



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
PORTUGUESA

BRAGA

O lugar da Religião no Espaço Público

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade Católica Portuguesa
para obtenção do grau de mestre em **Filosofia**,
especialização em **Filosofia da Religião**.

Edgar Correia Clara

Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais

MAIO 2020



CATÓLICA

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

BRAGA

O lugar da Religião no Espaço Público

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade Católica Portuguesa
para obtenção do grau de mestre em **Filosofia**,
especialização em **Filosofia da Religião**.

Edgar Correia Clara

Sob a Orientação do
Prof. Doutor **José Rui Costa Pinto**

Resumo

Procurar o lugar da Religião no *Espaço Público* moderno é o principal objetivo da presente dissertação. Na primeira parte, procura-se fazer uma análise do conceito de *Espaço Público* e da diferença entre *Público* e *Privado*, percorrendo as principais correntes de pensamento político, considerando o *Espaço Público* moderno caracterizado pelo pluralismo de pensamento e pelo multiculturalismo social.

Na segunda parte, faz-se um levantamento da situação da Religião na vida social e no pensamento contemporâneo, explorando os conceitos de *desencantamento do mundo*, de Max Weber, e de *saída da religião*, de Marcel Gauchet, e ainda a questão da política como religião. Considerando a religião como um fenómeno social incontornável não apenas nas sociedades tradicionais, mas também nas sociedades modernas, procura-se explorar os conceitos de secularização e, também, o poder da religião no pensamento e na prática dos indivíduos e das sociedades. O ressurgimento do religioso no final do século XX e princípio do século XXI revela a tensão entre a religião e a visibilidade do *Espaço Público* à qual a Política não pode estar em posição de neutralidade de distanciamento, mas de neutralidade de integração.

Palavras-chave: espaço público; espaço privado; religião; multiculturalismo; pluralismo; desencantamento do mundo; saída da religião; secularização;

Abstract

The search for the place of Religion in the modern Public Space is the main goal of this dissertation. The first part tries to analyse the concept of Public Space and the difference between Public and Private, going through the main trends of political thinking, considering the modern Public Space characterized by the plurality of thought and social multiculturalism. The second part does a survey of the situation of Religion in the social life and in the contemporary thinking, exploring the concepts of Max Weber's disenchantment of the world and Marcel Gauchet's exit from religion, as well as the question of politics as a religion. Considering religion as an inevitable social phenomenon not only in traditional societies, but also on modern societies, the concepts of secularization and power of religion on the thinking and actions of both individuals and societies are explored. The resurgence of the religious in the end of the 20th century and the beginning of this century reveals the tension between religion and the visibility of the Public Space, to which Politics can't be in a neutral distant posture, but instead in an integrating neutral stance.

Keywords: public space; private space; religion; multiculturalism; pluralism; disenchantment of the world; exit from religion; secularization

ÍNDICE

Introdução	2
I. <i>Espaço Público</i> : Contextualização	7
1. <i>Espaço(s) Público(s)</i>	11
1.1. Definição de <i>Espaço Público</i>	13
1.2. Pluralismo e Multiculturalismo do <i>Espaço Público</i>	21
2. O <i>Espaço Público</i> Moderno	27
2.1. Entre o <i>Público</i> e o <i>Privado</i>	27
2.1. Características do <i>Espaço Público</i> moderno	35
II – Religião e Religiões no Espaço Plural	47
1. A fuga do fenómeno religioso do <i>espaço público</i>	47
1.1. Desencantamento do Mundo	48
1.2. A política como religião	55
2. A religião como fenómeno social	62
2.1. Relação Sociedade e Religião	62
2.2. Relação Política e Religião: secularização	73
3. A multiculturalidade no <i>Espaço Público</i>	80
3.1. O multiculturalismo e os Estados	80
3.2. A epifania da religião	86
Conclusão	99
Bibliografia	106

INTRODUÇÃO

Esta dissertação procura, tão somente, levantar um conjunto de questões que se relacionam com a construção da relação do homem e da religião, como fenômeno socialmente relevante, com o *Espaço Público*. É evidente a sua atualidade e a ferida existente na relação entre Política, Sociedade e Religião que está longe de ser sarada.

Emmanuel Macron, Presidente da República Francesa, num discurso perante a Conferência Episcopal de França, a 9 de Abril (cf. Macron: 2020), faz um reconhecimento algo incomum no mundo da política. Macron reconhece o valioso contributo da Igreja Católica na sociedade francesa. Porém, a grande novidade do seu discurso está em reconhecer a necessidade de se “reparar” a relação entre o Estado e a Igreja Católica. Ele chega, mesmo, a reconhecer que “o vínculo entre a Igreja e o Estado se deteriorou” e que “não há outro meio de o fazer senão um diálogo em verdade” (Macron: 2020).

Não deixa de ser importante reconhecer que existe algo para se “reparar” na relação entre a religião e o Estado. Pensar *o lugar da religião no Espaço Público moderno* faz parte de um debate que surge com a modernidade de forma premente, com o aparecimento do poder do Estado, e que nunca como hoje se tem sentido tão urgente. A presente dissertação visa, num primeiro capítulo, delinear o entendimento que a modernidade faz do conceito de *Espaço Público* e, num segundo capítulo, procurar encontrar as diferentes correntes de pensamento que situam a religião no meio de uma sociedade secular e multicultural.

O primeiro ponto que nos propomos tratar é, antes de mais, uma busca das razões que presidem ao *Espaço Público* contemporâneo e a sua contextualização. A evolução histórica do pensamento e da organização social têm levado o homem a buscar novas formas de realização no *Espaço Público* e no *Espaço Privado*. Há uma trilogia – Estado, Religião e Sociedade – que está no centro do objeto do nosso estudo, que interfere com a vida de cada indivíduo no exercício da sua liberdade.

Importa, antes de mais, encontrar o lugar, o *topos*, o Espaço onde o homem se realiza e procurar responder às perguntas mais importantes para podermos situar a religião. Qual é a diferença que existe entre *Espaço Público* e *Espaço Privado*? Haverá fronteiras claras que nos consigam delimitar onde termina cada um destes *Espaços*?

Dentro da relação existente entre o Público e o Privado, há questões que se levantam no entendimento do *Espaço Público* e que não são consensuais para todos os sistemas políticos: será o *Público* o conjunto das reivindicações *Privadas* ou estará o *Público* acima do *Privado*? Podem as razões privadas ser tidas em consideração na elaboração de políticas públicas?

Há, também, aqui, dois conceitos que procuramos aprofundar pois estão intimamente ligados não só à evolução do pensamento moderno, mas também à forma de organização social do próprio homem: a secularização e o multiculturalismo. Um dos autores mais relevantes para a abordagem dos temas desta dissertação é Jürgen Habermas que nos anos setenta publicou um elaborado estudo sobre *A Transformação Estrutural da Esfera Pública*. O conceito hebermasiano de secularização da linguagem e as razões seculares, aceites na realização da *esfera pública*, ajudam-nos a perceber o pensamento moderno e, desta forma, o lugar que a religião pode ter no *Espaço Público*.

Um segundo conceito muito importante diz respeito à caracterização quer do pensamento, quer da própria sociedade: o pluralismo. A questão do pluralismo não só cultural, mas também de pensamento, exige linguagens novas no debate público. É aqui que nos parece importante a *Teoria da Ação Comunicativa*, de Habermas, na proposta de apenas admitir razões seculares no debate público.

Levantam-se muitas perguntas quanto à construção da *Esfera Pública* que importa aqui abordar. Na modernidade, a existência de uma verdade metafísica, a que o homem tem de obedecer, foi substituída por uma verdade dialógica que implica o debate e o diálogo entre os homens. É neste contexto que importa perceber se as razões ou verdades reveladas das religiões têm ou não um lugar no debate público.

Também o multiculturalismo, próprio das sociedades modernas, leva-nos a procurar entrar na *Teoria do Reconhecimento* de Charles Taylor onde se levantam diferentes hipóteses no trato da *coisa pública* com as diferentes culturas e, portanto, com as diferentes religiões. Aqui colocam-se dois pontos fundamentais: o sincretismo cultural e religioso pela aceitação de todas as culturas como iguais ou o reconhecimento da superioridade de umas sobre outras.

O segundo capítulo da nossa dissertação debruça-se sobre a questão religiosa propriamente dita e o valor das razões religiosas no *Espaço Público*. Levantam-se muitas questões ligadas ao valor da religião e das razões religiosas no mundo contemporâneo. Dentro do próprio pensamento moderno assume-se uma *saída da religião*, no dizer de Marcel Gauchet, ou de um *desencantamento do mundo*, no dizer de Max Weber. Mas será mesmo assim?

Pensamos que para analisarmos com sentido crítico o movimento do *desencantamento do mundo* será bom perceber os dados históricos dos últimos duzentos anos, principalmente. Não há dúvida

que se verifica um progressivo afastamento do pensamento individual e coletivo em relação ao poder das religiões. Mas significará isso uma *saída do religioso*? Como explicar todo o processo político operado pela construção de um sistema social e político que, no dizer de George Steiner, se traduziu num sistema mito-lógico-religioso como foi o sistema Socialista na União Soviética?

Com a morte de Deus, anunciada por Nietzsche, pensa-se na morte de todo o pensamento religioso. Porém, não apenas na primeira metade do século XX aparece um sistema político que cria a sua linguagem religiosa, de uma escatologia e de salvação do próprio homem, como a segunda metade do século XX e princípio do novo milénio vê ressurgir o poder do religioso.

Este ponto parece-nos bastante importante para podermos perceber o sistema religioso dentro do fenómeno social mais do que de um sistema de pensamento. A questão levantada por muitos, depois da queda do sistema Socialista, e do ressurgimento de sistemas religiosos ligados ao Islão ou ao mundo Evangélico é simples: não estará a religião inscrita na própria estrutura antropológica humana?

Não podemos dizer que o poder que a religião exerce na sociedade e no Estado seja a mesma hoje como o foi no passado. Por isso, pareceu-nos importante trazer para esta dissertação alguns estudos, de Jorge Botelho Moniz e de José Pereira Coutinho, que têm procurado relacionar a influência da secularização nos comportamentos, nas crenças e na forma como o homem vive a religião.

Os acontecimentos das últimas duas décadas levam-nos, também, a perceber que o progressivo fenómeno de secularização assiste agora àquilo que alguns têm chamado de dessecularização, para contrariar o processo estudado por Max Weber. É, pois, inevitável pensar que existe uma epifania do próprio fenómeno religioso que o poder secular consideraria já extinto.

O fenómeno secular aumenta ao lado dos fenómenos fundamentalistas religiosos. É importante não descuidar que desde o início do novo milénio houve vários acontecimentos ligados à religião como sistemas de poder: os ataques às Torres Gémeas, em Nova York, o ataque ao hebdomadário Charlie Hebdo, os ataques a Londres e a Madrid, a constituição de um Estado Islâmico e, ligado ao mundo cristão, o crescimento do poder político por parte dos movimentos evangélicos nos Estados Unidos e na América Latina.

Serão estes motivos suficientes para concluirmos que existe uma dessecularização ou *encantamento do mundo*? Nem todos concordam que por detrás de tudo isto estejam motivações religiosas. Porém, convém que estes temas sejam tratados nesta nossa dissertação, também para compreendermos se a política do futuro poderá continuar a construir-se à margem das próprias religiões, como nos apresenta Michel Weninger, no seu livro *Uma Europa sem Deus?*

I – *Espaço Público*: Contextualização

Pensar o lugar da religião no *Espaço Público* exige, antes de mais, a delimitação do entendimento do conceito de *Espaço Público*. Convém que apresentemos os diferentes entendimentos deste mesmo conceito, a fim de procurarmos as categorias que julgamos poderem caracterizar o *Espaço Público*.

Alguns confundem o *Espaço Público* com a atividade Política, outros pensam este *Espaço* como uma realidade que está entre o *Privado* e o *Estado*, e outros, ainda, apontam o *Espaço Público* como o lugar onde decorre a vida social. Debrucemo-nos um pouco sobre cada uma destas perspetivas.

José María Mardones, filósofo espanhol e investigador na área da política e da religião, considera que “a política é o *espaço do público*” frente ao qual “se levanta o território demarcado do *Privado*” (Mardones: 1993, 26). Sobre a especificidade desta visão veremos um pouco melhor no ponto dois, mas convém perceber que há visões de *Espaço Público* que se confundem por um lado com a ação política e por outro se demarcam da *esfera privada*.

Quando Mardones fala da Política como *Espaço Público* está a falar realmente de quê? Isto porque a política faz-se a partir dos partidos políticos, mas inicia-se na Sociedade Civil, nos media, no parlamento, etc. A Política é, de facto, um termo de tal forma abrangente que teremos de adentrar mais nos conceitos e nos agentes do *Espaço Público* moderno para compreender e delimitar, de facto, esta realidade.

Domingos Terra, teólogo, considera que “se chama ‘*Espaço Público*’ a um domínio das sociedades democráticas que se situa entre aquilo que pertence à *esfera privada* e aquilo que

pertence ao Estado” (Terra: 2009, 62). O teólogo jesuíta entende que “o *Espaço Público* corresponde àquilo a que habitualmente se chama ‘sociedade civil’ que adquire particular importância numa sociedade democrática” (*Idem*, 64). Aqui, o autor apresenta a Sociedade Civil como o lugar do *Espaço Público*, que na sua visão se situa entre o Estado e a *esfera privada*.

Quando Domingos Terra realça a Sociedade Civil como o lugar do *Espaço Público*, está a referir-se à *Sociedade* como um todo ou como o conjunto de indivíduos que a constituem? Ou refere-se ao conjunto de organismos políticos, associativos e mediáticos que dela fazem parte? Isto é, o *Espaço Público* coincide com o que denominamos Sociedade onde os indivíduos se realizam ou ao conjunto de organismos onde os mesmos se reúnem?

O professor de História da Filosofia na Universidade de Zaragoza, Daniel Innerarity, considera que o *Espaço Público* moderno, que emergiu no debate político do século XVIII, “é um lugar onde os problemas são assinalados e interpretados, onde as tensões são experimentadas e o conflito se converte em debate, onde é encenada a problematização da vida social” (Innerarity: 2010, 10).

Aqui é-nos apresentado o *Espaço Público*, não já como uma entidade corporativa – Sociedade Civil ou Política –, mas como um espaço eidético onde se problematizam as ideias e se realizam na vida social. Innerarity deixa-nos uma interrogação: este lugar de problematização das ideias e da vida social coincide com o organismo chamado Parlamento, existente nas sociedades democráticas ocidentais? Ou pensa-se nos *media* enquanto agentes sociais capazes de problematizar as ideias e as opiniões e de interferir e potenciar a vida política e democrática?

É muito importante perceber que neste capítulo tentaremos encontrar, de alguma forma, uma certa definição de *Espaço Público* ou as características que estão presentes nele. Contudo, como veremos, há diferentes visões políticas do que significa o *Espaço Público* ou a *esfera pública*.

Segundo Mardones, “A era moderna supõe a configuração da democracia liberal representativa” (Mardones: 1993, 37). Este autor faz essa síntese muito clara sobre o que cada um dos sistemas políticos ocidentais dá maior relevância no entendimento do *Público* e do *Privado*, do Estado e da Sociedade, da Política e do Parlamento. Cada visão política democrática tem um entendimento diferente de cada um destes Espaços. O filósofo nota três sistemas democráticos: a democracia liberal de partidos; a democracia comunitarista ou republicana; modelo de política deliberativa e democracia procedimental.

Quanto ao primeiro sistema – a democracia liberal de partidos –, Mardones garante que “o sistema político compõe-se da Administração Pública, ou Estado, e a Sociedade, ou conjunto de pessoas privadas, com a sua atividade social” (*Idem*, 54). Aqui, “a Política é entendida como uma luta competitiva para alcançar posições que assegurem a capacidade de dispor do poder administrativo” (*Ibidem*).

“O conceito de cidadão vem definido através dos direitos subjetivos que os indivíduos têm em relação ao Estado e aos outros indivíduos. Denominam-se também “direitos negativos”, porque garantem a proteção do Estado na persecução dos interesses privados, dentro dos limites marcados pelas leis. Os direitos políticos de participação, eleição, comunicação política... são entendidos também como possibilidade de fazer valer os próprios interesses dos cidadãos, enquanto pessoas privadas, para controlar o poder do Estado e orientá-lo para os referidos interesses” (*Idem*, 54).

No segundo sistema – a democracia comunitarista ou republicana -, muito característico do modelo norte americano, ao poder administrativo do Estado e aos interesses privados dos

cidadãos junta-se “uma base social autónoma, formada no entendimento solidário dos cidadãos e orientada para a integração social” (*Idem*, 55). Esta base social autónoma, ou Sociedade Civil, seria, pois, neste modelo liberal democrático, o *Espaço Público* político. “A Política apresenta-se, não somente ligada à administração da sociedade e à economia, mas também como um poder administrativo que dimana da formação política da opinião e da vontade comuns” (*Ibidem*).

Este sistema parte muito mais do modelo grego de democracia, onde os próprios cidadãos se organizam a si mesmos de forma solidária e orientados para o bem comum: “é uma comunidade de diálogo e de compreensão ética dos grupos sociais, e não deriva, como no modelo liberal, de um acordo entre interesses privados contrapostos” (*Ibidem*).

O terceiro sistema – política deliberativa e democracia procedimental -, “pressupõe uma Administração Pública tal como se formou no mundo moderno como resultado do cruzamento funcional de um Estado e uma economia capitalistas e uma sociedade civil, ou cidadania, que através do debate, do diálogo livre e da deliberação forma a opinião e vontade políticas dos cidadãos que estrutura e integra a sociedade politicamente” (*Idem*, 56).

Este trabalho não pretende ser uma reflexão política entre *Privado* e *Público* e muito menos uma investigação sistemática sobre o fenómeno Político. Porém, compreendemos que os conceitos se tocam e que toda a visão política do *Espaço Público* interfere claramente na conceção que uma Sociedade tem do conceito de *Público* e de *Privado*.

Esta relação do governo da *polis* como participação ativa dos cidadãos é um desejo do homem desde a antiga Grécia. Mesmo não sendo muito mais de três mil os homens que poderiam participar na discussão pública na Grécia, compreendemos que se estavam já a alicerçar as fundações para a sociedade democrática moderna, mesmo esta sociedade moderna assente no mundo mediático que introduziu um novo agente no debate público contemporâneo.

No primeiro sistema – democracia liberal de partidos – diríamos que se divide entre Administração Pública – que caracteriza o conceito de *Público* – e a Sociedade – que organiza o *Privado*. Aqui, não teremos dúvida a dizer que o *Público* é confundido com a Política que governa a Administração Pública. Os indivíduos prosseguem livremente a sua ação privada na esfera social, mas o Estado não interfere neles. Há, no momento das eleições ou nas diferentes estruturas democráticas, uma forma de participação pública dos diferentes cidadãos – privados. No segundo sistema – democracia comunitarista ou republicana – pensamos que a sociedade expressa muito mais o *Espaço Público*, pelo poder que a própria Sociedade Civil tem neste sistema democrático. A comunidade, aqui, tem um valor muito mais poderoso do que o próprio Estado. Já o terceiro sistema – democracia deliberativa ou procedimental – terá o Estado como forma de realização do *Espaço Público*. Não retirando o poder dos cidadãos de se organizarem e de manifestarem as suas opiniões privadas, importa ao Estado garantir a neutralidade total frente à Sociedade. É, diríamos, um Estado separado da organização social.

1. *Espaço(s) Público(s)*

Iremos procurar o que se pode entender por *Espaço Público*, para podermos, depois, no segundo capítulo, encontrar o lugar da religião. Pensar o *Espaço Público* é pensar, genericamente, o conceito como “lugar” ou “esfera”. Porém, não nos importa aqui tratar de questões filosóficas sobre conceitos de *espaço* em sentido abstracto, idealista ou de teorias realistas de espacialidade (cf. Alves: 1996; Abbagnano: 2007, 406-411).

Aproveitando o conceito de *Ou-topos*, usado por Thomas More, tomaremos a palavra grega *topos*, enquanto *lugar*. No sentido literal do termo, ao apresentarmos a *u-topia* referimo-nos ao

conceito de *lugar não existente*, ou seja, *o não lugar*, ou, também, um lugar imaginário. Aliás, More toma o termo *Utopia* “para designar a ilha ou cidade imaginária por ele pormenorizadamente descrita” como o Estado ideal ou “a melhor forma de república” (Freitas: 1992, 365): “nela teriam sido abolidas a propriedade privada e a intolerância religiosa” (Abbagnano: 2007, 1173).

O conceito usado não se cinge ao que Aristóteles apresenta na *Physica* como espaço topológico físico (cf Aristóteles: *Physica*, 212b 7), “o limite imóvel mais interno e que imediatamente envolve o corpo contido naquele lugar” (Aristóteles: *Physica*, IV, 4, 212 a 2-5). Não excluindo que se relacione o *Espaço Público* como um *lugar* físico, externo ao objecto do pensamento e que se relaciona com os corpos, não o podemos reduzir a tal categoria. Não se trata, por isso, de uma análise topográfica pública, ou seja, de uma descrição das categorias públicas. Assim, o *topos*, a que nos referimos, é o “lugar” onde se expressa simbolicamente o *Espaço, Público* ou *Privado*, onde o homem se realiza concretamente.

Procuramos, pois, encontrar uma categoria conceptual simbólica que expresse positivamente, em sentido estrito, a espacialidade, fisicamente limitada, e que, em sentido lato, se alarga - a partir da categorização negativa da *Ou-topia*, de Thomas More - ao “lugar” da razão [*logos*], sobre o que denominamos como *Espaço Público*. Neste sentido, tomaremos o termo *espaço* sempre como um *topos* onde se realizam as ideias, mais do que os espaços. Aquelas têm poder sobre estes, mas não se esgotam neles.

Propomo-nos, pois, aprofundar, neste ponto, o conceito de *Espaço Público* moderno e encontrar o lugar [*topos*] onde se desenvolve e realiza. Nas sociedades modernas, diferentemente do que acontece nas sociedades tradicionais, a relação entre *Público* e *Privado* induz o homem numa aparente tensão antagónica. Constroem-se discursos sobre as duas realidades, como se entre elas

existisse um muro intransponível. A definição do *topos Público* e *Privado* é ideologicamente dependente de uma certa visão política do mundo, da história e do homem. Ora, é essa visão que pretendemos encontrar, dando uma base racional de entendimento social.

