-se determinado, mas ao considerar o outro enquanto outro, ele somente nisso tem o sentimento próprio de si. A liberdade não reside, portanto, nem na indeterminidade, nem na determinidade, senão que ela é ambas”. (RP, §7, adendo).

⁹ Não somente na *Filosofia do Direito*, como também nas *Lições sobre a filosofia da história*, encontramos o sentido de fanatismo como „liberdade do vazio“ (VPG, 431). Também nestas *Lições*, Hegel entende o fanatismo como „um entusiasmo por uma abstração, por um pensamento abstrato, que tende a se comportar como o existente” (VPG, 431). A referência ao conceito de entusiasmo, recorrente também em Kant, Hegel encontra no *Letter concerning Enthusiasm* de Shaftesbury, a quem já se referira nos seus escritos de Berna (FS, p. 74). Algumas referências históricas sobre o conceito de fanatismo pode ser encontrada em Colas, 1992.

¹⁰ Neste sentido, discordo da interpretação de Žižek, que vê no argumento hegeliano uma polarização entre ordem harmônica e ruptura institucional. A partir desses dois extremos, sem um meio termo crítico de renovação das instituições, Žižek defende que há um certo aspecto produtivo no Terror. Para o autor, é como se fosse necessário, inicialmente, “fazer a escolha errada”, atravessando o Terror: “Of course, this ‘choice of what is worse’ fails, but in that failure it undermines the entire field of the alternative and thus enables us to overcome its terms. (Say, in politics, in the choice between organic unity and destructive terror, the only way to arrive at the truth is to begin with the “wrong” choice of destructive terror.) [...] Take the classic case of the French revolutionary Terror: according to the common perception, Hegel condemns the French Revolution as the immediate assertion of an abstract-universal Freedom which, as such, has to end in its opposite: a universal terror directed at all particular content. To this abstract freedom — so the story goes — Hegel opposes the “concrete Freedom” of the modern rational state in which one’s individual freedom is grounded in assuming one’s place within the articulated totality of the social order ... The problem with this common perception is that it does not take into account the immanent temporal dimension of the dialectical process. A historical agent is never directly confronted with the choice: either revolutionary terror or organic rational state. On the eve of the revolution, the only choice is between the old “organic” order and revolution, inclusive of its terror. What tips the balance of choice towards revolution in this situation is the insight into how the organic harmony of the *ancien régime* is itself a fake, an illusion concealing the reality of brutal violence, division, and chaos.” (Žižek, 2012, p. 57).

¹¹ Esse modelo de fanatismo Hegel vincula com o que ele entende por patriotismo de massa, distinguindo de uma forma “positiva” de patriotismo, entendido como disposição política, como no que Hegel encontra no modelo inglês. Discuti este aspecto em outro lugar (Campello, 2015, cap. 7).

¹² “Nessa liberdade absoluta são eliminados todos os ‘estados’ que são as potências espirituais em que o todo se organiza. A consciência singular, que pertencia a algum órgão desses, e no seu âmbito queria e realizava, suprimiu suas barreiras: seu fim é o fim universal; sua linguagem, a lei universal; sua obra, a obra universal” (PhG, p. 433).

¹³ Também a partir desse sentido hegeliano, Axel Honneth menciona o *terrorismo* como exemplo do que o autor entende como “patologias da liberdade moral” (2011, p. 214 ff).

¹⁴ Em outro lugar de sua *Filosofia do Direito*, Hegel também diagnostica problemas fundamentais encontrados tanto no fanatismo religioso quanto no político: “O objetivo e o universal, as leis, em vez de serem determinadas como subsistentes e válidas, recebem a determinação de algo negativo frente àquela forma que envolve todo o determinado e que, precisamente com isso, se torna algo subjetivo, e segue daí para o comportamento dos homens a consequência: ao justo não é dada nenhuma lei; sede piedosos e, assim, podereis empreender o que quiserdes, - vós podereis entregar-vos ao vosso arbítrio e à vossa paixão próprios e remeter a outros, que por causa disso padecem de ilicitude, à consolação e à esperança da religião, ou, pior ainda, rejeitá-los e condená-los enquanto irreligiosos. Mas, na medida em que esse comportamento negativo não fica uma mera disposição de espírito interna e um ponto de vista interno, porém se dirige à efetividade e nela se faz valer, surge [então] o *fanatismo* religioso, que, como o fanatismo político, bane todas as instituições do Estado e todo ordenamento legal como limites restritivos e inapropriados à infinitude interior do ânimo e que, com isso, bane a propriedade privada, o casamento, as relações e os trabalhos da sociedade civil-burguesa, etc., enquanto indignos do amor e da liberdade do sentimento.” (RP, §270).

¹⁵ Cf. Rosenfeld, 2014. Entre os trabalhos mais recentes sobre o conceito de fanatismo em Hegel, a relação entre os seus aspectos políticos e religiosos é discutida também por Toscano (2010). Em seu estudo sobre o conceito de fanatismo, Toscano enfatiza as dimensões políticas desse fenômeno, propondo a conexão causal entre fanatismo e aquilo que o autor, em referência a Hegel, denomina “políticas da abstração” (Toscano, 2010, p. 250). Ainda que eu compartilhe com essa interpretação que o conceito de fanatismo em Hegel está vinculado, por um lado, com uma liberdade negativa ilimitada, e, por outro, por uma “política da abstração”, interessa-me, aqui, discutir um possível sentido “normativo” derivado dessa interpretação do fanatismo. Trata-se de entender em que medida contextos causais de desdobramentos passionais e radicais da liberdade negativa possam ser mitigados por processos socialmente mediados de formação da vontade.