1.1. Definição de *Espaço Público*

Importa, para já, delinear corretamente os conceitos de *Espaço Público* e *Espaço Privado*. Ao tocar as grandes linhas do pensamento moderno e da prática social, mesmo sendo o conceito de *Espaço Público* relativamente recente, seria injusto não abordar a cultura que mais influenciou o Ocidente – a cultura grega. Assim, *polis* é a palavra grega que mais se aproxima do conceito de *Espaço Público* sobre o qual nos debruçamos. O governo da *polis* (cidade) exige a organização do pensamento [*logos*] e da vida social discutidos no *Agora*, com um fim (*telos*) de, diria Aristóteles, encontrar a vida boa (*ethos*).

Tal *espaço* [*topos*] varia consoante a cultura e a organização social, mas materializa uma certa ideia de *Público* que se concretiza na organização social. Tal materialização é feita a partir de um *logos* dialógico na busca da verdade, fundamento da lei social, *Pública* ou *Privada*. A ideia de *Espaço Público*, independentemente das ideologias políticas, tem o seu lugar (*topos*) na discussão e no debate racional de ideias.

O conceito expresso na cultura grega, e supostamente na cultura moderna, é exposto pelo sociólogo John Thompson: “os cidadãos reuniam-se para discutir questões de interesse comum e forjar uma ordem social orientada para o bem comum” (Thompson: 1997, 162). É a esse “interesse comum” que hoje o homem político considera *Público*, contrariando ou opondo-o ao “interesse privado”, segundo algumas visões da história e do homem.

Platão e Aristóteles – arquétipos da cultura moderna ocidental – bem como outros filósofos ajudam-nos a perceber a evolução do *Espaço Público* e do *Espaço Privado*. “O modelo utópico de inspiração platónica continuou vivo e deixou-nos, entre outras, as obras significativas de Thomas More e de Tommaso Campanella” (Rodrigues: 2001, 33), mas tinha já sido inspirador de outros filósofos igualmente forjadores da cultura ocidental cristã, como é o caso de Agostinho de Hipona ou Tomás de Aquino. Platão compara a sociedade com o corpo humano onde cada membro é logicamente necessário para o bom funcionamento do todo (cf. Coelho: 2009, 581). Assim acontece, também, com o *Espaço Público* que, supostamente, seria formado por uma racionalidade que colocaria cada homem no seu devido sítio e, portanto, deveria organizar o papel social de cada um no todo.

Aristóteles considera que “o fim próprio da *oikos* (*Privado*) é de facto a condução da vida boa, ao passo que o da *pólis* (*Público*) é a condução da vida prática. No entanto, a vida boa está em algum grau presente na *pólis*, assim como a vida prática está em algum grau presente na *oikos*” (Francisco: 2007, 40). Existe uma certa “contaminação” mútua entre *Público* e *Privado*, de tal forma que necessitam um do outro para a sua delimitação e vivência. Assim, ao que Aristóteles chama de “fim” (*telos*) é, digamos, o caminho do *oikos* que procura regular o *logos privado* ou íntimo, ao passo que a *polis* procura regular as relações da vida prática entre os homens.

Como sublinha J. Habermas, “Ao longo da idade média as categorias de *esfera pública* e de *privada* entendida como *respublica* foi regulada através da definição da lei romana” (Habermas: 2010, 4). Para este autor, as leis que regeram a definição do *Espaço Público* medieval sofreram apenas algumas alterações por causa da evolução técnica, mas “serviram a auto-interpretação política, bem como a institucionalização jurídica de uma *esfera pública* burguesa num sentido

específico” (*Ibidem*). Porém, o filósofo apresenta o colapso da *esfera pública* burguesa ocorrida nos últimos séculos e que coincide, de forma específica, com o *trunfo* da razão – o Iluminismo. O seu trabalho acerca da *Transformação Estrutural da Esfera Pública*, escrito em 1962 (cf. Habermas: 2010) é ainda hoje a base fundamental para o estudo do conceito e evolução do *Espaço Público*. O autor dedica o seu livro à *emergência, transformação e desintegração* da *esfera pública* “burguesa”. Para Habermas “a *esfera pública* foi constituída a partir da discussão (lexis) que pode assumir a forma de consulta de um assunto na corte da lei, tal como na acção comum (praxis)” (*Ibidem*, 3). Tal conceito “romântico” de *esfera pública* é recuperado com a ascensão da Técnica no século XVI e da Razão no século XVIII.

A par da revolução das ideias – de ordem do pensamento [*logos*] – dá-se outra revolução: tecnológica. Emmanuel Kant preconiza, no século XVIII, o imperativo, intrínseco ao ser racional, a que chama autonomia individual, através do uso da razão (presente no pensamento e na forma como o homem vê o mundo). Abre-se para o homem uma nova forma de pensar, novas relações com o mundo, abre-se “uma nova janela para o mundo” (Thompson: 1997, 14). Trata-se de uma janela a partir da qual se vislumbra o horizonte caleidoscópico de várias “verdades” [*logoi*] que vão construindo a visão do mundo.

As mudanças culturais e políticas ocorridas, com o processo de industrialização e modernização, têm a base na filosofia grega e, ao mesmo tempo, nos ideais iluministas de discussão racional pública de ideias, nada assumindo como conhecimento seguro e definitivo. Uma das características da modernização é a aceleração temporal da vida social e do mundo das ideias, em confronto no *topos* público. Thompson considera que “como na Grécia, bem como nos alvares da Europa moderna, a *esfera pública* fundamenta-se acima de tudo pelo discurso falado, em

sustentar diferentes argumentos, opiniões e pontos de vista no intercâmbio dialógico de palavras pronunciadas num lugar compartilhado” (*Ibidem*, 176).

É neste processo dialógico que a janela aberta, a que se refere Thompson, permite ao homem contemplar outras realidades até ao momento “escondidas”. Dá-se, então, a perda gradual “do significado de tradição e, com o tempo”, do “seu papel significativo na vida quotidiana” (Idem, 258). As sociedades tradicionais eram pouco dadas à mudança: a transmissão do conhecimento era feita cara-a-cara; as mensagens e narrativas simbólicas eram estáveis e imutáveis. Havia uma identidade individual definida e regulada, bem como uma identidade social e pública bem demarcada.

A revolução feita na modernidade não tem precedentes na história da humanidade. As mutações da história são uma constante na linha do tempo, porém, a tecnologia e o pensamento moderno alteram a intensidade da mudança. Quer isto dizer que, hoje, as mudanças históricas acontecem com maior intensidade e mais rapidamente. Há, podemos dizer, uma aceleração das mudanças na linha do tempo que faz com que o homem tenha percepções diferentes intra-geracionais.

Vejamos, pois, agora, os conceitos de *topos* público moderno. Do ponto de vista linguístico, ao *Público* opor-se-ia o *Privado*. Contudo, filosófica e politicamente, o conceito de *Público* não se opõe ao *Privado*. Antes supõe-no, não se tomando o *Espaço Público* como soma dos *Privados* ou, por outro lado, um espaço exclusivo em relação aos *Privados*. Numa conceção possível do *Espaço Público*, Innerarity refere que “*público* é simplesmente o cenário da tramitação das reclamações privadas” (Innerarity: 2010, 19). Assim, diríamos que o *topos* público obedece a uma racionalidade dialógica onde se evidencia a tensão das *razões [logoi] privadas*: “o *Espaço Público* é um lugar onde os problemas são assinalados e interpretados, onde as tensões são experimentadas e os conflitos se convertem em debate, onde é encenada a problematização da

vida social” (*Idem*, 10). Ora, assim, *Público* é o *topos* de discussão livre sobre as necessidades sociais, *públicas* e *privadas*, onde se constroem os *logoi* que regulam as relações sociais: é “vida além da vida da família e dos amigos íntimos” (Sennet: 1998, 17).

Para Jürgen Habermas o ideal do *Espaço Público* é concebido por três características: *Opinião Pública*; *liberdade*; *diálogo*. Nas palavras de Habermas, *esfera pública* considera-se como “uma parte da vida social onde se forma a *Opinião Pública*. O acesso é garantido a todos os cidadãos. Uma parte da *esfera pública* forma-se em todos os diálogos em que os indivíduos privados se reúnem para formar um organismo público” (Habermas: 1974: 49).

Não é demais dizer que Habermas idealiza um *Espaço Público* capaz de organizar as sociedades, sem *aprioris* ou despotismos ideológicos. Para o filósofo, da escola de Frankfurt, havia no diálogo *público* uma grande esperança de entendimento entre os homens, deixando para a *esfera do privado*, o que ao *Privado* deveria pertencer. Porém, como veremos mais à frente, existem tensões entre *Público* e *Privado* e nem sempre existe um acordo suficientemente forte sobre que dimensões da vida humana pertencem à *esfera do privado*.

É, agora, chegado o momento de fazer a pergunta fundamental: onde se encontra esse *topos*? Onde se exerce o poder de tomar a palavra para intervir publicamente na construção da razão [*logos*] pública? Se não encontrarmos este *topos*, corremos o risco de se discutir um mero conjunto de interesses privados em *Espaço Público*.

Na realidade, as razões discutidas no *Espaço Público* têm um fim [*telos*]: procurar a organização social para chegar ao bem comum, sem deixar que razões privadas sejam causa de conflitos. Não há a menor dúvida de que o sistema político é o princípio deste *topos* público, mas precisamos de compreender o *lugar/topos* político moderno.

Para aprofundar o lugar e a razão pública, consideremos as diferenças existentes entre as sociedades modernas e as sociedades tradicionais. “As sociedades tradicionais não conhecem rutura significativa entre os diferentes espaços sociais” (Rodrigues: 1990, 31). A tensão adensa-se com a chegada da modernidade e, ainda, com a aceleração no campo da comunicação, marcada por Gutenberg.

A rutura entre *Espaço Público* e *Espaço Privado* percebe-se a partir da percepção do *espaço* e do *tempo* completamente distinta daquela que existia nas sociedades tradicionais. Isto está patente na modernidade, como fruto do desenvolvimento do pensamento [*logos*], mas, acima de tudo, do desenvolvimento da Técnica [*topos*]. A discussão da racionalidade inerente às leis [*logos*] tem na Técnica um lugar [*topos*] privilegiado, outrora expresso no *Agora*, político-filosófico e que na modernidade se alarga aos *media*.

Os *media* não só se apropriaram da vida do quotidiano humano, com também alteraram o *habitus* individual e social e instalaram, conseqüentemente, uma nova ordem [*logos*] de relação nos espaços *Público* e *Privado*. Trata-se de um novo lugar da ordem Política, comum aos dois espaços – *Público* e *Privado*.

O desenvolvimento dos meios técnicos, em geral, e dos *media*, em particular, alterou “completamente a dimensão espacial e temporal da sociedade” (Thompson: 1997, 52): “a distância espacial deixa de requerer distância temporal” (*Idem*, 53). Na sociedade tradicional, “a simultaneidade pressupunha localidade; ao mesmo tempo pressupunha no mesmo lugar” (*Ibidem*). O desenvolvimento da técnica – e conseqüentemente a globalização – fez com que houvesse uma standardização do tempo à escala global (cf. *Idem*, 54). Os *media* alteraram assim a percepção que cada um tem do *tempo* e também do *espaço*.

Contudo, os *media* não modificaram apenas as formas de interacção entre os indivíduos. Trouxeram novas formas de organização social e política. São fabricantes de tramas e significados para consumo próprio, através de um suporte material (cf. *Idem*, 26). Alteraram “as condições espaciais e temporais pelas quais os indivíduos exercem o seu poder” (*Idem*, 42): económico, político, coercivo e simbólico. Tal mudança de poder transforma a visibilidade dos indivíduos e instituições e ao mesmo tempo os contextos *públicos* e *privados* de cada “grupo social”.

A transformação da visibilidade corresponde a uma mudança da natureza da *esfera pública* que trouxe novas oportunidades e novos riscos ao poder político. Por um lado, o domínio do poder político e institucional, que cresce nas mãos do Estado; e, por outro, o domínio da actividade e dos interesses económicos. Com os *media*, o acontecimento torna-se público a partir do momento em que é gravado e exibido para um público que pode, ou não, ter estado presente. Thompson salienta a relação entre *media*, poder e política e refere que “o exercício do poder está cada vez mais sobre o olhar atento da *esfera pública* e da escala global” (*Idem*, 196).

Por conseguinte, no final do século XX, os *media* criaram um novo *topos* do *Espaço Público* que envolve milhões de pessoas e nada tem a ver com o modelo tradicional; uma *esfera* de formas simbólicas que se estende no *tempo* e no *espaço*, adquirindo dimensões globais (cf. *Idem*, 335). Segundo Thompson, existe, pois, na modernidade uma “luta pela visibilidade, pelo direito de se fazer ver e ouvir” (*Idem*, 320), fazendo dos *media* o novo *Agora* onde se debatem ideias e se demarcam posições.

Parece-nos, pois estar em condições de fazer um olhar sintético e global sobre o conceito de *Espaço Público*. Podemos, em primeiro lugar, dizer que o *Espaço Público* é o *topos* onde “se forma a Opinião Pública” (Habermas: 1974, 49), no dizer de Habermas, ou “onde é encenada a

problematização social” (Innerarity: 2010: 34). É, em segundo lugar, um *espaço* de discussão onde *Público* e *Privado* se encontram, caracterizado pela *liberdade*, sem partir idealmente de qualquer crença ou preconceito. Portanto, um *topos* supostamente *livre* e *racional* que pretende chegar à verdade e à liberdade de convivência e tolerância social e comum.

Os acontecimentos mediatizados estão também sujeitos ao escrutínio da *opinião pública*. Habermas, autor que mais estudou as transformações do *Espaço Público* e a participação de todos os cidadãos na *Res-publica*, tal como Thompson, referem que “os media criaram, também, um novo tipo de *Espaço Público*” (Thompson: 1997, 307) onde se exercem “novas formas de articulação de *Opinião Pública*” (*Idem*, 305) à escala global. É, por isso, impossível impedir a *Opinião Pública* de aceder à informação, pois cada vez mais o cidadão tem o poder na “ponta dos dedos”.

Innerarity afirma que “sem *Espaço Público* em sentido estrito, o poder é entendido como dominação, o Estado como instância das regulações sociais e a *Opinião Pública* como lugar das manipulações dos meios de comunicação social” (Innerarity: 2010, 15). Quer isto dizer que em todo o *espaço* [*topos*], onde se formam as razões [*logos*] e os pensamentos públicos, há a necessidade de se construir um espaço completamente livre de manipulações e poderes privados – políticos ou associativos – para que não se criem ditaduras ideológicas de minorias impostas ao todo ou da cultura dominante sobre as minorias. A *Opinião Pública*, que não tem rosto, nem personalidade corporativa, é facilmente manipulável pela escassez de espaços [*topoi*] de poder onde os cidadãos possam não só ter voz, como ser representados nas “suas” ideias. Assim, pela manipulação da comunicação se fragiliza o ideal democrático deixando a discussão do *Público* na mão de alguns privados, privatizando-se desta forma o que deveria idealmente ser de todos.

A problemática da construção da *Opinião Pública* não está apenas no poder dos privados, mas também no poder dos partidos políticos. A trilogia Estado, Sociedade e Política tem na modernidade uma nova plataforma da tramitação dos poderes e de construção da *Opinião Pública* que são os *media*. A Sociedade vê emergir, para lá da política, os *media* como plataforma pública de poder. Por isso, poderemos perceber o *Espaço Público* como um híbrido caleidoscópico, que não se separa do *Espaço Privado*, ou das razões privadas, pois é, acima de tudo, um espaço comum. Como espaço comum, ele é contagiado, como veremos, de seguida, pela própria Sociedade e pelas suas características

1.2. Pluralismo e Multiculturalismo do *Espaço Público*

Sendo o *lugar* onde se forma a *Opinião Pública* e se encena a problematização social, onde se discutem as razões que dizem respeito ao *Público* e se exercita o livre pensamento, há ainda outro aspeto levantado por Jürgen Habermas e que não poderemos deixar de referir. Nas sociedades modernas e ocidentais é imprescindível perceber que “é um erro falar de *Público* no singular” (Habermas: 2008a, XI). É aqui que Habermas introduz duas características do *Espaço Público* que, segundo o filósofo, se deve tratar no plural: o multiculturalismo e o pluralismo exigem que se encontre o *topos* plural [*topoi*]. Aí se percebe a necessidade de se encontrar um *logos* dialético onde os *logoi* privados se encontrem. O *Espaço Público* moderno, com estas características, abre a janela para uma nova percepção do mundo com *topoi* [lugares] e *logoi* [razões] novos.

Adriano Duarte Rodrigues dá-nos uma imagem feliz para explicar que “*Público* é, antes de mais, uma categoria em que estão condensados hoje múltiplos estratos, o que lhe confere efeitos

caleidoscópicos disponíveis para utilizações imprevisíveis e estrategicamente importantes. É que, apesar de se tratar de uma criação moderna, a sua utilização faz sempre apelo a narrativas arcaicas de fundação” (Rodrigues: 2001, 36). A identidade social e individual define-se, segundo Charles Taylor, a partir da nossa identidade dialógica, aspecto considerado por ele como crucial (cf. Taylor: 2008, 17-18). Por isso, considera que “a identidade é o suporte que dá sentido aos nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações. (...) A minha identidade depende de forma crucial da minha relação dialógica com os outros” (*Ibidem*, 19).

Tal identidade que define o todo social e cultural e o particular individual é formado segundo os valores relacionais de que se reveste a modernidade: o diálogo. É o espaço cultural caleidoscópico que fica a descoberto, numa harmonia que se choca com a tradição. A janela para um novo mundo abriu-se e não acha caminho para se fechar. Por ela, o homem vê a multiculturalidade e o pluralismo de que falávamos e é necessário que se encontre um novo *logos* cultural e de organização da *vida pública e privada* que dê lugar à diferença.

Adensa-se uma verdade que é inegável para Taylor e que nos ajudará a compreender o fenómeno caleidoscópico que se avista da janela: “as outras culturas existem, e devemos viver sempre lado a lado, quer à escala mundial, quer em toda e qualquer sociedade” (*Ibidem*, 61). É no *Espaço Público* de verdades e opiniões, de culturas e pluralismo, que encontramos o *topos* onde a *Opinião Pública* é formada (cf. Habermas 1974, 49). É no *topos* onde a cultura se desenvolve. Mas a inegabilidade da existência de outras culturas e a sua consideração valorativa implica, não só um essencialismo, no que se refere à existência, mas implica também um julgamento, no que se refere ao juízo de valor cultural. Charles Taylor levanta, então, a solução do *logos* que poderá responder à multiculturalidade: o reconhecimento do “igual valor das diferentes culturas” (Taylor: 2008, 52).

Taylor confronta-nos, no entanto, com uma tensão dialógica: ou se reconhece a igualdade de todas as culturas e enveredamos por um sincretismo cultural; ou não se reconhece a igualdade de todas as culturas e julgamos eticamente a superioridade de umas sobre outras e entraremos em fundamentalismos culturais, religiosos ou etnocêntricos. Na verdade, muito facilmente nos deparamos com visões etnocêntricas do mundo. O sociólogo Gerd Baumann lembra três grandes tradições que devem ser tidas em consideração – que são igualmente motivo de tensão – e que dizem respeito à religião como cultura, à etnicidade como cultura ou ao nacionalismo como cultura (cf. Baumann, 2001, 105).

O autor enumera a tensão entre tradição e modernidade e aponta que “quanto menos presos estão os homens à tradição, tanto maior é o movimento dos motivos e tanto maior é, conseqüentemente, a inquietude externa, o cruzamento dos homens, a polifonia dos trabalhos” (*Ibidem*).

A cultura integra, em si, um aspecto social, mas também individual, pois nela se formam as identidades sociais e culturais. Taylor, defensor de uma *política de reconhecimento*, refere que “a nossa identidade é moldada, em parte, pelo reconhecimento ou não-reconhecimento ou, muitas vezes, por um mal-entendido através dos outros, através do qual um indivíduo ou grupo pode sofrer danos reais, distorção real, se as pessoas ou sociedade envolvente o reconhecem, como uma imagem espelho de si que limita ou diminui ou degrada” (Taylor: 2008, 9). Ao enfatizar a necessidade de uma *política de reconhecimento* não o faz como se considerasse uma cortesia a ter para com os outros homens, mas como uma necessidade real e verdadeira que toca a existência mesma do homem: “com a passagem da honra à dignidade nasceu uma política do universalismo que sublinha a igual dignidade de todos os cidadãos e teve por conteúdo a igualdade dos direitos e de títulos” (*Idem*, 23)

A modernidade revoluciona o pensamento e a noção de honra, existente nas classes antigas, é agora substituída pelo conceito de dignidade que hoje usamos num sentido universal e igualitário. Assim, numa cultura, como vimos em Sennet, que reconhece a *vida privada* acima da *pública* e os direitos de dignidade humana acima das honras de cada homem ou mulher, “é inevitável a preocupação, moderna, pela identidade e o reconhecimento” (*Idem*, 11). Tal significa que há uma atenção cada vez mais voltada para o indivíduo e a sua *vida privada*, assumindo políticas que respeitem a diferença, sobre a qual nos debruçamos no próximo ponto.

Charles Taylor defende, para além de uma *política de reconhecimento e igualdade*, que “a política da diferença se desenvolveu organicamente da política da dignidade universal graças a um dos movimentos, durante muito tempo, pelo qual uma nova visão da condição social do homem dá um significado radicalmente novo a um velho princípio” (*Idem*, 25). Podemos concluir, para já, que existem dois conceitos fundamentais a defender nos *topoi* públicos em Taylor: o reconhecimento da igualdade e da diferença na construção da identidade social e individual.

Tais conceitos são propostos como fundamentos da vida política ao lidar com a multiculturalidade e, ao mesmo tempo, com o pluralismo com que os governos se vêem confrontados na *esfera pública* moderna. Nas palavras de Taylor, pode-se dizer que “se tornou familiar, a dois níveis, o discurso do reconhecimento: em primeiro lugar da esfera íntima, em que entendemos a formação da identidade e do diálogo e uma luta contínua com outros significativos, e, em segundo lugar, na *esfera pública*, em que a política de reconhecimento de igualdade tem vindo a desempenhar um papel cada vez mais importante” (*Idem*, 22). Por isso, Taylor refere, de forma conclusiva, que “a procura do multiculturalismo parte dos princípios da política do respeito pela igualdade” (*Idem*, 56).

A *política de reconhecimento* proposta por Charles Taylor parece respeitar a individualidade do homem, em si, e da sua própria cultura, ao admitir a *igualdade* e a *diferença* como valores. Porém, diante de um cenário multicultural e dominado pelo pluralismo de pensamentos e de verdades, tal política não se encontra isenta de críticas levantadas por diferentes autores.

Jürgen Habermas é um dos que reconhece que tal política não só respeita a igualdade das “condições” ou “formas” de vida e todos e de cada um, mas respeita a “integridade da forma de vida e das tradições em que se reconhecem os membros dos grupos discriminados” (*Idem*, 66).

Não obstante o reconhecimento da política em questão, Habermas levanta o problema da neutralidade moral que terá de ser tida em conta, como acima referimos, na avaliação multicultural. Assim, criticando o sistema defendido por Taylor, apresenta a autonomia do indivíduo como poder de cidadania e como princípio de uma *política de direitos*: “a universalização dos direitos dos cidadãos continua a representar o “motor” para uma diferenciação progressiva do sistema de direitos” (Habermas: 2008c, 73).

No fundo, o problema levantado por Habermas diz respeito à forma individualista e neoliberal com que se apresenta e por isso levanta, acima de tudo, problemas éticos e morais, rejeitando todo e qualquer *apriori*. Assim, lembra que “se colocarmos em prospectiva as teorias do direito, o problema levantado pelo multiculturalismo diz respeito à neutralidade do direito e da política” (*Idem*, 80).

Estão patentes as preocupações de Habermas no que diz respeito à igualdade de oportunidades para todos, não do ponto de vista ético, mas jurídico, e, por isso mesmo, a elaboração de um sistema jurídico que respeite os direitos fundamentais de todos que não colidam com os direitos fundamentais públicos. Tal *política de reconhecimento* vem pôr em causa a *teoria da razão comunicativa* habermasiana, uma vez que coloca em causa um dos passos para que o *Espaço*

Público moderno aconteça: o momento dialógico-argumentativo. O reconhecimento liberal e individualista de todo e qualquer valor cultural não pode encaixar na teoria de Habermas, uma vez que a busca de racionalidade é substituída pelo juízo – entre o “bem” e o “mal”.

Sobre este ponto e na sua relação com o fenómeno religioso, nos debruçamos melhor no próximo capítulo. Porém, podemos já teorizar a questão religiosa e a política de reconhecimento de Charles Taylor, no contexto de uma cultura plural e multicultural. Há, como referimos, alguns pontos importantes no pensamento deste autor que nos importa aqui relacionar com o fenómeno religioso: a igualdade das culturas ou a superioridade de umas sobre as outras.

No que diz respeito às políticas seculares dos Estados face às religiões é frequente que se desenvolva uma igualdade religiosa face às leis públicas. Compete à Política garantir a liberdade religiosa de cada cidadão. A liberdade é um dos valores consagrados pelas culturas ocidentais. Face a esta consideração, a política tomará duas atitudes: por um lado procura integrar os valores de todas e cada uma das religiões presentes na sociedade, por outro lado, sendo isto uma realidade quase impossível e não querendo julgar os valores religiosos que se devem considerar na coisa pública, assume uma posição neutra face à religião não considerando quaisquer razões religiosas.

Isto coloca em perigo, como veremos, a relação entre a Política e a Sociedade. Podemos fazer um exercício: se a Política exclui toda e qualquer razão religiosa onde noventa e cinco por cento da Sociedade se identifica com o Islamismo, esta toma uma posição de tensão em relação à religião maioritária e de certa forma, em relação à Sociedade. A neutralidade, que é um valor da cultura moderna face à religião, pode ela mesma ter em si um julgamento moral face à religião.

Habermas, como vimos, questiona a *política de reconhecimento* de Charles Taylor quando se considera uma cultura em detrimento da outra. Aqui, refere, há um juízo moral que obriga sempre os agentes políticos e culturais a tomarem uma posição.

É neste sentido que nos parece pertinente que se possa considerar a neutralidade do *Público*, face às razões religiosas, como uma forma de juízo moral face à cultura de uma Sociedade. É como se o *Público*, ao excluir as razões religiosas, se coloque acima destas mesmas razões.

É por isso que é tão importante que percebamos as características do *Espaço Público* moderno que o levam a tomar a neutralidade total face às razões religiosas. Para tal, desenvolvemos no próximo ponto um aprofundamento da relação entre *Público* e *Privado* e, ao mesmo tempo, uma caracterização do *Espaço Público*.

2. O Espaço Público Moderno

2.1. Entre o Público e o Privado

Os conceitos de *Público* e de *Privado* não são estáticos e encontram-se intimamente ligados. Dependem das visões políticas e sociais que, por sua vez, acompanham uma conceção antropológica e que condicionam a forma como a cidade (*polis*) se organiza. Já anteriormente referimos que se deve considerar como prioritária a diferenciação entre *Público* e *Privado* para que se possa demarcar com clareza as ideias que respondam à pluralidade social que caracteriza as sociedades multiculturais.

No entender de Innerarity, “Há uma irrupção do *Privado*, do pessoal, nos cenários públicos” (Innerarity: 2010, 31), esvaziando as significações colectivas e identitárias do *Espaço Público*, pela sobrecarga emocional da vida íntima. Hannah Arendt verifica na atualidade uma “extensão

da *esfera privada* doméstica ao *Espaço Público* da política” (Antunes: sd, 2). Tal facto, torna a política incapaz de encontrar uma racionalidade comum e aberta (*polis*) que abranja o todo e o universal sem esmagar o uno e o pessoal (*oikos*), ou seja, uma política pública que não colida com os direitos privados de cada homem e de cada sociedade como o todo - o bem comum.

A Política tende a ancorar-se e a criar personalidades corporativas que substanciem as acções (*praxis*) e os discursos (*lexis*) ou racionalidades (*logoi*) sobre a realidade. Cresce, nos agentes políticos, a tendência para um discurso representativo de personalidades corporativas miticamente construídas. Tais personalidades corporativas podem ser o ‘povo’ ou a ‘*Opinião Pública*’, os ‘cidadãos’ ou os ‘eleitores’. As construções discursivas e representativas, legitimadoras de opções políticas diversas, levam a uma organização da *polis* segundo uma determinada ideologia, fragilizando a democracia. Um poder, dito representativo, legitimamente constituído, configura a sociedade segundo as construções políticas e ideológicas sem que haja uma correspondência entre o *Público*, a Sociedade, os Indivíduos e as opções políticas tomadas.

No quadro de uma sociedade caracterizada pelo pluralismo e o multiculturalismo, há que determinar o que entendemos, pois, por *Espaço Público*. Talvez seja necessário fazer uma delimitação conceptual do que entendemos por *Público* e *Privado*, uma vez que, como veremos, várias correntes políticas e filosóficas tentam relegar para a *esfera do privado* algumas áreas da vida social e humana. Com a fragmentação do próprio *Espaço Público* poucos se querem apoiar numa personalidade corporativa maioritária (universal ou geral), levando a que se apoiem na suposta vontade do social para defender racionalidades: “Valores privados, crenças, exigências, emoções, sentimentos e identidades adquirem preeminência sobre qualquer outra consideração no compromisso público dos cidadãos” (Innerarity: 2010, 32).

Importa, pois, reconhecer que houve uma real transformação do que entendemos, hoje, como *Espaço Público*. Não é aqui lugar para fazer a história das diferentes concepções de *Público* e de *Privado* até aos nossos dias (cf. Sennet: 1978, 26-36; Habermas: 2010, 57-88). Porém, é particularmente importante tocar algumas ideias da história recente que influenciaram, de alguma forma, a visão que o homem tem de *Público* e de *Privado*.

Não são unívocas as ideias sobre esta diferenciação. Porém, pensamos que João Pissarra Esteves toca, de forma particular, o pensamento grego que serviu de matriz à materialização destes conceitos na modernidade: “o *Público* como esfera da política por excelência (governo da Cidade) e domínio da liberdade, não só diferenciado mas verdadeiramente oposto ao *Privado*, sendo este definido como o domínio da casa (oikos), onde o indivíduo suspendia a sua condição de cidadão para se assumir simplesmente como Senhor (no exercício das leis da dominação e da violência - sobre escravos, mulheres e crianças -, as leis inerentes ao reino da necessidade e aos processos biológicos da vida e da morte)” (Esteves: s/d, 2).

A chamada família burguesa – tratada de forma extensiva por Habermas – dá novos sentidos entre o *Público* e o *Privado* na modernidade: “a sua estrutura, baseada numa drástica limitação do número de elementos constituintes (família restrita) e num claro centramento da autoridade (“chefe de família”), forneceu as condições que permitiram a rápida suplantação dos anteriores modelos familiares (família rural alargada e família genealógica-aristocrática) e, ao mesmo tempo, uma resposta às novas necessidades sociais entretanto criadas” (*Idem*, 4).

Hannah Arendt, filósofa judia, trata do problema político – e particularmente da questão *Público-Privado* – na sua obra *A condição humana*. No capítulo acerca da questão pública realça “a oposição entre a esfera daquilo que é comum (*koinon*) aos cidadãos - a *esfera pública* da política

- e a aquilo que lhes é próprio (*idion*) ou do domínio da casa (*oikos*) – a *esfera privada*” (*Idem*, 1).

A antiguidade clássica é modelo inspirador do exercício político na modernidade. Aristóteles considera como *Pública* a esfera política, através do exercício da acção (*praxis*) e do discurso (*lexis*). Na Grécia, então, “os cidadãos livres e iguais da *esfera pública* da *polis* opõem-se às relações de dominação e de propriedade sobre os subordinados da *oikos*” (Antunes: s/d, 3). A *polis* era o espaço de libertação do *Privado*, onde os homens afirmam a sua individualidade discursiva, obtendo dos outros o reconhecimento *Público*.

Há, porém, uma diferença entre Grécia e Roma, na forma como concebem o *Espaço Público*. Para os gregos, a *polis* é o espaço de afirmação política, onde se adquire a liberdade e a igualdade dos cidadãos. Os romanos, ao contrário, consideram a sociedade como um espaço de domínio de poder do império sobre os cidadãos e restantes súbditos.

O *Espaço Público* era, pois, o espaço de libertação ou de reconhecimento da liberdade do homem. Nele se exercia a “cidadania” pela argumentação discursiva (*lexis*) fundamento do *ethos* que conduz a uma relação (*praxis*) humana. É neste sentido que se consideram as mudanças na *esfera pública*. O “homem burguês” e a transformação do *Espaço Público* traz consigo a emergência do *Espaço Privado*. O que até então era considerado como pertencente à *esfera do privado* é agora discutido na praça pública: não é já o discurso e a tomada da palavra que dá liberdade ao homem. O direito à vida privada legitima a liberdade pessoal de autodeterminação. Assim, a ascensão da vida privada como um direito individual vem a público como centro do debate na modernidade. Não há razões exteriores ao próprio homem que o possam limitar na sua consciência privada, na sua vida íntima, mas é o próprio homem que vai tomando as rédeas dos seus próprios direitos.

Consideremos, agora, as diferenças entre Estado de direito e Sociedade Civil, tantas vezes mal-interpretadas, ou, até mesmo, confundidas. É imprescindível perceber o pluralismo social que tem obrigado os Estados a encontrar novas formas de legislar o *bem comum*, exigindo, conseqüentemente, novas filosofias políticas do *Espaço Público*. Tal conceito não visa unificar o pluralismo existente na *polis*, mas, pelo contrário, servir a sociedade, garantindo-lhe diversidade na sua identidade.

Podemos dizer que ‘Sociedade Civil’ e Estado nem sempre têm a mesma trajetória: “a primeira nasceu da ciência política grega” – mesmo que “sociedade civil seja uma tradução de *societas civilis* utilizada pela primeira vez por Cícero – que “traduz *koinonia politikè* expressão empregue por Aristóteles em *Ética a Nicómaco* e nas políticas comuns como sinónimo de *polis*” (Colas: 1996, 168).

Olhando para a realidade multicultural, exige-se que o Estado aprofunde a legislação que procure respeitar os direitos individuais e colectivos. Porém, deixado ao livre pensamento, não assegura o bem comum, nem se pauta segundo a verdade, mas segundo a frágil opinião das minorias ou do argumento opinativo das maiorias: “a antiga força produtora do bem comum dá lugar à nova força legislativa e interpretada pela vontade popular” (*Idem*, 194).

Hoje, os Estados não se deparam, apenas, com o problema dos diferentes nacionalismos existentes no seu interior ou das diferentes sensibilidades étnicas. O Ocidente exige que os Estados possam legislar segundo o pluralismo real que se manifesta nas diferentes nacionalidades e grupos étnicos, religiosos e culturais. É isso que chamamos multiculturalismo social. É isso que caracteriza as sociedades ocidentais modernas a que o Estado tem de socorrer.

A Europa, com as guerras religiosas no século XVI, sob a ameaça de estilhaçamento do tecido social, sente a necessidade de manter a sua coesão social. Assim, como veremos no segundo

capítulo, a religião deixa de ser a “lente” que interpreta a realidade comum. Desta forma, podemos, para já, referir que “‘*Público*’ significa aberto à consideração de qualquer pessoa, enquanto que ‘*Privado*’ significa uma região da vida ligada e definida pela família e pelos amigos” (Sennet: 1978, 17). Richard Sennet defende, ainda, que o homem moderno pode ser definido como cosmopolita, quer dizer, aqui, “*Público* significa uma vida que acontece fora da vida da família e dos amigos próximos” (*Idem*, 18). Trigg reconhece, também, que “a ideia de uma *esfera pública* está intimamente ligada com a ideia de racionalidade” (Trigg: 2007, 17) e Innerarity julga que, na modernidade, o pensamento liberal “demarcou o *Espaço Público* do Poder Estatal em relação ao *Espaço Privado* do mercado e da Sociedade Civil” (Habermas: 2010, 29).

Há, aqui, duas ideias que devem ser relevadas para compreendermos as diferenças nas concepções políticas do *Espaço Privado*. A primeira está relacionada com a questão da família como opção individual, mas que nem sempre esteve sob esse mesmo domínio – tendo sido, em alguns tempos, parte da opção comunitária. A segunda, não podemos esquecer, encontra-se na relação económica entre os indivíduos e que se encontra muito presente no século XIX como forma de afirmação individual e colectiva.

Numa escola de análise materialista do desenvolvimento da civilização encontram-se Karl Marx e Friedrich Engels. O materialismo histórico procura os fundamentos da realidade na matéria, ou seja, esta é a causa primeira das coisas. No entanto, este tipo de interpretação atribui a fatores económicos a causa dos acontecimentos históricos. Innerarity, como referimos, constata, pelo menos, que existe uma relação de *Privado* com o mercado – atribuindo à economia um valor *privado*. Ora, é precisamente isto que Engels propõe, na interpretação histórica da origem da família (e que é considerada como *Espaço Privado*). Ele próprio considera que a progressão da

família se deve a fatores económicos: “ao selvagismo corresponde o matrimónio por grupos; à barbárie o matrimónio sindiásmico; à civilização, a monogamia com os seus complementos: o adultério e a prostituição” (Engels: 2008, 153).

Engels faz uma explicação económica da evolução da família ao longo da história e está profundamente convencido de que à medida que a economia vai dominando o homem este passará a ser monogâmico. Segundo o filósofo, “a monogamia nasceu da concentração de grandes riquezas nas mesmas mãos e o desejo de transmitir essas riquezas pela herança aos filhos deste homem, excluindo aos de qualquer outro” (*Idem*, 154). Evidentemente que esta perspectiva evolucionista da história a partir de uma visão economicista só poderá ter como conclusão a monogamia, não condicionada por um código ético, mas por egoísmo individualista.

Assim, conclui Engels, “quando a propriedade individual se sobrepôs à propriedade coletiva, quando os interesses da transmissão hereditária fizeram nascer a preponderância do direito paterno e da monogamia, o matrimónio começou a depender inteiramente de considerações económicas” (*Idem*, 159). Encontram-se, então, aqui presentes as duas ideias da economia e da família como pertencentes ao espaço individual e, portanto, *Privado*. Para Engels, a história demonstra que a “evolução” humana se dá numa dependência diretamente correlacionada com a economia. À medida que se privatiza a economia e se coloca nas mãos de indivíduos a propriedade coletiva, dá-se um encerramento do *Espaço Público* e, conseqüente, delimitação do *Público* ao *Privado*. Por conseguinte, aparece, segundo Engels, o Estado para preservar o interesse capitalista dos privados e não para o todo ‘*Público*’.

É neste contexto de batalha do poder do Estado e da Sociedade ou o poder do *Público* e do *Privado* que nos importa aqui trazer dois filósofos: Hannah Arendt e Thomas Hobbes. “Para Arendt, a confusão entre social e o político decorre da moderna concepção, que encara a política

como um espaço de regulação da *esfera privada*” (Antunes: s/d, 4). Isto lembra o problema da relação entre Estado e Sociedade ou Política e Cidadania. No pensamento de Hannah Arendt, a Política não é tanto o garante do *Espaço Público*, mas tornou-se o regulador da *esfera privada*. É como se a Política se apropriasse do Estado a fim de regular a *esfera do privado* da Sociedade em vez de ser a própria Sociedade a ver-se espelhada no Estado como serviço público.

Acrescendo a esta confusão entre social e político apontado por Hannah Arendt, há também o problema levantado por Thomas Hobbes a quem “se deve a consagração, a nível de doutrina, da separação Público-Privado, na forma de dicotomia essenciais, como Razão-Opinião e Público-Moral” (Esteves: s/d, 2).

É neste contexto que se relega para a *esfera privada* o que possa ser considerado como *opinião*, como dicotómico de razão. O grande problema está na arrogância da razão que não aceita quaisquer razões externas a si mesmas. O próprio fechamento da razão em si mesma leva o *Público* a divorciar-se do próprio *Privado*, da Sociedade, pois a cultura e os valores culturais têm outros fundamentos que ultrapassam os próprios valores racionais. Assim, o poder político cria um conceito de *Público* que pode muitas vezes ir contra o próprio social, relegando as suas razões para o domínio do *Privado* e até para o domínio do insignificante.

Compreendemos, então, o capítulo dois deste trabalho, porque esta confusão das razões *Públicas* e *Privadas* tem levado a uma revolta social e aos próprios fundamentalismos religiosos ou nacionalistas. A imposição da ideia política pública, transformada em ideologia, relega, muitas vezes, sentimentos, identidades ou relações, para a *esfera privada*. Aqui a Política age como dominadora das razões públicas mais do que representante dos Cidadãos, da Sociedade, do Privado.

2.2. Características do *Espaço Público* moderno

O espaço (*topos*) a que nos reportamos encontra-se subordinado a uma razão (*logos*). Não se trata, como já referimos, de um espaço físico, mas de um conceito simbólico-linguístico. Porém, não é autoevidente a formulação racional do *Espaço Público*. A sua construção é fruto de um diálogo profundo que parte do *logos* secular. Se outrora o *logos* de apoio às relações entre os homens e destes com o mundo era organizado por verdades perenes que têm na Religião o seu principal fundamento, encontramos-nos, hoje, diante de uma racionalidade que não aceita nada como definitivo e que coloca tudo em questão.

É necessário encontrar-se o lugar do sujeito (o Eu individual e coletivo) no mundo: a sua relação com o mundo e o sentido último que tem da vida. Para se definir o lugar do homem no mundo devemos debruçar-nos sobre os princípios que estão na base da construção do *topos*. Por conseguinte, antes de encontrar o que se entende por *lugar* público é necessário procurar as razões que lhe estão associadas.

Deparamo-nos, desde já, com um problema de princípio: a verdade e o fundamento do *logos* sobre o *espaço*, objeto do nosso estudo, pode ser captado apenas simbolicamente ou haverá alguma forma objetiva de o captar?

Para podermos, para já, responder a esta questão, precisamos de perceber as características do pensamento moderno que condicionam a visão que o homem tem do mundo. A rejeição da metafísica e de discursos apriorísticos fazem com que se considerem apenas os dados físicos como os que realmente importam no diálogo sobre a realidade. Porém, sabemos que toda a realidade se recebe simbolicamente, isto é, que só através da linguagem se pode chegar ao

conhecimento da realidade. Aliás, o próprio discurso sobre a realidade física supõe um conjunto de códigos simbólicos convencionados que dizem a coisa do objeto do conhecimento. Por conseguinte, a captação do real é um exercício subjetivo. Assim, percebemos que não há uma relação objetiva sobre o *lugar* público que nos sirva de base para o início de um diálogo.

Entendemos, pois, que o pensamento moderno tem várias características que condicionam o *logos* cultural e a capacidade de diálogo. Não pretendemos ser exaustivos, mas procuramos selecionar os principais “valores” da modernidade que consideramos do maior interesse para o levantamento dos problemas com que nos deparamos na definição do *Espaço Público* moderno.

Lembre-mos que, no passado, havia uma unidade entre a visão religiosa e a visão secular do mundo. A “emancipação” do secular em relação ao religioso (secularização) fez com que aparecesse um primeiro problema filosófico: o homem tem de construir novos discursos (*logos*) sobre o real. É, por isso, necessário que se encontrem novas “razões” que sirvam de base ao entendimento entre os homens. Existem, contudo, para alguns, várias características consideradas como a base de uma construção simbólica da realidade a partir de um discurso secular. Para outros, porém, são a barreira para um diálogo capaz de procurar o bem comum.

O fim da cristandade, ou do ideal de uma sociedade assente em crenças cristãs – religiosas – é assinalada por sociólogos e filósofos do século XX como o início de um período pós-religioso, assente numa razão emancipada de toda a verdade particular ou crença religiosa. Assim, se coloca a razão (*logos* secular, laico, neutro e autónomo) como o fundamento do *Espaço Público* e das razões ou verdades públicas, relegando a religião para o *Espaço Privado*. Considerado assim o domínio do *privado* no plano de um *logos privado*, da crença ou, mesmo, de verdades privadas – consideradas como insuficientes para regular o que é *Público*.

Como justamente adverte Gianni Vattimo, “O fim da cristandade pode bem descrever a modernidade pós-cristã, quer dizer o fim de um mundo, uma sociedade dominada pela tradição do Evangelho, tomado como princípio unificante das leis, das instituições sociais e políticas, e de toda a vida coletiva” (Vattimo: 2003, 48). Acontece, então, a separação entre o absoluto do racionalismo e da autoridade (verdade) religiosa. Existe, assim, um aparente divórcio entre fé e razão que relega a fé para um *logos* que preside a um *topos privado* e a razão positivista como base e fundamento do mesmo *logos*. Por conseguinte, é inevitável, para os modernos, considerar a fé como privada e a razão como pública. O divórcio entre as duas só poderá relegar para a esfera (*topos*) do *privado* o *logos* (verdade, crença) baseada numa verdade revelada.