¹⁶ Mas é justamente este caráter do entusiasmo que, para Hegel, faz com que o islamismo seja também fiel a um sublime, em que interesses contingentes sejam atenuados. A interpretação hegeliana exalta ainda a dimensão criativa do islã e a sua arte (VPG, p. 431 ss.)

¹⁷ Além disso, é bastante questionável se movimentos como o do Estado Islâmico (EI), mencionado anteriormente, devem ser necessariamente associados ao conteúdo religioso do islamismo. De fato, grande número dos adeptos do EI sequer compartilhavam preceitos ou práticas islâmicas, mas, antes, são atraídos por um ideal pelo qual “vale a pena viver (e morrer)”. Impressiona ainda a estratégia ideológica e midiática - como através da Revista *Dabiq*, com um discurso e qualidade de marketing de produção minuciosa - através da qual o EI conquistam novos adeptos. Tal questão extrapola o objetivo deste texto, e pode ser encontrada no vasto número de livros e análises que apareceram recentemente sobre o tema.

¹⁸ Hegel, RP, §§142-157.

¹⁹ Sobre as ambivalências do sentido de tolerância, cf. Forst 2004, 2007.

²⁰ Como se sabe, há uma ampla literatura sobre esse tema, como em Fraser, 2007 e Benhabib, 2002. Sem poder entrar nas particularidades desse debate, interessa-me sobretudo entender um possível sentido mais apropriado de processo de aprendizagem mitigadores do fanatismo.

²¹ Sobre isso, cf. Benhabib, 2002.

²² Tenho em vista, por exemplo, grande parte da literatura sobre o libertarianismo.

²³ Esta capacidade da autocrítica já é discutida por Rawls (1996, 2000), que entende a Reforma Protestante como um dos marcos históricos do liberalismo político. Também sobre isso, Habermas, 2012.

²⁴ Butler (2012). Certamente, a autocrítica tem seu preço. Butler envolveu-se em uma ampla polêmica após ter sido indicada para receber o *Adorno-Preis*, sendo acusada de antissemita e alvo de um abaixo-assinado contra a sua nomeação. No caso de Rushdie, o autor foi condenado à morte através de uma *fatwa* proferida pelo aiatolá Kohmeini. Assim como o autor indiano, a escritora muçulmana Seyran Ates, autora do livro “O Islã precisa de uma revolução sexual”, foi ameaçada de morte e durante anos precisou viver no anonimato.

²⁵ Em um outro registro teórico, Martha Nussbaum (2012) discute o vínculo entre religião e esfera pública a partir da ideia de cultivo de emoções políticas.

²⁶ Habermas, 2012.

²⁷ Cf. Habermas, 2005, 2012; Joas, 2013.

²⁸ Sobre as dimensões subjetivas e objetivas de racionalidade em Hegel, Cf. Pippin, 2010 e Neuhaus, 2000.

Referências bibliográficas:

Adorno, T. W.; Frenkel-Brunswik; E., Levinson, D.; Sanford, R. N. 1950. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row.

Araújo, Luiz Bernardo. 2011. A ordem moral moderna e a política do secularismo. *Ethic@* - Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 39 - 53, Dez.

Benhabib, Seyla. 2002. Redistribution or Recognition? In: _____. *Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.

Butler, Judith. 2012. *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press.

Campello, Filipe. 2015. *Die Natur der Sittlichkeit. Grundlagen einer Theorie der Institutionen nach Hegel*. Bielefeld: Transcript.

Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Colas, D. 1992. *Le glaive et le fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*. Paris: Grasset.

Forst, Rainer. 2004. The Limits of Toleration. *Constellations*, Volume, 11, No 3.

_____. 2007. 'To Tolerate Means to Insult': Toleration, recognition, and Emancipation. In: Van den Brink, Bert; Owen, David (orgs.), [*Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*](#). Cambridge: Cambridge University Press, 215-237.

Fraser, Nancy. 2007. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova*. São Paulo, 70: 101-138.

Freud, Sigmund. 1970. *Psicologia das massas e análise do eu*. Rio de Janeiro: Imago.

Habermas, Jürgen. 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 2012. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp.

Hegel, G.W.F. 1971. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [FS]

_____. 1971. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [PhG]. [2007. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes]

_____. 1971. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [RP] [2010. *Filosofia do Direito*, São Leopoldo: Unisinos; São Paulo: Loyola].

_____. 1971. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [VPG] [*Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999].

Honneth, Axel. 1985. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 2011. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.

Joas, Hans. 2013. *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*, Washington D.C.: Georgetown University Press.

Knapp, Markus. 2011. Fé e saber em Jürgen Habermas . A religião numa sociedade “pós-secular”. *Interações*. V. 6, n. 10, p. 179-192/jul.-dez.

Lutz-Bachmann, Matthias (org.). 2015. *Postsäkularismus - Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Campus.

Neuhouser, Frederick. 2000. *Foundations of Hegel's social theory. Actualizing freedom*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nussbaum, Martha. 2013. *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Pippin, Robert B. 2010. *Hegel's practical philosophy. Rational agency as ethical life*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Rawls, John. 1996. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

_____. 2000. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rosenfeld, Michel. 2014. Recasting Secularism as one Conception of the Good Among Many in a Post-Secular Constitutional Polity. In: Mancini, Susanna; Rosenfeld, Michel (eds.). *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*, Oxford: Oxford University Press.

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Toscano, Alberto. 2010. *Fanaticism: On the uses of an idea*. London / New York: Verso.

Young, Iris Marion. 2000. Social Difference as Political Resource. In: _____. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Žižek, Slavoj. 2012. *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London / New York: Verso.