Um primeiro fator para a procura de um *logos* secular tem na história a sua causa. O cisma do ocidente perpetrado por Martinho Lutero, no século XVI, foi determinante em todo o processo. A libertação dos Império Austro-húngaro em relação a Roma dá lugar a uma guerra de religiões e impede uma visão unitária do mundo. A religião já não é um fator de unidade, mas de diversidade. Inicia-se um mundo plural na sua forma de ver o mundo. Porém, a religião ainda continua a ser a base dessas visões plurais. Só mais tarde, com o período iluminista, se procura um processo de secularização da razão.

A exploração do mundo físico (*seculum*) é outro dos fatores que deu origem a uma emancipação do pensamento em relação ao conhecimento revelado – a religião. Dá-se um desprendimento de uma visão mitológico-metafísica e a consequente forma positivista de conhecimento. Assim, há uma nova relação do homem com o espaço e o tempo e com o conceito de *Público* e de *Privado*: a “reestruturação do código de conhecimento secular teve um efeito radical sobre a vida pública” (Sennet: 1998, 32). Neste sentido, o processo de secularização ou, melhor, de secularismo

libertou o material da sua ligação espiritual, tornando-se autónoma e, portanto, objeto de outros significados não dependentes do sagrado.

O processo de secularização rejeita visões mágicas do mundo e procura explicações segundo a natureza e suas leis. Assim, a secularização é acompanhada de um outro processo – a dessacralização. Sennet pensa que a diferença entre Natural e Cultural é a base entre os conceitos públicos e privados: “a oposição peculiar da natureza contra a cultura começou a tomar forma no século XVIII”; “a geografia da cidade capital servia aos seus cidadãos como um modo de pensar acerca da natureza e da cultura, identificando o natural com o *Privado* e a cultura com o *Público*” (*Idem*, 116).

Começa, pois, a tornar-se evidente que a *esfera do privado* assenta, segundo Sennet, em razões da natureza e a *esfera do público* em razões culturais. Quer isto dizer que a cultura, exterior à vida privada, e do domínio de todos é a “produção” aleatória de motivações (i)racionais que terão como base uma relação social segundo a lei (*logos*) não dependente da natureza, mas da argumentação humana. É, pois, também aqui que se dá a dessacralização das ideias ou verdades nas relações sociais e se procura uma autonomia de pensamento que busque a boa vida, assente nos direitos de felicidade. A este processo o Ocidente vai chamar secularização, relegando para a *esfera do privado* toda a crença enquanto a *esfera pública* deifica o *logos* primordial que procura a lei segundo razão universal.

“O *Público* era uma criação humana; o *Privado* era a condição humana” (*Idem*, 127). Este ponto levantado por Sennet é muito importante para o pensamento contemporâneo, porque há, realmente, uma separação entre *Público* e *Privado*, entre criação e condição. No pensamento

metafísico encontramos uma busca de coincidência entre a condição humana e a criação humana, pois a cultura dever-se-ia submeter à condição humana.

A busca da verdade sobre o homem leva-o a encontrar os universais, uma metafísica do homem, supra-existent, e que condicionavam o pensamento humano, a criação humana. Assim, o homem limitava-se a obedecer à sua condição, tornando *Público* – universal – o que pertenceria no pensamento moderno ao domínio do *Privado*. Desta forma, limitando o pensamento à condição humana, a criação fica totalmente agrilhoadada, permitindo-se, apenas, ao pensamento buscar e obedecer aos universais que a condição humana lhe impõe.

A época moderna vem libertar-se deste pensamento metafísico que limita a criação humana. A cultura não se encontra mais dependente da metafísica, mas de um consenso ou, se quisermos, no dizer de Sennet, da criação humana. Os valores culturais não estão limitados às razões ou às verdades, ao *logos*, mas ao consenso, à criação do que, o *Público*, delibera como sendo lei para o todo.

Desta forma, há que introduzir uma nova ordem para compreender a racionalidade a que o *Espaço Público* votou a religião. Frequentemente ‘fé’ e ‘razão’ são, na modernidade, consideradas como contrárias. A única racionalidade absoluta seria a campo da ciência, vista “como súpula da racionalidade, enquanto que a religião é vista como um evento *privado*, que pode só levar à divisão e irracionalidade se tomada para ser introduzida na vida pública” (Trigg: 2007, 4). Antes de relegar para a *esfera do privado* qualquer crença particular, a *esfera pública* deveria ser o espaço para a discussão racional tão necessária em culturas onde existem grandes desencontros – princípio e valor básico de qualquer regime democrático.

A verdade na modernidade é uma construção e a suposta base de um *Espaço Público* moderno e democrático. Porém, levanta-se-nos aqui um novo problema: “a ideia de que algumas formas da razão são inapropriadas para a democracia que tem de ser baseada em razões naturais elas mesmas” (Sennet: 1998, 41). Ora, as razões naturais, relacionam-se com os chamados valores seculares, base de uma razão capaz de regular o *Espaço Público*, prescindindo de toda e qualquer razão considerada particular – como é o caso das religiões.

Jürgen Habermas aceita que algumas justificações públicas de convicções religiosas possam ser consideradas, embora sugira que “quando se passa para o plano legislativo num plano parlamentar, só sejam aceites razões seculares, colocadas em linguagem acessível a todos” (Habermas: 2005, 14). Tal significa que, tomando em consideração as razões religiosas, o *logos* do *Espaço Público* é considerado aquele secular moderno de cuja racionalidade nos debruçaremos.

A questão mais complexa que se coloca, ao debruçarmo-nos sobre o *logos* secular, está em encontrar elementos universais e comuns para um diálogo, diante duma sociedade multicultural e plural, secularizada e dessacralizada. Dado a incapacidade de se encontrarem razões universais e comuns, torna-se cada vez mais crescente, como veremos, o individualismo e o narcisismo.

Importa referir, para já, as duas características que nos incapacitam de chegar a qualquer conclusão segura. O pensamento moderno é aparentemente contraditório. Dizíamos que é preciso encontrar novas razões para reler a realidade. Contudo, para a modernidade nada é seguro, não há afirmações, não há verdades, não há dogmas e conseqüentemente não há bases para uma ética fundamental – tudo será fruto de uma construção linguística. Até o próprio mundo é construção

da linguagem. Aqui percebemos a grande desconstrução dos filósofos modernos que desconstruíram a visão religiosa do mundo e que tem o seu cume em Nietzsche – o niilismo.

“O niilismo que está presente na cultura contemporânea tem as suas raízes no séc. XVIII, mas o próprio Santo Agostinho tinha falado nos niilistas como os que não acreditavam em Deus. Mas não é disso que estamos a tratar, isto é, não se trata de um niilismo face ao absoluto de Deus, mas face a todo e qualquer absoluto, “em que tudo o que é – os entes, as coisas, o mundo e em particular os valores e os princípios – é negado e reduzido a nada” (Abbagnano: 2007, 829).

Nietzsche foi o principal teorizador do niilismo. Segundo ele, niilismo é a teoria em que “os valores supremos se desvalorizam (VIII, 11,12), o “processo histórico durante o qual os supremos valores tradicionais – Deus, a verdade, o bem – perdem o valor e perecem” (Abbagnano: 2007, 831).

Há, no entanto, no seu pensamento o “niilismo incompleto, no qual os antigos valores são destruídos, mas os novos que os substituem vão ocupar o seu lugar” (*Ibidem*) e o “niilismo completo, no qual, como os antigos valores, também é destruído o lugar que eles ocupam, ou seja, o mundo verdadeiro, ideal, supra-sensível” (*Idem*, 832).

Assim, o niilismo incompleto tem ainda uma crença em si mesmo, porque “para derrubar o mundo dos valores ainda é preciso crer em algo, em um ideal, tem-se ainda uma “necessidade de verdade” (*Idem*, 831). Já o niilismo completo “possibilita a nova posição de valores baseada no reconhecimento da vontade de poder como caracter fundamental de tudo o que é” (*Idem*, 832).

Aqui, o conhecimento não se deixa limitar pela realidade ou pelo preconceito, mas parte da vontade de poder. O homem, pela sua vontade de poder, torna o seu pensamento autónomo. “O niilismo é a expressão de um profundo mal-estar da cultura contemporânea, que no plano histórico-social é acompanhado pelos processos de secularização e de racionalização, ou seja, de desencanto e estilhaçamento da nossa imagem do mundo, e sobre o plano filosófico provocou a disseminação do relativismo e do ceticismo em relação às visões do mundo e aos valores últimos” (*Idem*, 833).

Charles Taylor considera que a *esfera pública* decorre da “secularidade radical”. Posta a secularização do *Espaço Público* e a sua conseqüente dessacralização, abre-se ao pluralismo como um novo conceito na vida social pública, até então pouco considerado nos processos de socialização. O pensamento único, quebrado de forma definitiva e massiva no século XVIII, dá lugar ao pensamento plural com várias racionalidades (*logoi*), que reduzem a verdade única ao ridículo e a reduzem ao nada (*niilismo*). Não queremos dizer que o pluralismo não seja um valor, porém “isto pode significar a mera existência de crenças umas ao lado das outras, mas também pode significar que todas as crenças têm de ser aceites igualmente, e nenhuma tem o direito de advogar privilégio” (Trigg: 2007, 1). Assim, “o pluralismo pode rapidamente degenerar em relativismo, a visão das ‘verdades’ só são verdade para aqueles que acreditam nelas” (*Ibidem*). Por conseguinte, a ordem de razão do relativismo significa que não há verdade, mas só aquilo em que acreditamos como tal, reduzindo o natural, ou a condição, no dizer de Sennet, ao cultural dialogicamente legitimado.

Este encruzilhar de conceitos que caracterizam o *Espaço Público* contemporâneo, abre uma perspectiva totalmente nova na compreensão que o homem tem de si mesmo e do mundo. O

homem e o mundo já não escutam o Ser, já não lhe perguntam quem Ele é. O homem reinventa-se a si mesmo por um processo, aos valores que o regem. Tal reinvenção de si e da cultura, coloca o Eu no centro do pensamento.

Dá-se uma queda gradual do pensamento metafísico e emerge o narcisismo cultural que dá o Ser ao real. É o Eu que dá a existência ao real, fazendo-o coincidir com o ideal. O Eu é a única medida da realidade, transportando para os valores as realidades subjetivas e adequadas ao seu pensamento, rejeitando tudo o que está fora dele como fonte de conhecimento. Quanto muito, podemos dizer que este Eu pode ser um coletivo, que se transforme num Nós. Será o Nós que dialogicamente busca razões e o seu lugar no *Espaço Público*.

Tomando a urbanização como característica das mudanças do *Espaço Público*, Richard Sennet refere que “é provável que existam tantas cidades quantas maneiras diferentes de conceber o que é uma cidade” (Sennet: 1998, 54). Através da cidade, Sennet afirma que não existe um conceito unívoco de *Espaço Público*. O *homo urbans* é por excelência o *homo cosmopolitans*, ou seja, é característica da urbanidade o conceito de cosmopolita que experimenta vários registos num único espaço. Cosmopolita é, pois, aquele que sabe viver num lugar (*topos*) mosaico (*topoi*). O cosmopolita é aquele que vive num xadrez de ideias, notícias, verdades, crenças, modas. Porém, ao transpor a racionalidade (*logos*) expressa em leis públicas para um determinado *topos* dá-se um problema de opção racional que deve ser tomada segundo o fundamento universal e não apenas segundo um fundamento particular e eclético. Não se trata apenas de uma questão de forma, mas de configuração, como veremos mais adiante.

Narciso, esse personagem mítico grego, que se volta sobre si próprio sem olhar o outro, é, talvez, a imagem mais eloquente do homem moderno que centra a sua experiência e existência no seu

próprio eu, íntimo, *Privado*. Tal relação do *Privado* condiciona os valores inerentes ao *Espaço Público* moderno. Podemos dizer que a modernidade é atravessada por *características narcisistas ou intimistas*, segundo Richard Sennet, comparando-as a uma patologia da *esfera do privado* que se reflete no *Espaço Público*. Este autor chega mesmo a referir que a patologia que Freud teve de tratar – erotismo e repressão – não se reflete agora na modernidade. Porém, a patologia do homem atual tem angústias dos dramas do Eu que se impõe a tudo.

A significação do *Espaço Público* para o homem moderno avança segundo os desejos privados e individuais de cada homem e, segundo o autor, “a vida pública transformou-se numa questão de obrigação formal”, de tal forma que “a maioria dos cidadãos mantém as suas relações com o Estado dentro de um espírito de resignada aceitação. Porém, esta debilidade pública tem um alcance muito mais amplo do que os assuntos políticos” (Sennet:1998, 4).

Dá-se, atualmente, segundo Sennet, a emergência de um conceito proveniente da psicologia e, concretamente, da psicanálise: intimidade. O mundo exterior e *Público* tornou-se impessoal, e parece velho e vazio. Por isso, se volta o homem moderno sobre si mesmo num ato soteriológico por excelência. “Muitas pessoas estão comprometidas como nunca com as suas histórias de vida singulares e emoções particulares; e este interesse demonstrou-se ser mais do que uma libertação, uma trapalhice” (*Idem*, 6).

Tal visão narcisista do *Espaço Público e Privado* induz-se por um esvaziamento de sentido da própria noção de *Público*. Basta olhar, por exemplo, para a organização da arquitetura das próprias cidades e na relação social entre os indivíduos. Sennet defende que existe uma “vida pessoal desequilibrada e uma vida pública vazia que se formaram ao longo de vários anos” (*Idem*, 17), cuja mudança se efetuou depois da II Guerra Mundial, “resultados de uma mudança

que começou com a decadência do antigo regime e com a formação de uma cultura capitalista, nova, secular e urbana” (*Ibidem*).

Se Richard Sennet considera que se foi desenvolvendo uma relação íntima narcisista, expressa na *esfera privada* e, conseqüentemente, na *esfera pública*, lembra ainda o conceito de sociedade (*gesellschaft*) diverso do conceito de comunidade: “A sociedade íntima está organizada em volta de princípios (...) como o narcisismo e (...) *gemeinschaft*” (*Idem*, 274).

“O narcisismo é a busca da gratificação do eu que ao mesmo tempo impede que esta gratificação ocorra” e “tal narcisismo pode ser estimulado pelos desenvolvimentos culturais e pode variar na sua expressão de século para século, de modo que em algumas circunstâncias possa parecer aborrecido, noutras patético e noutra uma angústia partilhada” (*Ibidem*).

Innerarity vai mais longe e considera que “os espaços sociais, informes e difusos, cada vez menos governáveis pelos Estados, unificados pelos meios de comunicação e percorridos por um processo de globalização que ainda não articula institucionalmente, são muito vulneráveis às convocações sentimentais” (Innerarity: 2010, 39). Decorrente do intimismo e do narcisismo da *esfera privada* que procura, cada vez mais, invadir a *esfera pública*, o *Público* é afetado pela Sociedade, afetado pela cultura das sensações e das emoções que tudo espetaculariza e dramatiza. A experiência pessoal e privada é afetada pela carga dramática e emocional que, como vimos, só é possível pela presença massiva dos meios de comunicação social.

Há, no entanto, que retirar destas características algumas conseqüências na construção do mesmo *Espaço Público*. Habermas entende o *Espaço Público* como o *topos* ideal de troca dialógica e

racional na busca de um *logos* comum. Como vimos, a decadência da cultura ocidental espectaculariza e dramatiza, procurando as emoções, para transmitir opiniões, crenças e verdades. No entanto, a Política vive dos dois aspetos. Se por um lado procura uma racionalidade comum, por outro lado, vê-se confrontada com uma cultura pública incapaz de se aperceber dos acontecimentos e de ter sentido crítico. Assim, a Política transforma-se em espetáculo, em drama, em entretenimento e marginaliza a discussão harmónica e *agórica*.

A relação do secular e das razões seculares, que nada aceita como definitivo, influencia também a relação do homem com a própria Religião. O elemento autoridade é substituído pelo elemento dialógico, onde as razões consideradas partes, não da verdade apriorística, mas de um consenso. Isto tem-se tornado válido para a relação do homem não só com o poder secular, mas também com o poder religioso. Este niilismo e relativismo, o intimismo e sentimentalismo invadem as relações de *esfera privada* e da *esfera pública*, mas também, como veremos no próximo capítulo, a relação do homem com a própria Religião. As razões da Religião nem sempre são consideradas pelos próprios crentes, havendo assim uma separação entre crença e prática.

II – Religião e Religiões no Espaço Plural

1. A fuga do fenómeno religioso do *espaço público*

A *esfera pública* moderna toca não apenas a questão Política no sentido estrito, mas alagar-se ao Social, ao Estado, à comunicação e a muitos outros campos que tecem a trama da realização humana. A Religião é também ela um fenómeno histórico concreto e dialético, que ultrapassa o mero discursivo-narrativo, quer dizer, é um fenómeno inserido na história em diálogo com o homem individual e coletivamente inserido na sociedade. É do domínio existencial que não pede autorização para se realizar. É um fenómeno Social por excelência.

Importa neste ponto salientar duas realidades: por um lado, como é que se dá a “saída da religião” da *esfera pública* e, por outro, onde é que se encontra viva a religião depois desta “saída”. Porque, como veremos, o fenómeno religioso permanece vivo, mesmo que vaticinada a sua morte por Nietzsche nos alvares do séc. XX.

Como é que se chegou a este momento de um divórcio quase completo entre a religião e a cultura, entre a fé e a moral? Que transformações sociais e culturais ocorreram nos últimos séculos que nos ajudam a compreender a situação em que se encontra a relação da Religião com o *Espaço Público* moderno?

Antes de mais, há que referir que houve, ao longo dos séculos, uma real transformação da *esfera pública* que levou o homem à estruturação moderna da sociedade e que tem a ver com a forma como o homem se relaciona com a religião ou, pelo menos, com o sagrado. Ninguém estudou

melhor a transformação da *esfera pública* moderna e o *desencantamento do mundo*, que levaram à criação do *Espaço Público* moderno, do que Jürgen Habermas e Max Weber.

Depois, veremos como este *desencantamento do mundo* não significa ao mesmo tempo uma expulsão do religioso da sociedade. Veremos também como o século XX testemunhou a ascensão e sacralização das ideologias que prometiam a “cura” de todos os males sociais que existem no homem, mas que no fundo se tornaram nos maiores sistemas “religiosos” de governo e controlo social.

1.1. Desencantamento do Mundo

Neste primeiro ponto, debrucemo-nos sobre a evolução da relação entre sagrado e profano e como o homem se tem “libertado” dos grilhões do sagrado como forma interpretativa da sua história e da sua própria identidade.

Jürgen Habermas identifica quatro períodos da organização da esfera social e económica e que importa aqui relevar: as sociedades arcaicas, as sociedades primitivas, as sociedades tradicionais e, por fim, as sociedades modernas. Ele aponta que a forma de lidar com o fenómeno religioso nas sociedades arcaicas, primitivas ou tradicionais é muito diferente da forma como as sociedades modernas se desenvolvem. Como refere Mardones, “Nas sociedades arcaicas a esfera do sagrado ocuparia praticamente todo o espaço social”, isto é, o sagrado era exclusivo na narrativa social, enquanto que “nas sociedades primitivas, a força normativa procede do sagrado” (Mardones: 1998, 191). As sociedades tradicionais não se libertando da religião vêm emergir o

poder Estatal organizado, enquanto que as sociedades modernas são caracterizadas por um sistema económico diferenciado.

“Habermas situa a religião no proto começo social, onde não há separação entre os âmbitos sagrado e profano” e “a religião se confunde com o mundo da vida” (*Idem*, 198). Esta conceção do fenómeno religioso como uma realidade arcaica, incompatível com a estruturação moderna das sociedades, leva-nos a procurar, de forma mais sistemática, o lugar da religião na Teoria da Ação Comunicativa habermasiana.

Mardones analisa a forma como Habermas posiciona a Religião dentro da Teoria da Ação Comunicativa. Na realidade, não há propriamente uma Teoria da Religião habermasiana, principalmente num primeiro Habermas. No entanto, num segundo momento do seu pensamento, o autor assume um potencial sistemático da religião.

Como constata Mardones, “Um fenómeno sociocultural tão potente e omnipresente como o religioso não podia passar totalmente despercebido para Habermas” (*Idem*, 10) para quem “o poder semântico da religião deu lugar hoje à ética discursiva” e a sua tese fundamental assenta na ideia de que a religião, de facto, teve grande relevância em tempos idos, porém, “neste momento de pluralismo cultural e de visões do mundo – de “desencantamento cosmovisional” – o seu potencial foi esvaziado” (*Ibidem*) dando, assim, lugar à ética discursiva.

Para Habermas, a religião é superada por uma ética universal com uma moral pretensiosamente universalista e, desta forma, a filosofia torna-se herdeira das próprias ideias fundamentais da religião. “A religião é, portanto, substituída muitas vezes eficazmente, por diversas visões científicas, ideológicas e modos concretos de integrar as ameaças à existência humana” (*Idem*,

33). Quanto muito o filósofo reconhece à religião o seu poder de gerar sentido, ou seja, apresenta-se como um sistema interpretativo da existência que oferece sentido e estabilidade ao mundo.

O próprio sentido da existência humana gerado pela religião pode-se encontrar agora em certas cosmovisões que lançam o homem para uma meta-narrativa de si próprio e do meio que o envolve. Porém, há, na opinião de Habermas, que reter, de certa forma, o sentido de consolo, pois há no homem um desejo de redenção que deve ser tido em conta. Ele considera que a redenção, outrora realizada na religião, tomou agora lugar na própria filosofia crítica. Por conseguinte, a religião “representa uma visão do mundo e da realidade cujo potencial normativo é hoje assumido na ética universal de formato comunicativo” (*Idem*, 36).

Desta forma, está agora nas mãos da filosofia crítica – como herdeira da religião – a continuidade das tarefas reconciliadoras e libertadoras da religião. Dada a sua pretensão universalista, a própria filosofia crítica não pode fazer promessas que não possa cumprir, mas procurar realizar no homem não só a sua capacidade comunicativa e argumentativa, mas também dialógica, do sentido da existência. Isto porque é impossível para Habermas passar por cima do fenómeno religioso, ao menos, como fenómeno social, e à religião passar por cima da estruturação social ocidental moderna como processo evolutivo de racionalização.

Daqui podemos inferir que há uma progressiva separação entre o sagrado e o profano, entre a Religião e o Estado. O Estado torna-se, assim, o sucedâneo da Religião no governo e na organização social. O Estado ocupa-se agora da tarefa do homem no coletivo, expulsando todo o *logos* de razões sagradas como argumento primordial. Este *logos*, esta razão, está assente na linguagem secular de uma ética discursiva e dialógica.

À medida que se dá uma separação entre o sagrado e o profano, a religião vê-se confrontada com o desafio de adaptar a sua linguagem, assente nos dogmas revelados, à linguagem secular e democrática assente nos dogmas racionalistas que ocupam o debate na *esfera pública* moderna.

Há como que uma inversão na sacralidade da linguagem. A modernidade criou uma linguagem que se apoia na sacralidade dos valores seculares. No fundo, há um dogma secular que tem os seus raciocínios e linguagens que são hoje *con-sagrados*. Em certa medida, o discurso e o governo seculares ocuparam o lugar que outrora era ocupado pela religião. As suas linguagens estão assentes num conjunto de crenças modernas dogmaticamente formadas e assentes em teorias científicas ou pseudocientíficas que de certa forma substituíram o discurso religioso e criaram uma nova cultura.

Importa, também, debruçarmo-nos um pouco sobre um dos mais importantes teóricos sociais para o pensamento contemporâneo da sociologia e da filosofia – Max Weber – em quem se apoia Jürgen Habermas ao relacionar o processo de secularização com a ideia de *desencantamento do mundo*. Tendo entrado no pensamento e na linguagem filosófica moderna, assumida como código da modernidade, o conceito de *desencantamento do mundo* considera-se como um “processo de intelectualização e racionalização do mundo”, “acompanhado pela renúncia aos aspetos mágico-religiosos e metafísico-sagrados da vida” (Abbagnano: 2007, 284).

Este desencantamento do mundo, segundo Weber, e a racionalização do pensamento moderno desembocam naturalmente, numa mudança de estruturas da consciência. Este fenómeno, que assume particular força na modernidade, faz parte de um processo que já tem as suas raízes mais profundas no judaísmo primitivo, quando o Deus dos hebreus se revela como único, excluindo todo e qualquer deus além de si mesmo. Também com o surgimento dos profetas há uma

exorcização dos ídolos, expulsando todo o pensamento mágico, próprio da idolatria, para fazer depender o pensamento e toda a ação, a lei e a praxis, de um só princípio – Deus.

Mas o movimento de *desencantamento do mundo* dá-se, depois, com o cristianismo na renúncia a todo o culto e a assunção do *logos* que é Cristo. O próprio evangelho de São João elabora um hino ao *logos*, no seu prólogo (cf. Jo 1, 1-18). O *logos*, a palavra, a razão é o princípio e o fim de todas as coisas, pelo qual tudo foi criado e sem o qual nada foi feito. O próprio cristianismo surge num meio helénico onde o pensamento filosófico se encontrava em crescente expansão e herda dele as categorias que darão, depois, o suporte para a própria teologia e para o diálogo com o mundo secular.

O protestantismo traz consigo outro modo de pensar e rejeita um dos alicerces mais firmes da Igreja até ao momento: os sacramentos. Apenas o batismo é aceite pela maioria das Igrejas da Reforma e há uma ascensão do poder da Palavra, quer nestas Igrejas, quer na Igreja Católica. Contudo, o século que se sucede é marcado pelas afirmações teológicas da Reforma – *sola Fide*, *sola Gratia*, *sola Scriptura* – e da Contrarreforma com o Concílio de Trento. É neste contexto, e depois de longos séculos de pensamento cristão único, que surgem as guerras religiosas e, mais tarde, a assunção da Razão como modelo das regulações sociais.

O racionalismo busca, então, uma certeza segura por meio da razão e, neste contexto, surgem filósofos como René Descartes e Baruch Spinoza e, depois na modernidade, Immanuel Kant e Georg W. Friedrich Hegel. Daqui se reforça, pois, o método científico para adquirir o conhecimento seguro e verdadeiro, de forma particular, com Descartes.

Acontece uma mudança de paradigma do sentido do homem e da vida humana. A religião perde a sua força, como geradora de sentido, e o homem começa a encontrar na ciência a explicação do princípio e origem de fenômenos naturais, outrora relacionados com a religião. Este *desencantamento do mundo* leva, em última análise, à morte de Deus com Nietzsche, porque agora tudo tem a sua explicação fora da religião e da linguagem religiosa. O homem conseguiria chegar à explicação de todos os fenômenos pela verificação do conhecimento científico. No dizer de Mardones, “Habermas defenderá a tese – se não quisermos permanecer na obscuridade – de que a mediação linguística é a que explica como as energias da solidariedade social ligadas ao simbolismo religioso se podem ramificar e comunicar como autoridade moral, tanto para as instituições, como para as pessoas” (Mardones: 1998, 57).

Esta linha levada a cabo por Habermas não é única. “O pensamento débil do neo-pragmatismo de Rorty e da hermenêutica de Vattimo herda a tarefa de uma desconstrução da metafísica: a *Verwindung* levada a cabo pelo pensamento débil aspira a uma continuação distorcida da tradição metafísica, retomada nas suas pegadas, semelhante a uma doença que foi ultrapassada e que toda a vida permanece presente ao longo da convalescença” (Zabala: 2006, 17).

No fundo, para estes autores, há uma recusa completa do valor da metafísica que deu lugar ao “valor universal de uma afirmação que se constrói, construindo um consenso no diálogo, não pretendendo deter um direito ao consenso porque se possui uma verdade absoluta” (*Idem*, 24). É a redução da verdade apriorística a um consenso harmonizado de vontades. Assim, “o pensamento pós-metafísico aponta principalmente para uma ontologia do enfraquecimento que reduza o peso das estruturas objetivas e a violência dos dogmatismos” (*Ibidem*).

Esta cultura pós-metafísica ou cultura de diálogo, tem em si uma natureza niilista e cética proveniente da desconstrução como sistema. Zabala refere, também, que “o homem pós-moderno aprendeu a viver sem ansias no mundo relativo das meias verdades” onde, “graças à secularização, o homem liberta-se da hierarquia da criação e de todo o limite, quer cosmológico, tal como o prevê a visão grega do mundo, quer teológico, tal como o prevê a da igreja” (*Idem*, 29). A partir de agora,

“A hermenêutica torna-se, deste modo, a própria enunciação da existência histórica na época do fim da metafísica, pois afirma que a tese de que «não existem factos, mas só interpretações» é também, em si mesma, uma interpretação” e, assim, “o pragmatismo e a hermenêutica tornam-se filosofia capaz de ir além do *logos* metafísico em direção a uma cultura do diálogo já não animado pela procura da verdade” (*Idem*, 37).

O surgimento da cultura pós-metafísica, ou, se quisermos, pós-moderna, eleva a condição linguística e dialógica como valor fundamental e cultural. A verdade deixa de ser uma realidade pré-existente para ser um facto construído linguística e dialogicamente. O *logos* primordial da modernidade deixou de ser a verdade em si, para passar a ser a verdade para mim. Cai, assim, a verdade como valor absoluto para dar lugar à subjetividade.

A interpretação do mundo está em função do homem a partir do seu próprio pensamento e não tanto a partir de qualquer realidade externa a ele. Dá-se uma purificação da relação do homem com o mundo que lhe permite construir múltiplos diálogos sobre o mesmo. Assim, o homem já não está limitado por Deus ou por qualquer realidade metafísica, mas liberta o seu pensamento

de quaisquer realidades externas. Não há, pois, nada fora do homem que limite a sua ordem de pensamento. A verdade será construída pela cultura do diálogo.

Neste contexto, pois, a religião e o *logos* religioso passam para um plano secundário, o que faz com que o próprio discurso religioso procure razões seculares, como veremos, para entrar em diálogo com o pensamento pós-metafísico. Ao homem religioso são vetados os argumentos metafísicos devendo procurar adaptar o seu discurso à linguagem e aos argumentos da cultura contemporânea.

1.2. A política como religião

O *desencantamento do mundo* que referimos no ponto anterior exige do próprio homem uma nova forma de organização social. O futuro do homem não assenta nas realidades pré-existentes, pois o homem assume-se como protagonista de si mesmo. O homem surge, até, como protagonista, não só do seu futuro, como também da própria verdade. Por isso, a Política surge como forma de realização espiritual do próprio homem.

Hoje podemos observar que houve uma revolução na relação da Política, dos políticos e do Estado, com a Sociedade. Podemos, também, observar essa mesma revolução na relação entre o indivíduo na Sociedade e na Religião. O paradigma democrático e secular está a invadir todas as esferas do humano. O poder não está mais num grupo heterogéneo da Política ou da Religião, mas na Sociedade e, de forma particular, no indivíduo.

“São cada vez mais as pessoas envolvidas em grupos, associações e organizações de voluntariado, que o poder político não só não deve ignorar ou pretender

absorver, mas antes estimular e com elas colaborar, pois a sociedade civil é, ultimamente, o fórum onde as atitudes e as responsabilidades democráticas têm de ser cultivadas” (Pinto: 2010, 144).

A política que aparece ao serviço da *polis*, isto é, da sociedade, tem os seus discursos de redenção e de realização humana que prometem um sentido ao humano. Porém, Rui Costa Pinto refere que a queda do Muro de Berlim, em 1989, marca definitivamente “um progressivo definhar da política das grandes visões e ideologias” (*Idem*, 142). O desfalecimento ideológico, aliado ao mediático trivial, torna a política “presa da pior das utopias: a do presente eternizado, a do *status quo* reificado e congelado *in aeternum*” (*Ibidem*).

Tendo a política assumido o lugar de governo da *esfera pública*, relegando a religião para a esfera da consciência individual, tal não significou, como atrás referimos, o fim da religião. Tão-pouco significou o fim do sistema religioso como forma de governo social.

A *saída da religião*, no dizer de Marcel Gauchet (cf. Gauchet: 2005, 14), leva o homem a buscar o sentido noutras realidades coletivas. As grandes narrativas políticas do séc. XIX, que criaram uma doutrina redentora do homem, fizeram acreditar que teria chegado o fim da repressão das elites sobre o proletariado. Há como que uma narrativa soteriológica concreta, com os “demónios” devidamente identificados, com um sistema e um ritual que vêm como força salvadora em cuja escatologia se realiza o Estado como “o” pai de todos, bondoso e providente. Aliena-se totalmente a propriedade privada em função do coletivo.

A perspetiva de que a Política poderia substituir a Religião por meio de uma filosofia crítica – como refere Habermas – e de uma ética assente na razão universalista está longe de ser

alcançada. Isto porque, “a esta apatia política – ausência de *pathos* – acresce a amoralidade”, porque “muitos políticos deixaram de viver para a política e começaram a viver da política” (*Idem*, 142).

Talvez nenhum outro século pôde presenciar a crescente ascensão de ideologias de forma tão vincada como o século XX. Do marxismo comunitarista às ideologias fascistas e burguesas, o século XX gerou duas guerras mundiais onde se tocaram os extremos, levantou muros entre as nações e viveu uma guerra fria entre os opostos. Não era apenas uma guerra entre países, mas uma tensão ideológica que nos faz trazer à memória as guerras religiosas, onde a promessa na defesa de uma causa era acompanhada de uma promessa – a vida boa – a eternidade.

George Steiner, num conjunto de conferências proferidas em 1974, desenvolve uma ideia de religião fora da própria religião, mas que tem na sociedade também a sua força principal. Ele dá conta do colapso da religião tradicional nas sociedades originais que é substituída por uma realidade comum a todas as religiões a que ele chama “mitologia”. Trata-se de uma realidade emersa num totalitarismo doutrinário que “desenvolve a sua própria linguagem, o seu próprio idioma característico, o seu próprio conjunto de imagens emblemáticas, insígnias, metáforas, cenários dramáticos” (Steiner: 2003, 14).

Steiner aponta que, desde o século XIX, se tem vindo a construir no Ocidente uma “teologia substituta” e não apenas uma mitologia que queira preencher o vazio deixado pela queda da religião cristã. São, na sua opinião, “sistemas de crença e argumento que poderão ser selvaticamente anti-religiosos, postular um mundo sem Deus e negar uma vida depois da morte, mas cujas estruturas, aspirações e exigências feitas ao crente são profundamente religiosas na estratégia e nos efeitos” (*Idem*, 15). Não há dúvida de que George Steiner se refere ao marxismo,

como doutrina substitutiva das “mitologias” tradicionais. O sentido coletivo do homem, mais uma vez, mostra que é profundamente religioso, ritual, doutrinário e espiritual. Ele procura o sentido da vida, a redenção do mal, a paz futura.

No fundo, há uma separação entre o Estado e a Religião tradicional, e, concomitantemente uma separação entre a Política e a Religião. Porém, a fuga do fenómeno religioso veste outras roupagens, isto é, outras linguagens para se apresentar com narrativas redentoras da queda humana, narrativas libertadoras do homem. O marxismo tornou-se ele mesmo uma narrativa religiosa e totalizante do homem. E não apenas Marx funda o pensamento do século XX na sua relação com o religioso. Também Freud e Lévi-Strauss são, no entender de Steiner, sucedâneos das narrativas religiosas ou mito-lógicas.

“O marxismo possui vocabulário próprio. O marxismo possui emblemas e gestos simbólicos, como qualquer fé religiosa transcendente. Diz ao crente: “Quero uma total entrega da tua parte. Quero que me confies totalmente a tua consciência e a tua pessoa”. Em troca disso, como qualquer grande teologia, oferece-nos uma explicação completa do papel do homem na realidade biológica e social. Acima de tudo, oferece-nos um contrato de esperança messiânica no futuro” (*Idem*, 21).

Socialmente, o marxismo narra uma história convincente e apropria-se dos indivíduos, levando-os a acreditar num discurso e numa narrativa inventada, carregada de promessas libertadoras. Nunca como aqui a religião e a política andaram tão juntas. A política faz uma promessa libertadora comunitarista, onde o coletivo chegará como um “povo” que caminha para a igualdade – que teve o seu início na Revolução Francesa – para a libertação de si próprio e das

estruturas sociais injustas. No fundo, já não se espera o novo Éden, o paraíso, porque este será cultivado na terra através do sistema político.

Quando Steiner profere estas conferências, compiladas no livro *Nostalgia do Absoluto*, em 1974, ainda faltam quinze anos para a queda da maior narrativa mito-lógica ocidental – o comunismo. Porém, apareciam já sinais dessa mesma queda a que o autor faz referência. O homem, a quem o marxismo prometeu a libertação, vê-se agora refém de um sistema ideológico que o torna incapaz de se libertar. O proletariado deixa de ser explorado pela propriedade privada, pela burguesia, para passar a ser escravizado pelo Estado que tudo controla, tudo vê.

A par deste sistema, aparece o pensamento pseudocientífico e mitológico de Freud e “cada vez mais, vamos concluindo que os modelos e conceitos freudianos constituem imagens, enredos ou metáforas apaixonantes, que se baseiam, não em qualquer conjunto de factos externos e cientificamente demonstráveis, mas sim no génio individual do seu fundador e em circunstância locais” (*Idem*, 25). Assim, “Freud desenvolveu uma mitologia profundamente comovente da criação e extinção humanas que permitia tornar compreensíveis, dramatizando-as, as conclusões a que chegara quanto à natureza humana” (*Idem*, 27).

Esta narrativa pseudocientífica que o freudianismo faz do homem e da natureza humana, assenta na leitura ou, se quisermos, na releitura que Freud faz do mito. Édipo é um dos muitos exemplos das releituras que o próprio faz da humanidade. As narrativas clássicas e os mitos que chegaram até ao presente, são para Freud o princípio do “livro sagrado” que o ajuda a elaborar as suas teorias de compreensão do próprio homem. Ele como que se revê na narrativa epopeica da vida de Moisés, em que se apresenta como o libertador de um povo. No fundo, tal como Marx aparece como o libertador do homem em relação à autoridade, Freud promete libertar o homem da figura

com maior autoridade que temos dentro de nós – o pai. “A psicanálise freudiana estava determinada a retirar da psique humana as ilusões infantis – é esse o termo usado por Freud – da religião” procurando “banir as sombras arcaicas da irracionalidade, a fé no sobrenatural” (*Idem*, 35-36).

Há, entretanto, um outro autor que George Steiner junta a este dois e que se enquadra nas narrativas mito-lógicas da leitura da realidade humana. Trata-se de Claude Lévi-Strauss, para quem “os mitos são, muito simplesmente, os instrumentos da sobrevivência do homem como uma espécie pensante e social”, pois, “é através dos mitos que o homem compreende o mundo, que o experimenta de modo coerente, que consegue enfrentar a sua presença irremediavelmente contraditória, dividida e estranha” (*Idem*, 39).

O antropólogo realça de forma particular – tal como Habermas – a capacidade que o homem tem de «codificar» por meio da linguagem a realidade e sublinha o poder que os mitos têm na interpretação coerente dessa mesma realidade. O mito será, assim, os óculos que ajudam o homem a ler a realidade e a situar-se nela. Trata-se de um código que medeia a realidade exterior do ser pensante intrínseco ao ser humano. No fundo, o que está no debate interno da “doutrina” de Lévi-Strauss é algo que se tem levantado hoje de forma ainda mais premente: a dualidade Natureza-Cultura e que, em última análise, se relaciona com a dualidade *Privado-Público*.

Há, no entender deste antropólogo, uma leitura da realidade que divorcia o homem da sua natureza primitiva e essa separação é uma separação cultural. Tal divórcio que foi feito entre o homem e a sua natureza teria provocado no homem um mal-estar na alma humana (uma espécie de pecado original). A evolução humana está assim assente na direção da Cultura, deixando a Natureza. A figura mitológica de Prometeu que rouba o fogo para dar aos homens o poder de se

aquecerem, de cozinhar, de transformar a noite em dia, é, no seu pensamento, o início da relação cultural do homem que não se deixa prender pela sua Natureza, antes a manipula à sua medida.

Há no homem, como que, uma nostalgia da natureza primitiva, uma espécie de Éden perdido. Segundo Lévi-Strauss, o homem distancia-se desse paraíso, desse jardim, onde em tempos viveu em harmonia e transforma-o pela Cultura. No fundo, para Steiner, a cultura contemporânea vai beber às fontes narrativas mito-lógicas de Marx, Freud e Lévi-Strauss, dando ao homem uma grelha de leitura do real, uma forma de se encontrar e de se situar frente aos outros e a frente a si próprio.

Acontece que tais leituras falharam nas promessas de libertação. Steiner garante que o “nosso clima psicológico e social é o mais infetado pela superstição e pela irracionalidade desde o declínio da Idade Média e, talvez até desde a altura da crise do mundo helénico” (*Idem*, 56). Sobre esta emergência do religioso ou, se quisermos, do mitológico no mundo contemporâneo nos debruçaremos no próximo ponto. Porém, convém dar conta que, mesmo depois de todo o crescimento do pensamento científico e racional impulsionado pelo iluminismo radical, vemos como o religioso é, de facto, um fenómeno social, porque é inerente à estrutura de representação que o próprio homem faz de si mesmo.

2. A religião como fenómeno social

2.1. Relação Sociedade e Religião

O *Espaço Público* contemporâneo está, realmente, muito ligado à realidade social pela sua base democrática, mas governado pela realidade política. O fenómeno religioso é também, ele mesmo, um fenómeno social, como realidade que é vivida e encontrada num determinado espaço social.

Pensamos que metodologicamente é útil servirmo-nos das ciências sociais que têm medido a relação da religião com o mundo e com os crentes. As ferramentas utilizadas pelas ciências sociais para aferir a religiosidade de um povo ou a influência da secularização na prática e nas crenças religiosas ajudam-nos, também, a entrar no estudo da religião enquanto fenómeno social. Acreditamos que a partir da realidade religiosa, iluminada pelos estudos sociais, poderemos também melhor encontrar o seu lugar no *Espaço Público*.

Vários estudos procuram indicadores na sociedade não apenas para medir a relevância social de uma religião do ponto de vista numérico, mas também relacionar esses indicadores entre si para medir a religiosidade e, portanto, as crenças, as práticas e as atitudes de um povo ou religião num determinado espaço social. No fundo, mede-se a influência política dos valores religiosos na *praxis* de um povo e o seu distanciamento quanto aos valores culturais modernos.

Servimo-nos de um estudo de José Pereira Coutinho, investigador do Centro de Investigação em Ciências Sociais e Humanas – *Númena*, sobre a religiosidade na Europa. O estudo, publicado na revista *Sociologia, Problemas e Práticas*, em 2016, faz um levantamento das principais variáveis correlacionáveis da religião que nos importa trazer para este nosso trabalho. Mais do que

podermos perceber a relevância das religiões do ponto de vista numérico num determinado espaço, importa trazer também o impacto de fatores sociais sobre a vivência da religiosidade na Europa: a modernização, o impacto comunista, a identidade nacional, o pluralismo religioso e a liberdade religiosa.

Segundo Pereira Coutinho, “as religiões Europeias têm o seu próprio território ou área de influência: Noroeste é dominado pelo Protestantismo, Sudoeste pelo Catolicismo, e a Este pela Ortodoxia, porém o Islão também tem uma influência significativa no Sudeste” (Coutinho: 2016, 165). Mas não basta ver a religião dominante nos diferentes espaços europeus. É necessário perceber que a influência ‘política’, que cada uma das religiões exerce sobre cada um dos indivíduos e sobre cada um dos espaços, é também ela própria variável.

“O Islão tem um controlo muito maior na vida das pessoas do que as religiões Cristãs. A estreita regulamentação da religião no domínio secular restringe os comportamentos e atitudes dos muçulmanos. Nos países muçulmanos, as práticas da homossexualidade, eutanásia, aborto e sexo casual são condenadas pela doutrina Islâmica. No Catolicismo, o controlo não é tão estrito como no Islão, mas a autoridade eclesiástica ainda se faz sentir, especialmente nos contextos sociais onde o Catolicismo reforça a identidade nacional. O controlo social é mais baixo na Ortodoxia, onde existe uma aplicação e interpretação da lei canónica mais baixa: o clero tem uma certa dose de liberdade para lidar com problemáticas controversas como o aborto” (*Idem*, 166).

Este parágrafo é para nós de especial importância e, antes de percebermos os fatores externos à religião, que determinam o poder da mesma sobre os indivíduos, convém que nos debruçemos

sobre os fatos apresentados no estudo. Os dados ajudam-nos a perceber os níveis de poder que uma religião exerce sobre uma sociedade e que uma sociedade exerce sobre uma religião. Podemos ver, para já, que nem todas as religiões exercem o mesmo poder social. O Islão exerce maior controlo sobre os fiéis e dentro do Cristianismo as diferentes igrejas exercem diferentemente o seu poder sobre o fenómeno social.

A influência que uma determinada religião exerce sobre o fator social, não depende apenas de si mesma, mas, como veremos, depende também dos fatores circunstanciais e históricos da mesma. O Catolicismo, na Polónia, onde historicamente a sociedade se ancorou como fator identitário nacional de resistência ao comunismo, exerce maior poder social do que num país também ele sob influência comunista, mas cuja identidade nacional não se valeu da religião. Portanto, o poder que uma religião exerce sobre a realidade social depende das suas doutrinas e práticas, mas depende de muitos outros fatores que lhe são externos e que se entrecruzam nas identidades sociais e que determinam a multiculturalidade da sociedade.

O autor nota ainda um outro fator muito importante para o estudo da influência de uma religião sobre uma determinada sociedade. Ele analisa os níveis de desenvolvimento de uma sociedade e cruza-os com os níveis de religiosidade nessa mesma sociedade e chega a uma conclusão clara: “o que produz uma religiosidade maior ou menor é o desenvolvimento maior ou menor respetivamente” (*Idem*, 170), isto é, “maior modernização implica um declive religioso também maior (crenças, práticas e normas)” (*Idem*, 184).

Seguindo esta linha de raciocínio e cruzando os dados disponíveis, podemos perceber que “os países Muçulmanos têm valores mais altos no que diz respeito às crenças, seguido dos países Ortodoxos e Católicos. (...) Todos os países Protestantes têm números de crença mais baixos,

seguidos dos países Ortodoxos, países Católicos e só um país Muçulmano (Albânia)” (*Idem*, 179). Já quanto à prática religiosa, os países Católicos e Muçulmanos têm a prática mais elevada, seguido dos países Ortodoxos.

“Olhando para os principais resultados, duas premissas são assumidas: primeiro, 65% da variável na religiosidade é explicada pela variação dos cinco fatores; segundo, há fatores com impacto positivo e negativo na religiosidade. A primeira suposição mostra que 35% da variável da religiosidade é explicada por outros fatores, como a religião principal. No que diz respeito à segunda suposição, a identidade nacional é o único fator com possível impacto na religiosidade. No grupo de impacto negativo sobre a religiosidade, o Índice de Desenvolvimento Humano tem o maior valor, seguido pelo domínio comunista, pelo pluralismo religioso e pela liberdade religiosa” (*Idem*, 180).

Estes indicadores são de extrema importância. A pertença social a uma religião majoritária num determinado espaço pode ser aprofundada nas diferentes variáveis sociais e encontrar resultados diversos conforme a identidade nacional e histórica ou a própria religião. A questão do impacto positivo da identidade nacional na religiosidade de uma sociedade ajuda-as a teorizar um pouco a relação entre a secularidade do Estado e a religiosidade social. Polónia é apontada como o país onde o fenómeno religioso funcionou como fenómeno identitário nacional de resistência a um governo laico e ateu, mas que procurou defender a sua identidade cultural de defesa das suas fronteiras.

A irrelevância de determinado fenómeno religioso e até a hostilização do mesmo fenómeno por parte dos governos, não significa irrelevância social do mesmo. O facto de aparecer um governo

comunista, como aquele que se apresentou da parte da União Soviética, que pretende não apenas tornar irrelevante o fenómeno religioso, mas eliminá-lo, não significa o desaparecimento do mesmo. A resistência de um Estado ao fenómeno social, não significa a destruição do mesmo. No caso polaco, há uma identificação social com a religião mais do que com o Estado, servindo-se da mesma como resistência nacional.

Nas variáveis que se nos apresentam, não é apenas na Polónia que podemos observar uma desidentificação do social com o estatal durante o domínio soviético. Os dados apresentados no estudo trazem ao de cima ainda fatores que devemos ter em consideração. O caso turco não é único, mas é paradigmático. A Turquia assumiu a sua laicidade em 1937 com Kemal Atatürk e ainda hoje é considerado um Estado Laico. Porém, conforme pudemos perceber no estudo apresentado por Pereira Coutinho, a religiosidade também não se encontra apoiada nas políticas públicas, mas no fenómeno socialmente relevante que é a própria religião.

Em ambos os casos, o comunismo e o laicismo, são fatores de governação que excluem, de forma completa, uma influência do religioso na *esfera pública* política, mas isso não significa uma exclusão do mesmo fenómeno na esfera social. Maior laicidade estatal não significa menor religiosidade social. Em alguns casos deu-se um reforço da identidade nacional com a identidade religiosa.

Este estudo permite-nos ter em atenção duas coisas fundamentais: a primeira diz respeito à própria religião e à forma como ela se encontra estruturada; a segunda tem a ver com os fatores envolventes à própria religião. O impacto social das religiões depende muito de si mesma, mas também de múltiplos vetores sociais e políticos.

Quanto à forma como cada religião está estruturada, podemos dizer que religiões, como o Islão, que têm um corpo doutrinal definido e rígido tendem a ter maior relevância social e maior poder sobre a própria sociedade, do que religiões, como o Protestantismo, que têm uma liberdade muito maior na interpretação dos textos doutrinários ou na própria moral consequente.

Isto significa que, independentemente de qualquer pressão externa ou interna, a influência da religião na sociedade torna-se determinante na identidade de um povo. O próprio Estado, como agente regulador do fenómeno social, tem a sua ação limitada pela pressão social em que se encontra a vivência religiosa. Legislar contra a realidade religiosa significaria legislar contra a realidade social e legislar contra a realidade social, num regime democraticamente eleito, significa, seguramente, mudanças políticas constantes. Por isso, a ação da laicidade dos Estados é um fenómeno que se vai desenvolvendo no tempo. Não é um fenómeno teórico que se realiza de uma vez por todas.

O fenómeno Protestante histórico tem razões muito mais políticas do que religiosas. A divisão da igreja Católica no século XVI foi potenciada pela vontade que alguns monarcas tinham de se distanciarem da sua dependência política em relação à Igreja de Roma. Lutero aparece como um messias que liberta os Estados da sua dependência político-religiosa. De certa maneira, ele vê as suas ideias usadas para fins que ele próprio não tinha colocado até então.

Não se trata apenas de uma questão doutrinária ou de religião. Também não foi o poder político que determinou tal separação. Houve um conjunto de variáveis sociais e políticas que se apresentaram favoráveis para o desenvolvimento deste processo de progressiva libertação dos impérios em relação à religião central – Roma. De certa forma, Lutero estaria votado ao

insucesso de tantos outros excomungados pela Igreja Católica, não fosse o desejo político de independência dos Estados.

No caso acima referido, podemos ver como há uma separação entre o político e o social, mas que nos vetores fundamentais é uma separação esperada e desejada por todos. Há, no entanto, um conjunto de teóricos da laicidade e das separações políticas dos Estados em relação às religiões que não tiveram o mesmo sucesso, principalmente por não terem tido em conta que a separação da Política em relação à Religião seria uma separação em relação à Sociedade.

O caso português foi, de certa forma, um caso de insucesso. Se por um lado há o desejo de uma separação entre a Igreja e o Estado, quando se deu a Primeira República, por outro lado, o Estado foi longe de mais, imiscuindo-se na cultura e nos hábitos sociais ligados à religião, tendo provocado nos indivíduos e nas coletividades uma insatisfação geral. Assim, a própria República conheceu o revés da medalha: legislando contra o fenómeno social mais relevante da sociedade portuguesa viu a sua ação limitada a dezasseis anos, dando lugar a uma Ditadura Militar, primeiro, e, depois, a uma Ditadura Nacional, desembocando no Estado Novo, que governou quatro décadas.

É importante que o governo da *coisa pública* seja isento no seu relacionamento com as realidades sociais existentes, de forma particular as religiões. Porém, a *coisa pública* não se pode tornar um sistema de rejeição das realidades sociais. Será necessária uma política de integração multicultural mais do que uma política de rejeição das religiões. A religião é, de facto, um fenómeno socialmente relevante e que exige uma política dialógica própria.

A religião, no entanto, não tem apenas o desafio de se tornar visível e relevante diante das entidades políticas. Como fenómeno social, as religiões precisam de lidar também com a transformação que foi ocorrendo ao longo dos séculos e que transformou a própria relação do indivíduo com o social. Assim, há dois movimentos importantes neste processo: por um lado, a política não pode ignorar o papel relevante das religiões na construção da identidade social e cultural; por outro lado, as religiões não podem também ignorar as transformações ocorridas nas relações do indivíduo com o *Espaço Público*.

Importa debruçarmo-nos ainda sobre o ponto atrás referido por Pereira Coutinho: os níveis de religiosidade são inversamente proporcionais aos níveis de modernização. Conforme vimos, quanto maior são os níveis de modernização ou níveis de desenvolvimento, menor é a religiosidade da mesma sociedade.

A modernização acarreta consigo uma relação muito particular do indivíduo consigo próprio e com o social. Hegel é, também, o primeiro filósofo moderno que rompe o passado, criando um mundo novo que busca a racionalidade, o *logos*, não já na tradição do passado, mas na subjetividade do pensamento, associado à Reforma Protestante, ao Iluminismo e à Revolução Francesa. Dá-se o desenvolvimento do conceito de autonomia – lei própria – que busca as suas razões independentes das razões exteriores. De certa forma, inicia-se o declínio da metafísica, como referimos no ponto anterior, deixando de se pensar no Ser em Si mesmo para se pensar o ser em relação – o Espírito no Mundo.

Pereira Coutinho refere que “para Hegel, os homens caminhariam sucessivamente para o estado perfeito do Espírito ou Ideia Absoluta, revelado por Deus, onde ficariam totalmente auto-conscientes e livres, reconhecendo que o mundo objetivo seria produto do espírito humano”

(Coutinho: 2018, 150). Já para Marx, herdeiro intelectual de Hegel, “a consciência de classe, produto da relação comum com os meios de produção, moveria a história em direção ao comunismo (...) que seria um fim utópico no qual conflitos, exploração e alienação deixariam de existir, podendo os indivíduos explorar todos os seus talentos” (*Ibidem*).

A esta via milenarista, aparece uma outra via: a racionalista que se realiza no capitalismo. Descartes (1596-1650) e Leibniz (1646-1716) marcam o pensamento moderno ligado ao Iluminismo para quem o mundo deveria assentar no racionalismo e no progresso científico e tecnológico. Esse processo de racionalização deu lugar à progressiva burocratização dos Estados que “transforma a autoridade tradicional baseada na tradição, em costumes e em relações pessoais, para a autoridade racional e legal, baseada na razão e na lei, em regras, em conhecimento e em relações impessoais” (*Idem*, 152).

A este processo, Pereira Coutinho chama de Primeira Modernização que vai ser paulatinamente aprofundada numa Segunda Modernização: “pela focalização no indivíduo em detrimento do primado da razão” (*Idem*, 154). Se a razão e o primado da mesma aparecem na Primeira Modernização como o valor absoluto, o indivíduo aparece, na Segunda Modernização, como o sujeito principal do desenvolvimento.

“O iluminismo, cerne da primeira modernização, rompe-se, quando se constatam vários males. Que o progresso, em vez de libertar o homem, conduziu-o a regimes de brutalidade e escravidão, de maldade mais requintada e de armamento mais sofisticado do que no passado. Que a tecnologia, em vez de aliviar o indivíduo, prendeu-o às fábricas e às máquinas, durante longas e extenuantes horas de trabalho. Que a ciência não se rege sempre pela busca ‘pura’ da verdade, mas que

se encontra também condicionada por programas políticos e jogos de poder”
(*Ibidem*).

O século XX, marcado pelos vários totalitarismos e por duas guerras mundiais, é o marco principal no desencanto pelo progresso e pela técnica. É importante perceber que ao longo dos séculos XVIII e XIX há um encanto do homem pela técnica, pela ciência e pela autonomia de pensamento desligado de toda a tradição, mas que se veio a derrubar no século XX.

“A libertação dos riscos imediatos permite a preocupação por questões com ameaças mais diferidas, passando-se do foco de valores materialistas, ligados à segurança física e económica, para valores pós-materialistas, associados à livre expressão individual e a preocupações políticas e ambientais. Neste sentido, as tradições religiosas diminuem de peso, dando lugar a formas flexíveis, individualizáveis, assentes na auto-expressão, na busca de sentido” (*Idem*, 155).

Há, então, vários fatores levantados por Pereira Coutinho e que nos importam aqui relevar para podermos compreender a transformação do indivíduo com a religião. Ele pergunta: “Qual o impacto da nossa modernidade na religiosidade?”. E responde, também: “o relativismo sucede da crítica à razão e do refúgio subsequente no indivíduo. (...) Ao relativizar-se, as instituições religiosas fragilizam-se, sobrando a religiosidade individual, o contato pessoal com o divino. O desenvolvimento económico, associado à maior prosperidade e escolarização, multiplicou a autonomia individual. A perda dos laços comunitários, a passagem para as sociedades centradas na racionalidade, desencantou o mundo e tornou obsoleto o festejo comunitário, parecendo retirar pertinência às celebrações comunitárias” (*Idem*, 157).

O próprio autor reconhece, no conhecimento assente em diferentes filósofos e sociólogos, que “a recuperação da unidade, do sentido, da comunidade faz-se pela religião, como refere Lipovetsky, a busca do porto seguro consegue-se no fundamentalismo, para Baumann, ou a intemporalidade da religião associada à memória ou tradição tornam-na necessária para Bell” (*Ibidem*).

De facto, podemos dizer que a religião é um fenómeno social independente do fator político. Porém, o poder religioso não depende da religião enquanto instituição, pois coexiste no espaço social com múltiplos outros fatores que não podemos deixar de fora. Olhar para o poder social da religião sem perceber que este depende dos múltiplos fatores internos e externos à própria religião é simplificar o fenómeno religioso na sua realização humana e social.

A religião exerce, então, o seu poder na realidade social não obstante os múltiplos fatores e apesar dos mesmos. Não obstante esses fatores, porque a vivência do religioso é também variável conforme a religião, mas, também, conforme fatores externos à mesma.

Não há, porém, dúvida de que a religião, qualquer que seja, exerce no social e no indivíduo um poder que a realidade política tem inevitavelmente de ter em conta, independentemente da sua maior ou menor influência nas práticas sociais. As razões religiosas são, deste ponto de vista, razões também elas a ter em conta pelo poder que exerce sobre os indivíduos que vivem num determinado espaço social.

2.2. Relação Política e Religião: secularização

Postas as questões fundamentais da religião como fenómeno social, importa perceber de que forma se articulam as relações entre esta trilogia: Política, Religião, Sociedade. A Sociedade é a base comum da Religião e da Política. Ela é o palco onde se move a Religião e a Política. Sendo que a Política é a que governa diretamente o Estado, a modernidade cedo se quis emancipar da Religião procedendo à sua separação, exercendo, assim, a sua ação sobre o social.

Este movimento de separação entre Igreja e Estado, no caso dos países cristãos, ou Religião-Estado, no caso dos outros países, foi fundamental para que acontecesse uma autonomia governativa dos Estados em relação a outras racionalidades (*logoi*) que estivessem fora da racionalidade secularista ou, se quisermos, da racionalidade pública – multicultural, secular, religiosamente neutra, abrangente. Porém, a separação Religião-Estado não aconteceu de forma igual em todo o mundo e, mesmo professando a laicidade do Estado, nem todas as nações alcançaram uma secularidade pura.

Se por um lado o Estado se tornou laico e neutro em relação à Religião, reproduzindo uma mentalidade secularista, por outro as Sociedades não acompanharam essa separação da mesma forma. O mesmo é dizer: o Estado é Laico, mas a Sociedade não o é. Assim, se o Estado ignorar o fenómeno religioso, excluindo-o de uma relação, mesmo que seja mínima, está a ignorar um fenómeno social relevante, podendo mesmo incorrer numa gestão da *coisa pública* que vá contra a realidade social. É aqui que aparece o fenómeno de secularização, não tanto como fenómeno de autonomia da *coisa pública* face a outros poderes que lhe sejam estranhos, mas como ideologia.

A ideologia secularista em vez de ser neutral face à religião toma uma posição que lhe é contrária. Desta forma, os governos tomam uma posição não apenas ideológica face à religião, mas excluem um fenómeno socialmente relevante, manipulando, muitas vezes, a cosmovisão religiosa e, desta forma, legislando contra a própria sociedade.

Acreditamos que a própria ideologia secularista tem levado ao crescimento dos fenómenos fundamentalistas por parte das religiões em todas as partes do globo. O fundamentalismo religioso não é apenas um fenómeno religioso inerente à própria Religião, mas um fenómeno reativo ao crescimento das ideologias secularistas. Sobre este assunto nos debruçamos melhor no próximo capítulo.

Importa, assim, perceber, um pouco, como se desenvolvem essas ideologias secularistas a partir das várias teorias da secularização já estudadas por inúmeros filósofos e sociólogos e perceber, também, de que forma se articulam as relações do Estado e da Religião entre si e com a própria Sociedade e de que forma tem evoluído essa relação.

A quebra de relações e de unidade entre a Religião e o Estado na Europa põe fim a uma tradição milenar ocidental que remonta ao período romano. Depois de Constantino, onde se “concede aos cristãos e a todos os outros a liberdade de seguirem a religião em que cada um crê” (Clemente: 2016, 103), existe um processo que se encaminha em direção à cristianização do Império. O historiador Manuel Clemente refere que “a política religiosa de Constantino deu azo ao desenvolvimento duma teologia do Império cristão, que perdura muito tempo, não faltando raízes bíblicas, em tudo quanto se escrevera sobre os reis ungidos do antigo Israel” (*Idem*, 105).

Manuel Clemente refere que quer o Império Cristão de Eusébio de Cesareia, no séc. IV, quer o Quinto Império de António Vieira, no séc. XVIII, têm todos o mesmo objetivo: “o império torna-se instrumento da Providência, querido por Deus para unificar todos os povos sob a mesma autoridade, trazer a paz e facilitar desse modo a circulação e a liberdade de pregação dos que difundiriam a mensagem evangélica” (*Idem*, 106).

Como refere este historiador, a teologia do Império Cristão foi a base para, no Ocidente, se realizar a união entre o Cristianismo e o Estado. Porém, como percebemos no capítulo anterior, esta união entre Religião e Estado não é exclusiva do Cristianismo. Aqui referimos o exemplo do Cristianismo, porque foi também ele o facilitador para a primeira separação entre a Religião e o Estado, porque hoje, no mundo do Islão, existe ainda esta mesma ligação entre Religião e Estado de maneira muito intensa e que garante a paz social através de uma diversidade social muito diminuta.

O processo de secularização tem ocorrido através de um processo de racionalização, mas que implicou muitos outros fatores desenvolvidos na modernidade. Longe de terminar os debates e os estudos sobre o fenómeno, existem duas correntes principais: “de um lado, a ideia de uma perda da relevância social da religião preconizada pelos defensores das teorias da secularização (...) de outro lado, a conceção do regresso (do significado social) das religiões” (Moniz: 2019a, 371).

A teoria de diferenciação funcional que tem a sua paternidade em Émile Durkheim, “diz respeito ao processo pelo qual o Estado e a política reduzem os sistemas religiosos tradicionais a um subsistema social, entre outros, fazendo-os perder a sua proeminência e relevância em sociedades modernas funcionalmente diferenciadas” onde “com o crescimento da autonomia, especialização, competição e tensão entre as diferentes forças sociais, as autoridades religiosas

institucionalizadas perdem o controlo sobre determinadas funções sociais, tais como: a política, a economia, educação, família, saúde ou assistência social” (*Idem*, 373-374).

Nesta teoria, a sociedade autonomiza-se e, conseqüentemente, a Religião perde a sua relevância social. Assim, as religiões veem o seu significado religioso circunscrito e diminuído. Aqui aparece, pois, a questão de relegar para a *esfera do privado* as dimensões e as razões religiosas. Aqui a diversificação ou diferenciação cultural vai confinando as instituições religiosas à *esfera privada*. Isto não significa, no entanto, conforme faz notar Jorge Botelho Moniz, que, segundo os teóricos da diferenciação funcional, as crenças privadas não tenham impacto *Público*.

“Podemos dizer que a teoria da diferenciação funcional tem duas dimensões internas fundamentais: a separação Estado-religiões e a autonomização, especialização e competição” (*Idem*, 377). Este círculo revela o seguinte: com a separação entre o Estado e a Religião, esta fica ao mesmo nível de outros fenómenos sociais.

A teoria da diversidade cultural verifica que “o mundo contemporâneo tem-se tornado gradualmente mais heterogéneo cultural, religiosa e etnicamente, sendo marcado por uma diversidade inédita de cosmovisões que se multiplicam irrefreavelmente” (Moniz: 2019b, 79). Uma das formas de quantificação da diversidade é a concentração do mercado. Assim, dada a diversidade cultural e religiosa existente nas sociedades modernas, pode-se dizer que a vitalidade religiosa de uma sociedade depende do grau de diversidade existente na oferta religiosa e, ao mesmo tempo, da competição existente entre os diferentes fenómenos religiosos que agem num mesmo espaço.

Por conseguinte, esta teoria assevera que a diversidade cultural provoca uma reconfiguração do fenómeno religioso e não o seu declínio. Essa teoria tem uma realidade muito clara no espaço dos Estados Unidos. Aí a lei do mercado religioso encontra a sua realização máxima, onde existe uma concorrência quase perfeita e os indivíduos podem escolher e agrupar-se conforme as suas afinidades. Aqui a diversidade cultural e religiosa manifesta uma reconfiguração do religioso, mas não a sua diminuição.

É muito importante que se aprofundem estes dois conceitos dos teóricos da secularização, porque segundo o sociólogo José Casanova, “a teoria tradicional da secularização adequa-se, relativamente bem, à realidade europeia, mas não à norte-americana, enquanto a narrativa da vitalidade dos mercados religiosos (desregulados) é relativamente eficaz para explicar a realidade dos Estados Unidos da América, mas não a da Europa” (Casanova: 2001, 76)

Terão estas teorias verificação empírica na realidade social da Europa e dos Estados Unidos? Será verdade que a separação da Religião em relação ao Estado se traduz numa diferenciação maior ou menor no que diz respeito à religiosidade – conforme a proposição da diferenciação funcional? Poderemos dizer que quanto maior for a diversidade cultural de uma sociedade maior ou menor será a sua religiosidade?

Não é nossa intenção debruçarmo-nos sobre questões específicas das teorias da secularização, mas gostaríamos de nos servir de dois estudos levados a cabo pelo sociólogo José Botelho Moniz sobre a verificação empírica das teorias da diversidade cultural e da diferenciação funcional. Deste estudo pensamos ser possível perceber a trilogia Estado, Religião e Sociedade.

Sobre a questão da relação da separação entre a Religião e o Estado, o autor julga que, depois de analisar um conjunto de países europeus, não há suporte empírico para se dizer que quanto maior a diferenciação, menor a religiosidade. Quer dizer que a separação do Estado face à religião não é garantia de um decréscimo da religiosidade (cf. Moniz: 2019a, 393). Todos os países estudados têm essa separação da Religião e do Estado, mas a variável “religiosidade” não é a mesma em todas as sociedades. O que quer dizer que há fatores na vida social que devem ser tidos em consideração. Logo, segundo o autor, a teoria da secularização que aponta a separação entre a Religião e o Estado como contributo para uma menor religiosidade não tem verificação empírica nos casos estudados.

Também não encontra uma verificação empírica a correlação entre as dimensões da diferenciação funcional – autonomização, especialização e competição – e a variável “religiosidade”, ou seja, “quanto mais diferenciadas funcionalmente as sociedades, mais religiosas tendem a ser” (*Idem*, 394). Assim, confirmam-se “as proposições da diferenciação funcional que asseveram que, com a hipercomplexidade da modernização, os distintos sistemas sociais se autonomizam, especializam e aumentam a sua competitividade, de modo a que nenhum sistema social consegue dominar, como sucedia no passado” (*Idem*, 397).

Podemos, então, dizer que, nas sociedades modernas, a separação de poderes – Religião e Política – é um valor fundamental para a aplicação das políticas inclusivas da diversidade cultural. Tais políticas garantem a neutralidade do poder político face ao poder religioso, por um lado, e da não ingerência religiosa no domínio político, por outro. Tal neutralidade, garantida pela separação entre as Religiões e os Estados, tornou-se um valor universal para a modernidade que não se pode colocar em causa.

A neutralidade do Estado face à Religião, num determinado espaço social, não depende, também, dos níveis de diversidade cultural que aí existam. Mesmo nas sociedades onde haja uma religião “dominante”, onde não se verifiquem baixos níveis de diversidade religiosa, a neutralidade do Estado face às religiões é um valor culturalmente aceite por uma parte significativa dos Estados modernos. A neutralidade do Estado aparece como valor associado às sociedades modernas e começa a ser quase universalmente aceite.

O facto de se desenvolver, cada vez mais, a neutralidade do Estado face à religião como um valor que desemboca, necessariamente, na separação entre estas duas esferas – política e religiosa –, não significa que a sociedade deixe de ser religiosa ou que o fenómeno religioso deixe de exercer o seu domínio sobre a sociedade. Na realidade, as razões religiosas deixam de coincidir com as razões dos Estados, mas não deixam de coincidir com as razões das sociedades.

A religião passa, pois, por se unir ao fenómeno social, deixando de ter a visibilidade pública que lhe era dada. No fundo, as próprias razões religiosas da sua cosmovisão passam a ser relegadas para o plano das opções individuais e privadas e não espelhadas na esfera das políticas universais de um Estado.

Havendo uma efetiva separação entre a Religião e o Estado, o fenómeno religioso não deixa de ter importância pública, nem, como vimos nos estudos de Jorge Botelho Moniz, deixa de exercer a sua ação no âmbito social. O que se dá, isso sim, é uma reconfiguração dos poderes. O Estado e a Religião competem, entre si, por um domínio comum – a Sociedade – dado, os seus valores, serem muitas vezes opostos.

Não havendo uma relação entre a separação Religião – Estado e a própria religiosidade, vimos, também, que os fatores autonomização, especialização e competição começam a funcionar no seio de uma sociedade. Desta forma, o poder que uma religião exerce sobre o social depende exclusivamente da sua ação junto dos indivíduos na própria sociedade. Ela não mais tem a “proteção” de um sistema político único.

Esta tomada de consciência de que ao Estado não compete desenvolver ou apoiar o fenómeno religioso pode também levar a um divórcio das políticas públicas face à realidade social. É legítimo que o Estado faça espelhar nas suas políticas públicas a vida dos cidadãos, sem a querer manipular ou desprezar. Ao Estado não cabe promover religiões, mas servir a Sociedade, como veremos de seguida.

3. A multiculturalidade no *Espaço Público*

3.1. O multiculturalismo e os Estados

“A União Europeia possui uma dimensão religiosa, que, quer se concorde quer não, deve pelo menos ser reconhecida (...) e esta dimensão religiosa e espiritual tem de ser incluída, de forma ativa, no processo de integração europeia que se encontra, criativamente, a tomar forma, caso não se queira cavar um fosso ainda maior do que o já existente entre as Instituições da UE e os seus cidadãos e, desse modo, reforçar mais a falta de identificação dos cidadãos com a União Europeia” (Weninger: 2009, 22).

Esta é a opinião de Michael Weninger, um dos diplomatas mais singulares do nosso tempo que ao longo da sua carreira acompanhou o processo de formação da União Europeia, como assessor político de Romano Prodi e José Manuel Durão Barroso e foi responsável pelo diálogo com as religiões. Formado em Teologia e Filosofia Católica, nas universidades de Innsbruck e Viena, exerceu sempre cargos diplomáticos e, após a morte da sua mulher, foi ordenado sacerdote católico na catedral de Santo Estevão, em Viena.

Na obra *Uma Europa Sem Deus?* Winenger faz uma análise histórica da constituição dos organismos europeus e as relações que foram sendo estabelecidas com as diferentes religiões e, de forma particular, com o cristianismo e ressalta que “o que é globalmente, de facto, urgente é a formação de uma «teologia política» ou «sociologia teológica» nova e especificamente europeia” (*Idem*, 23). Na sua opinião, “é impossível alcançar uma identidade europeia se houver uma rutura entre as expectativas fundamentais dos cidadãos europeus e as instituições que os representam” (*Idem*, 57).

Isto é de facto muito importante para a sociologia política europeia e, se quisermos assim dizer, para uma teologia política europeia dado que “é incontestável que grande parte da população europeia é crente e, na maioria dos casos, cristã” (*Idem*, 56). Há aqui uma tomada dupla de consciência que nos deve fazer refletir de uma forma política – social ou teológica. De certa forma, a constituição da União Europeia a seguir à Segunda Guerra Mundial, é um estudo de caso sem precedentes depois da formação dos Estado Unidos da América e da União Soviética.

Enquanto que as nações e os Estados são acompanhados das suas relações com as religiões com uma carga histórica própria, a constituição da União Europeia, ocorrida no final da segunda metade do século XX, não tem qualquer relação pré-feita com as religiões. À medida que se foi

construindo a sua identidade, foi-se construindo uma relação de diálogo recíproco entre a União Europeia e as religiões que ainda não se encontra totalmente resolvida até porque “o Estado dos tempos modernos foi, recentemente, entendido como instrumento de uma autonomia social dos cidadãos e como ordem jurídica institucional, no seio da qual os cidadãos podem organizar a sua vida de forma livre e responsável, tanto a nível individual como social, *Privado* ou *Público*, e que tem de ser vista aos olhos das Igrejas e organizações religiosas de forma no mínimo neutra” (*Idem*, 69).

Contudo, o que nos importa reter do pensamento de Weninger é que “o caminho seguido até agora pela integração europeia demonstrou que sem a cooperação com as religiões e as igrejas não será possível construir uma Europa comum e estabelecer uma identidade entre os cidadãos da União e as suas Instituições Europeias” (*Idem*, 139). Assim se pode compreender que a constituição de base política não pode ignorar um fator social tão relevante como é a realidade religiosa. Weninger reconhece mesmo que se os próprios cidadãos, a sociedade, não vir espelhada nas políticas e nas relações europeias a sua própria identidade cultural e religiosa, a própria constituição da União Europeia está votada ao fracasso.

É aqui que importa agora reter o desenvolvimento deste ponto. Há uma trilogia que temos de ter em conta no pensamento do lugar da religião no *Espaço Público*. A trilogia Política/Estado, Sociedade e Religião são fundamentais para se perceber a força social da religião. Segundo Habermas, está a surgir um *Espaço Público* moderno completamente novo, ao mesmo tempo que assistimos ao declínio das religiões. Mas será mesmo assim?

Em primeiro lugar, colocamos a Política e o Estado como duas entidades paralelas, porque compete à Política ou aos políticos garantir, nas sociedades democráticas, a neutralidade dos

Estados em relação às religiões. Porém, a democracia obriga a que a própria política esteja ligada não apenas aos Estados, mas também à sociedade que elege os políticos para a governação. São os políticos que governam a *Coisa Pública* por mandato da realidade social. A política torna-se, assim, um porta-voz da própria sociedade.

Depois da separação entre as religiões e os Estados – que ainda não aconteceu em todos os Estados Europeus – o domínio da religião deixou de ser de governo. Porém, será o domínio do religioso apenas, *Privado*? Sendo um fenómeno social tão relevante na maioria das sociedades, ao relegar a religião para o domínio do *Privado*, não estará a política a governar contra a própria sociedade, os seus valores, a sua cultura, os seus costumes?

É verdade que o entendimento que a religião faz de si mesma no mundo contemporâneo, não é de governação. Mas será assim em todo mundo? Será assim em todas as religiões ou crenças religiosas? A esta questão iremos responder no ponto seguinte. Por enquanto, olhamos para esta trilogia Política, Sociedade, Religião e de que forma a Sociedade – comum à Política e à Religião – tem vontade própria e força de imposição de si mesma a estes dois vetores.

Se não temos dúvidas de que a política democrática tem a sua matriz na Sociedade, porque dela emana, já quanto à Religião não há assim tantas certezas, principalmente no que diz respeito à emergência de políticas comuns com razões (*logoi*) religiosas. Importa, também, saber se as razões religiosas podem ser tidas em consideração no debate político democrático ou se a dialética política exclui por completo toda e qualquer uma das razões religiosas.

Há uma progressiva desfragmentação da realidade social e da realidade religiosa e uma progressiva ascensão dos ideais políticos doutrinários secularistas como forma de garantia do

exercício da liberdade de religião, mas também, como forma de controlo político sobre a sociedade. Tal desfragmentação da realidade social e religiosa manifestam-se na progressiva multiculturalidade da cultura ocidental.

O *Espaço Público* é, ele mesmo, invadido por diferentes razões, diferentes *logoi* culturais, resultado dos crescentes fluxos migratórios. Assim, o *Espaço Público* contemporâneo é o resultado da interação entre as diferentes realidades culturais e religiosas. A própria sociedade, como vimos anteriormente, é cada vez mais configurada por múltiplas sensibilidades culturais e religiosas, muitas vezes antagónicas entre si.

Não queremos voltar a abordar o fenómeno da secularização abordado no ponto anterior. Nele pudemos ver como a própria secularização se tem desenvolvido não apenas ao serviço da realidade multicultural, mas também como um fenómeno ideologicamente “neutral”, assumindo, muitas vezes, uma posição que coloca a Política contra a própria cultura social e religiosa. A neutralidade de uma certa laicidade assume, muitas vezes, um papel hostil à própria religião. Importa perceber o fenómeno da secularização como um serviço da realidade política à sociedade e não contra a sociedade.

Há, no entanto, uma questão que se levanta quando tocamos a relação entre a secularidade e o multiculturalismo. Não podemos negar que exista, nas sociedades ocidentais, um progressivo aumento de encontro entre culturas num mesmo espaço social que exige uma regulação do *Espaço Público* como casa comum para todos.

As culturas, sejam elas minoritárias ou majoritárias, não são um fim em si mesmas, mas um modo de realização individual e coletivo e a cultura contemporânea não prescinde da

multiculturalidade como um valor. Contudo, se a multiculturalidade exige uma política neutral secular que garanta o livre exercício da diferença, o valor secular não pode ignorar os fenômenos culturais e religiosos particulares existentes no *Espaço Público*.

Há uma exigência de reconhecimento da realidade religiosa na visibilidade e no exercício do governo do *Espaço Público*. O respeito pela cultura dominante não pode colidir com as diferentes culturas minoritárias e, também, o respeito pelas culturas minoritárias não pode ignorar as culturas dominantes por respeito a estas. Este dilema exige da política uma capacidade de neutralidade frente às culturas e às religiões diversas do *Espaço Público*, mas a neutralidade não se confunde com a indiferença para com o fenômeno religioso. É interessante perceber como aparece aqui novamente a política de reconhecimento de Charles Taylor. A questão levantada é sempre a mesma: a consideração da igualdade de todas as culturas ou o juízo moral da superioridade de umas sobre outras.

Assim, a multiculturalidade existente exige o tratamento novo de problemas novos. Como referimos atrás, a secularização do *Espaço Público*, refletido nas políticas públicas, tem ascendido como ideologia política, levando muitas vezes à revolta e ao crescimento das ideologias religiosas como forma de resistência à progressiva secularização.

Se por um lado nos confrontamos com um crescimento dos fundamentalismos religiosos, também é verdade que há um crescente desenvolvimento das posições seculares. A multiculturalidade que existiu no passado, em que se confrontavam as diferentes religiões, hoje é ainda agudizada pelo crescimento de movimentos ateístas que rejeitam todas e quaisquer visões religiosas do mundo.

Então, a política contemporânea não só tem de lidar com a diversidade cultural e religiosa das sociedades contemporâneas, mas também de incluir na diversidade cultural a exclusividade da visão secular do mundo. Tal cosmovisão secular ganha adeptos não apenas dentre os movimentos a-religiosos, mas também dentro das próprias religiões, como forma de tratar o fenómeno multicultural contemporâneo.

3.2. A epifania da religião

No contexto de separação do Estado, que domina a *esfera pública*, em relação à Religião, que, aos poucos, foi relegada para a *esfera do privado*, verifica-se uma epifania de múltiplos fenómenos religiosos que, de certa forma, têm potenciado a ascensão dos fundamentalismos. Sendo as religiões não apenas sistemas de poder, mas também sistemas de ética e de comportamento dos indivíduos e das sociedades, estas não se conformam com a autonomia da esfera política que exclui toda e qualquer razão religiosa.

É neste ponto principal que podemos perceber o reverso do processo de secularização a que Peter Berger (1999) chama de *dessecularização* do mundo, isto é, um novo encantamento do mundo. Berger refere ser uma hipótese falsa pensar que vivemos num mundo secularizado: “o mundo de hoje, com algumas exceções (...) é tão furiosamente religioso como sempre foi, e em alguns sítios mais do que sempre foi” (Berger: 1999, 2). E como vimos nos pontos anteriores, também Berger sente que “a secularização ao nível social não está necessariamente ligada à secularização ao nível das consciências individuais” (*Idem*, 3).

Vemos, assim, que o crescimento dos movimentos religiosos e das práticas religiosas está ligado aos fenómenos da secularização, mas de certa maneira, é também independente. “Na cena religiosa internacional, são os movimentos conservadores ou ortodoxos ou tradicionalistas que estão em crescimento em quase todo o lado” (*Idem*, 6). Pensando que a modernidade, e a secularização como valor da modernidade, pudessem “curar” o homem do encantamento do mundo, percebe-se que há um crescente fenómeno religioso, principalmente os que oferecem narrativas mais “seguras” na cosmovisão humana e espiritual.

Há dois fenómenos apresentados por Berger que nos parece importante também ter em conta: o crescimento do Islão e a presença dos Movimentos Evangélicos. O autor aponta que o Islão “continua a ganhar conversões, especialmente na Africa Subsaariana” e torna-se também “visível nas crescentes comunidades Muçulmanas na Europa, e numa extensão muito menor, na América do Norte” (*Idem*, 7).

Já quanto aos Movimentos Evangélicos, verifica-se um enorme crescimento de convertidos na Ásia, mas “o maior sucesso ocorreu na América Latina que conta agora com quarenta ou cinquenta milhões de Protestantes abaixo da fronteira dos Estados Unidos” (*Idem*, 8). Isto é muito importante, porque este Espaço agora com uma cultura diversa do ponto de vista religioso é, por tradição, um Espaço ocupado pelo catolicismo.

Em todo o caso, Berger afirma que o crescimento destes dois movimentos tem vivências totalmente diferentes e, naturalmente, consequências políticas e sociais também diferentes: “O movimento Islâmico ocorre principalmente nos países que são já Muçulmanos ou com emigrantes muçulmanos, enquanto que os movimentos Evangélicos estão a crescer

dramaticamente através do mundo em países onde este tipo de religião era anteriormente desconhecido ou muito marginal” (*Idem*, 9).

Estes dados são importantes para que possamos perceber que o discurso das Teorias da Secularização levados a cabo pelos teóricos sociais e políticos não explicam toda a realidade sobre o poder das religiões nas consciências privadas ou coletivas. Há, de facto, uma reconfiguração da própria religião na *esfera pública* moderna e que, por ventura, alguns políticos contemporâneos têm relegado para consciência privada.

Os múltiplos conflitos que se nos apresentam e que têm como marco de transição o ano 2001, encontram a sua raiz, em muitos casos, na ascensão não só dos fundamentalismos religiosos, mas também, dos fundamentalismos secularistas como assinala Berger. Não considerar na *esfera pública* os fenómenos religiosos e as suas razões próprias tem sido um fator de potenciação destes fenómenos de integrismo religioso tão ligado às identidades individuais, sociais e culturais.

Pensamos que o ano de 2001, com os ataques massivos em várias cidades americanas, marcou a viragem de um século ou, se quisermos, de uma época. Viemos de uma era dos extremos, como a classificou Eric Hobsbawm no seu livro que analisa a história do séc. XX desde a Primeira Guerra Mundial até à queda do Muro de Berlim, em 1989, para uma era das ideologias, onde a ideologia religiosa não é exceção.

Dá-se uma ascensão e uma afirmação progressiva, nos cenários públicos, das razões religiosas em todo o mundo, principalmente no mundo ocidental, onde se pensava que a religião era uma realidade das sociedades primitivas, ultrapassada pela modernidade. Os ataques às Torres

Gêmeas foram, por assim, dizer, como que uma farpa espetada na modernidade. Afinal, pensava-se que a própria modernidade e o desenvolvimento teriam diminuído o poder das religiões, o tal desencantamento do mundo. De repente, o fenómeno religioso, que se pensava ultrapassado e adormecido, surge surpreendentemente no *Espaço Público* pelas piores das razões e a política parece não estar a conseguir trabalhar este fenómeno. A par dos fundamentalismos seculares e da visão racionalista da realidade surgem as visões fundamentalistas dos diferentes movimentos religiosos. No cristianismo, encontra-se mais presente nas visões literalistas ligadas aos Movimentos Evangélicos. No Islão, cresce o fundamentalismo religioso que rejeita ser relegado para segundo plano na governação do *Espaço Público*.

A posição política dos Estados, frente ao fenómeno religioso, é muito diversa da da Europa e produz também, ela própria, diferentes resultados dentro dos mesmos Estados. Num estudo publicado por James Beckford, em 2008, sobre a diversidade da identidade religiosa entre os prisioneiros em França e em Inglaterra percebe-se claramente que as diferentes formas de exercer a secularização levam a resultados diferentes no crescimento dos fundamentalismos.

Diz-se que “o clero Anglicano usou o seu poder institucional para agir como “intermediários” entre as autoridades da prisão e os representantes das comunidades de fé minoritárias” (Beckford: 2008, 15) fazendo das prisões um real espaço de diversidade também religiosa na sua assistência. Habitualmente os líderes de outras religiões são integrados na assistência religiosa, mas num diálogo profundo com as autoridades públicas.

Já quanto à secular República Francesa, os capelães prisionais nunca tiveram muito poder: “a sua maioria são padres católicos que se voluntariam para visitar as prisões” (*Ibidem*). Estima-se, no entanto, que a maioria dos presos em França sejam muçulmanos.

Há uma diferença clara entre as prisões francesas e inglesas:

“toda a prisão em Inglaterra tem pelo menos um capelão a part-time que conduz as orações de sexta-feira e trabalha numa pastoral de envolvimento. Esses capelães são escolhidos cuidadosamente, treinados e monitorizados pelas autoridades prisionais. Como resultado, estão numa forte posição de controlo de prisioneiros que tentem incitar à violência. A situação das prisões francesas é muito diferente. A falta de capelães Muçulmanos indica que alguns prisioneiros têm boas oportunidades para propagar ideias jihadistas entre os outros prisioneiros. Por conseguinte, há evidência que alguns desses líderes apontados pelos próprios Muçulmanos se tornaram suficientemente fortes para forçar outros prisioneiros a seguirem-nos” (*Idem*, 16).

Este exemplo dado por James A. Beckford, publicado num volume sobre *Crenças, Religiões e Poderes: Dos Indivíduos às Sociabilidades*, faz-nos confrontar com duas formas de encarar a neutralidade do Estado frente à Religião e, portanto, a sua secular responsabilidade sobre os fenómenos sociais emergentes na *esfera pública*. Por um lado, temos França que entende a secularidade como neutralidade, sem qualquer forma de regular a assistência religiosa nas suas prisões. De certa forma, a secularidade das políticas francesas garante tal neutralidade que entende que o próprio Estado não deve ter qualquer responsabilidade de garantir a assistência religiosa dos prisioneiros. Assim, deixa à liberdade total dos indivíduos a sua própria assistência espiritual. Por outro lado, temos Inglaterra que entende a secularidade como garantia de liberdade de culto que o Estado deve garantir aos seus cidadãos. Desta forma, é garantida assistência religiosa dentro das prisões providenciada pelo próprio Estado nas suas políticas

públicas. Aqui o Estado garante a liberdade de culto dos cidadãos e, especificamente, a assistência espiritual não contaminada por ideologias não religiosas e, de certa forma, uma política de harmonia com os próprios ideais de secularidade.

É, também, daqui que podemos compreender que os valores da secularização, como desresponsabilização dos Estados e das políticas públicas, renunciando a todo e qualquer relação e diálogo com os fenómenos religiosos, pode colocar em perigo os valores fundamentais das democracias ocidentais e o próprio valor de dever de segurança do Estado em relação aos seus cidadãos.

A ascensão da religião no *Espaço Público* moderno é uma realidade tão emergente que não precisamos de abrir muitos jornais para perceber este fenómeno. Tornou-se mais evidente depois dos acontecimentos do 11 de Setembro de 2001 que a política não pode continuar a ignorar o fenómeno religioso. Tal confronto entre Política e Religião tem já várias décadas. Não podemos aqui enumerar todos os confrontos existentes. Porém, pensamos que é necessário ilustrar um pouco com dados disponíveis a realidade a que nos referimos.

O acontecimento do 11 de Setembro é de tal maneira significativo que nos dispensa de apresentar muitos dados. Trata-se de um ataque terrorista de uma afirmação do Islão, com motivações religiosas sectárias. Também o mundo islâmico assiste a um fenómeno de ascensão dos fundamentalismos políticos com motivações religiosas que ele próprio não consegue controlar.

Nestes vinte anos que sucederam o 11 de Setembro, houve um conjunto de acontecimentos que trouxeram o Islão e, conseqüente, o fenómeno religioso para o debate público. Sem dúvida que

há uma tentativa de afirmação do Islão sobre o *Espaço Público* moderno pelo domínio político: primeiro, tomando posse de vários governos islâmicos, chegando mesmo a procurar um califado pela força do ISIS, depois, ganhando visibilidade nas sociedades ocidentais de forma geral mais neutras aos fenómenos religiosos.

Estes grandes acontecimentos, como os ataques às Torres Gémeas e ao Pentágono e o aparecimento do ISIS, não foram casos únicos nos últimos anos. Há um crescimento dos conflitos dentro e fora da Europa com o mundo Islâmico e que se manifesta, habitualmente, pela visibilidade através da violência. O caso dos múltiplos ataques nas cidades Europeias como Londres e Madrid, mas também os múltiplos atropelamentos em massa e assassinatos nos espaços públicos, são testemunho de uma nova forma de impor motivações religiosas no *Espaço Público* moderno.

Um dos casos mais emblemáticos das duas últimas décadas aconteceu em França: o caso Charlie Hebdo, periódico satírico que, pelo seu cunho humorístico, procura tocar os vários pontos da realidade francesa. Dentro dessa mesma realidade encontra-se o crescimento do Islão e, por isso, este semanário não o exclui como objeto da sua sátira. É neste contexto que acontecem os atentados à redação desta publicação a 7 de janeiro de 2015.

Se, por um lado, o 11 de Setembro veio atacar o capitalismo, como valor ocidental, no ataque às Torres Gémeas e a segurança no ataque ao Pentágono, o caso Charlie Hebdo veio atacar um dos valores mais emblemáticos das sociedades ocidentais – a liberdade de expressão. O homem ocidental não consegue conceber o *Espaço Público* que não seja coincidente com o valor da liberdade.

Aliás, a questão da liberdade de expressão e a liberdade a ser usada no *Espaço Público*, está intimamente ligada às características intrínsecas do *Espaço Público* moderno – a pluralidade e o multiculturalismo. “A mobilidade geográfica e o conseqüente transnacionalismo cultural (étnico, linguístico ou religioso) desenham um cenário social progressivamente mais diverso e que tem impactos em muitos aspetos da vida cultural e social” (Moniz: 2018, 19).

Não só o panorama religioso, mas também todo o panorama cultural francês tem sofrido mutações que estão ligados a vários fenômenos de movimentos migratórios e não só. “Os estudos empíricos, estatísticos, sobre tendências demográficas, as projeções do crescimento populacional ou as dinâmicas migratórias mundiais apontam para profundas mudanças e, conseqüentemente, para uma crescente complexificação das dinâmicas culturais, religiosas ou étnicas regionais” (*Idem*, 19).

Dada a importância do caso francês para o mundo ocidental, importa que nos debruçemos um pouco para podermos perceber as tendências mundiais da configuração ou, se quisermos, da reconfiguração da religião no *Espaço Público* moderno. Os dados apresentados por Jorge Botelho Moniz mostram-nos que segundo o Pew Research Center (2015, 2017) “em suas previsões sobre o crescimento populacional e sobre o futuro das religiões mundiais até 2050, mostra o modo como o perfil religioso do mundo está “mudando rapidamente (Pew, 2015, 5)” (*Ibidem*).

O debate foi já apresentado nos pontos anteriores desta dissertação, mas convém lembrar que há duas correntes da secularização: uma que aponta para uma crescente saída da religião e uma secularização dominante do mundo ocidental e outra que garante que “a modernidade não leva necessariamente à secularização; porém, conduz inevitavelmente ao pluralismo” (*Idem*, 20).

Isto é particularmente importante no estudo do caso Charlie Hebdo, onde o valor ‘liberdade de expressão’ está acima de todos e quaisquer valores individuais ou coletivos. Porém, levanta-se no debate público a questão do respeito pela liberdade religiosa, de forma particular, do direito à liberdade de expressão poder tocar as convicções e crenças religiosas individuais. Esta questão indicia que o mundo ocidental ainda não conseguiu dialogar com os fenómenos religiosos emergentes.

É neste sentido que os próprios fenómenos religiosos são potenciados e potenciadores de outros fenómenos de violência e terrorismo impositivos de visões privadas. Mais ainda, os próprios fenómenos religiosos potenciam a ascensão de forças políticas nas sociedades ocidentais. A ascensão da força de direita na sociedade francesa está intimamente ligada aos fenómenos de pluralismo existentes dentro da própria sociedade.

Daí que podemos dizer que a secularização da sociedade tem influenciado uma certa ascensão do poder dos fenómenos religiosos sobre a realidade social e a própria realidade social tem fortalecido alguns fenómenos políticos que enfrentem a ascensão da religião no *Espaço Público*. A própria realidade política e religiosa tem caminhado na direção contrária à liberdade.

“Se até 2015 – ano do caso Charlie Hebdo – se pode afirmar que produção legislativa era quase meramente reativa quer em relação aos fenómenos que ocorriam em território nacional francês, quer no estrangeiro (sobretudo a partir de 11 de setembro de 2001), o início da atual vaga de ataques começada em janeiro de 2015 com o já bastante referido ataque ao Charlie Hebdo redundou num vórtice de criação de doze diplomas centrais e relevantes. Da análise das medidas

adotadas cumpre ressaltar a evidente, crescente e gradual diminuição dos direitos, liberdades e garantias dos cidadãos” (Faustino: 2018, 53).

O pluralismo cultivado pelo sistema de valores políticos francês tem procurado a neutralidade para com o fenómeno religioso. Porém, levantam-se muitas questões sobre o caminho a percorrer na relação entre o fenómeno religioso e o governo político. Como apontamos no livro apresentado por Weninger – *Uma Europa sem Deus?* – a realidade política continua a governar o *Espaço Público* ignorando a realidade religiosa existente e a emergente.

Deste caso, podemos mesmo inferir que a política não pode continuar a ignorar o fenómeno religioso, até porque a crescente emergência do pluralismo religioso tem um poder positivo ou negativo sobre a sociedade que, direta ou indiretamente, se repercute na própria configuração política de um Estado.

O fenómeno da secularização no mundo ocidental tem levado à ascensão de fenómenos religiosos mais organizados e doutrinariamente mais rígidos dentro dos Estados Democráticos, por um lado, mas por outro, tem, também, levado à ascensão de fenómenos políticos que combatem o próprio pluralismo como um valor central. O caso Francês é nisso paradigmático.

Outro fenómeno muito ligado à ascensão da religião no *Espaço Público* e de forma particular no *Espaço Político*, podemos encontrar na América Latina e nos próprios Estados Unidos da América. Os fenómenos religiosos ligados a correntes de vivência cristã evangélica têm exercido um poder sobre a realidade social que se julgava já morto. Como referimos anteriormente neste ponto, o próprio Peter Berger aponta o crescimento destes movimentos que foram “exportados”

dos Estados Unidos, como uma força incontornável do ponto de vista político e social (cf. Berger: 1999, 9).

Mark Juergensmeyer, professor associado na Universidade da Califórnia, Santa Bárbara, destaca um facto importante para o século XXI: “quando o muro de Berlim caiu em 1989, assinalando o fim da Guerra Fria, já uma nova era havia começado, a era da globalização. (...) Todavia, o que realmente estava acontecendo era o término de um tipo de confrontação ideológica global e o começo de outra, ligada ao secularismo e à religião” (Juergensmeyer: 2017, 335).

O sociólogo aponta no seu estudo as várias ligações entre o secularismo e a religião aliados aos problemas das identidades nacionais – ou nacionalismos – de grupo ou até mesmo individuais e refere que “no século XXI, a religião voltou para a vida pública com sede de vingança” (*Idem*, 334).

“É pouco provável que seja pura coincidência que novos ativistas religiosos tenham surgido ao mesmo tempo – nas últimas décadas do século XX e nas primeiras do XXI – em locais tão distintos como no Mianmar, Sri Lanka e Japão budista, no Oriente Médio judeu e muçulmano, na Ásia Meridional hindu e Sikh, na África muçulmana e cristã e nas nações cristãs da Europa e das Américas” (*Ibidem*).

É neste contexto de globalização da vida contemporânea que Juergensmeyer levanta ainda uma questão pertinente: no acontecimento dos ataques à redação ao Charlie Hebdo estão motivações religiosas ou estarão outras motivações? A conclusão é clara: “nenhum dos irmãos [que atacou as instalações] parece ter tido uma noção muito sofisticada de sua fé nem da ideologia jihadista

islâmica. Eles queriam simplesmente fazer parte de uma luta (...). A batalha que escolheram foi, porém, a guerra ao secularismo” (*Idem*, 327).

Este ponto levantado por este americano traz um dado novo à questão da emergência da religião no *Espaço Público* contemporâneo. Na realidade, há uma guerra entre a mentalidade secularista e a mentalidade religiosa. Há uma tentativa de expulsar a religião do *Espaço Público* de uma vez para sempre, por parte das ideologias secularistas, rejeitando todo e qualquer diálogo com o pensamento religioso. Por conseguinte, surgem movimentos e ideologias ligadas à religião que abrem guerra, simplesmente, ao secularismo. No fundo Juergensmeyer diz que existe não uma guerra real entre a Religião e o Secularismo, mas uma guerra imaginada, onde “a defesa da religião serve de pretexto para a violência” (*Idem*, 328).

“Em outros casos, a guerra imaginada entre secularismo e religião tem, igualmente, dado aos homens enfurecidos (e são invariavelmente homens) a oportunidade de demonstrarem a sua capacidade de proteção varonil, por meio de atos de violência contra símbolos de secularismo e tolerância multicultural. Nos casos do assassino do acampamento juvenil norueguês, Ander Breivik, do bombista do parque olímpico de Atlanta, Eric Robert Rudolph, e do agressor do templo sikh, Wade Michael Page, suas motivações parecem ter incluído a defesa imaginária da sociedade cristã. O indivíduo que tentou bombardear Times Square, Faisal Shahzad, e os homens-bomba de Boston, Tamerlan e Dzhokhar Tsarnaev, justificaram seus atos de raiva como defesa da sociedade islâmica, tal como os agressores de Paris, Said e Charif Kouachui” (*Ibidem*).

Por isso, o autor conclui que os ativistas não têm motivações estritamente religiosas, mas “tem a ver com a alienação étnica e cultural e com os temores de integração étnica em uma sociedade multicultural” (*Ibidem*). A religião serviria apenas como pretexto para desenvolver reivindicações alheias à própria religião e que se prendem mais com valores identitários individuais ou comunitários.

Este último estudo é de grande importância para nós, uma vez que ilustra de forma clara como a Religião tem emergido no *Espaço Público* nas últimas décadas. Não há a menor dúvida de que a Religião e a identidade religiosa são um dos pontos que a Política não poderá ignorar no futuro, principalmente nas sociedades multiculturais e multirreligiosas.

Como disse Mark Juergensmeyer, a religião surgiu no século XXI e de forma violenta para afirmar as suas razões, as suas identidades. Mesmo pensando que há razões identitárias culturais e não religiosas que estão na base das diferentes manifestações de violência, a questão religiosa é sempre o argumento legitimador.

Também aqui os discursos divergem e devem ser tidos em consideração. Acima analisámos a diferença entre o poder que a instituição religiosa exerce sobre as consciências individuais e verificámos que há uma distância entre os dogmas religiosos institucionalizados e as práticas individuais. Também neste ponto podemos dizer que existe uma diferença entre as posições religiosas e a prática das consciências individuais que apresentam a religião como argumento para a violência. O que é certo é que, até ao momento, as religiões não se conseguem demarcar dos atentados ou pelo menos da luta contra o secularismo ocidental.

CONCLUSÃO

Qual é o lugar da religião no espaço público moderno? Esta é a pergunta que nos trouxe a esta nossa dissertação e que procurámos responder pelo levantamento de inúmeras questões ligadas às sociedades modernas, à política e à religião. Seguramente que a primeira conclusão a que poderemos chegar, sem qualquer margem de dúvida, é que este é um capítulo tão complexo que o seu debate é de longa duração. Uma coisa a política está a começar a aperceber-se no início deste novo milénio: a religião apresenta-se, sempre, como forma de interpretação da história humana e disputa um lugar na vida do homem e conseqüentemente na vida da sociedade.

Ao longo desta dissertação procurámos ter presente, num primeiro momento, a consideração dos conceitos de *Espaço Público* e de *Espaço Privado*, até para percebermos a qual dos dois domínios pertence a própria religião. Não é unânime a sua definição. Há, no entanto, um modelo que perdura no pensamento e nos ideais modernos: o *Agora* grego. O *Espaço Público* é, por assim dizer, uma realidade aberta onde os homens se encontram para dialogarem.

A modernidade é caracterizada por um sistema de pensamento que já não aceita a metafísica como apriorística das decisões sociais. Aqui o homem quer ser o protagonista da sua própria verdade. Por isso os homens assentam as suas decisões sociais no discurso falado, através de opiniões e argumentos que, depois de partilhados, são vertidos em legislações comuns (cf. Thompson: 1997, 14).

A definição de Jürgen Habermas para a *esfera pública* é talvez a assunção romântica da Grécia Antiga, mas será aquela que, seguramente, terá maior consenso no debate público moderno:

“uma parte da vida social onde se forma a *Opinião Pública*. O acesso é garantido a todos os cidadãos. Uma parte da *esfera pública* forma-se em todos os diálogos em que os indivíduos privados se reúnem para formar um organismo público” (Habermas: 1974, 49). Dito de outro modo, Daniele Innerarity refere que o *Espaço Público* “é um lugar onde os problemas são assinalados e interpretados, onde as tensões são experimentadas e o conflito se converte em debate, onde é encenada a problematização da vida social” (Innerarity: 2010, 10).

Há, no entanto, o reconhecimento do *Espaço Público* como o *topos* real de “problematização da vida social” e, portanto, o espaço onde o próprio homem se realiza e onde se move, não apenas o âmbito político, mas também todo o âmbito social e, portanto, o religioso. É importante que na trilogia Estado, Sociedade, Religião se perceba que o que é comum ao Estado e à Religião é a Sociedade. Desta forma, ambas estão em ordem à realização do homem.

A separação entre a Religião e o Estado é uma realidade das sociedades modernas, pois as sociedades tradicionais não conheciam rutura nos diferentes espaços sociais. O Estado e de forma particular a política distancia-se das razões religiosas e relega-as para a *esfera do privado*. Isto é muito importante porque se forma no *Espaço Público* o que, na *Teoria da Acção Comunicativa*, de Jürgen Habermas, se designa como *razões seculares*. Estas estão na base do debate público moderno e de todas as decisões política da organização da coisa pública.

Habermas vai mais longe e, reconhecendo no passado o papel moralizador da própria religião, considera a *filosofia crítica* como herdeira da própria religião. Habermas não apresenta uma filosofia da religião desenvolvida, mas é claro que o seu pensamento postula a *filosofia crítica* como geradora de sentido para o homem, assente na capacidade comunicativa redentora do

próprio homem. De certa forma, Habermas aponta o fim da missão da religião para dar início a um período fundado na racionalidade crítica assente no método dialógico.

Isto é muito importante, porque lança as bases de entendimento do homem consigo próprio e com a própria religião. A linguagem é, sem dúvida, o espaço de problematização e de realização do homem. Mas Jürgen Habermas vai mais além e rejeita toda e qualquer razão não secular no debate público, o que obriga a religião a reformular o seu discurso conforme à linguagem secular para ver reconhecidas as suas razões.

O problema deste conceito levantado por Habermas é que o pensamento moderno se confronta com um conceito que até à modernidade não existia ou era muito ténue – o conceito de pluralismo. Não é apenas a religião que se vê confrontada com o pluralismo. Se as sociedades obrigam o homem a reduzir todo o seu pensamento às razões seculares, inicia-se, de certa forma, o contrário do ideal moderno: o pluralismo é reduzido a uma verdade única.

Acontece que as próprias sociedades estão habitadas não apenas à presença de um pensamento plural, mas de um multiculturalismo que as caracterizam. Charles Taylor é celebre pela sua *teoria do reconhecimento e da igualdade* que considera a política e o respeito pela igualdade cultural de cada homem, admitindo uma política da diferença. A cultura funciona, pois, para cada homem como uma bolsa de identidade à qual pertence e Taylor defende o reconhecimento do valor de todas as culturas.

Isto parece ser importante na medida em que o não reconhecimento das culturas tonar-se-ia uma rejeição do diálogo identitário da própria sociedade. Por outro lado, o reconhecimento da

superioridade moral de uma cultura em relação a outra leva, claramente, a um juízo que não cabe nem à política nem ao Estado exercer.

É neste sentido que se levanta um segundo problema: será que é correto falar em *Espaço Público* no singular? O multiculturalismo não nos obrigará a procurar *Espaços Públicos* capazes de acolherem as razões culturais e religiosas que constituem a própria sociedade? O pluralismo que é característico destes espaços não obrigará a uma racionalidade, também ela, plural?

Esta tensão que existe na definição do conceito de *Espaço Público* ou de *Espaços Públicos* está presente, também ela, nas relações dialógicas da própria secularidade. Há, pois, aqui uma questão: as *razões seculares* de Jurgên Habermas ou a própria *filosofia crítica* não poderá resvalar para um sistema religioso como aconteceu com algumas das leituras da realidade levadas a cabo por Karl Marx, Sigmund Freud ou Lévi-Strauss?

George Steiner aponta a importância que tem o conceito de mito nas leituras que Sigmund Freud faz da consciência humana ou, então, nas explicações mito-lógicas de Lévi-Strauss. Estes autores, procurando desviar-se das visões religiosas adotam, eles mesmos, também, um sistema interpretativo não muito diverso. Aquele sistema que rejeitou por completo a religião no *Espaço Público*, mas que, segundo George Steiner, se tornou num sistema religioso totalizante foi idealizado por Karl Marx e levado a cabo pelo sistema comunista da União Soviética.

Na realidade, o pensamento religioso do homem, mesmo não assente nas religiões reveladas tradicionais, está na condição antropológica do próprio homem. É do domínio antropológico que se manifesta nas relações entre os homens num campo social concreto. Por consequência, podemos mesmo dizer que a religião é um fenómeno social por excelência. Qualquer sistema que

queira substituir a narrativa religiosa da cultura terá sempre de lutar com a relação antropológica da própria religião.

Daí que os estudos suportados pelas próprias ciências sociais nos ajudam, também, a compreender os conceitos e as relações existentes entre os processos de secularização e o poder que uma religião exerce nos indivíduos e nas sociedades. José Pereira Coutinho e Jorge Botelho Moniz apresentam-nos vários estudos que suportam a seguinte tese: há um decréscimo do poder da religião no *espaço público*, mas nem sempre o processo de secularização implica necessariamente a expulsão da própria religião.

As próprias teorias da secularização ajudam-nos a compreender que, por exemplo, nos Estados Unidos, a secularização da sociedade não explica o enfraquecimento da religião. Aliás os próprios teóricos americanos apontam que a secularização leva ao crescimento da própria religião pela via da concorrência. Já o caso da Europa não se consegue explicar através desta teoria, mas de uma outra em que a própria religião não sai, mas reconfigura-se.

A par destes processos de secularização, Marcel Gauchet traz-nos um conceito de *saída da religião*, inspirado no conceito de *desencantamento do mundo* levado a cabo por Max Weber. A *saída da religião* será, pois, o processo que levará à secularização total da vida social e individual, onde o homem nega toda e qualquer narrativa religiosa ou mágica da realidade, aceitando, apenas, as leituras racionalistas e científicas.

Esta tensão de superação do discurso religioso, fazendo ascender à *esfera pública* unicamente o *discurso secular*, tem a sua celebração nos processos de separação entre as religiões e os Estados. Tal não significa, porém, que a sociedade tenha acompanhado o processo de superação

da religião. O fenómeno religioso, como estamos a assistir no início do novo milénio, está a emergir no *espaço público* e tem obrigado os próprios Estados a entrarem numa relação com o poder religioso há muito esquecido. Este mesmo fenómeno tem levado alguns sociólogos a inverterm o processo de *saída da religião* e a falarem numa dessecularização ou um novo *encantamento do mundo*, como refere Peter Berger.

Todo este processo nos leva a crer que continuará a existir uma tensão entre o progressivo processo de secularização da sociedade e dos próprios Estados e uma certa ascensão da identidade religiosa individual e social. O *Espaço Público* pode não ser a Política ou o Parlamento, pode não ser o Estado. Porém, uma coisa é certa, esse lugar onde se problematizam os dramas sociais e culturais, no dizer de Daniel Innerarity, terá no futuro de exigir à religião que apresente as suas razões com linguagem secular. A par desta exigência, a própria política terá, ela mesma, de buscar as razões religiosas de forma exercer políticas inclusivas.

Há algo de conclusivo que podemos perceber pela evolução do pensamento e da prática dos Estados modernos: verifica-se uma mudança na forma como a religião é considerada na *esfera pública*. O discurso de Nicolas Sarkozy no Palácio de Latrão, em Roma, no ano 2007, mostra que algo de novo está a acontecer na forma como a Política está a considerar a religião, fazendo menção a um “secularismo positivo” (Sarkozy: 2007). A necessidade de se adjetivar a palavra “secular” mostra com que carga negativa esta se tem aplicado no diálogo entre política e religião.

Para concluir, importa sublinhar três aspetos principais. Em primeiro lugar, a religião ocupa indubitavelmente um lugar particular na vida do homem e da sociedade. Os processos de *dessecularização* ou de retorno do religioso a que assistimos nas últimas décadas e uma certa

epifania do religioso nas sociedades ocidentais manifestam a centralidade do fenómeno religioso na vida do homem.

Em segundo lugar, não temos dúvida de que a religião ocupará sempre um certo lugar de tensão no *Espaço Público*. Dizer que ocupa um lugar de tensão não implica, necessariamente, violência, mas uma tensão de adaptação dinâmica ao pensamento e à estrutura de organização social de cada tempo. Hoje, a religião aparece no *Espaço Público* numa tensão entre a linguagem religiosa, das verdades reveladas, e o diálogo com as linguagens seculares que buscam o bem comum em sociedades multiculturais.

Por fim, pensamos que a própria organização social da *esfera pública* não pode continuar a ignorar o fenómeno religioso, antes o deve procurar compreender e traduzir em categorias de sentido, mesmo respeitando toda a laicidade dos Estados Seculares. Parece-nos que a rejeição da inclusão do fenómeno religioso e até uma certa aversão da laicidade moderna são sintomas de um divórcio da Política em relação à realidade social.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola (2007) – *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- ALVES, V. de Sousa (1996) – “Espaço”. In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*.
Lisboa/São Paulo: Edições Verbo
- ANTUNES, Marco (sd) – *O Público e o Privado em Hannah Arendt*. In www.bocc.ubi.pt
- ARENDT, Hannah (2001) – *A Condição Humana*. Lisboa: Antropos, Relógio de Água.
- BECKFORD, James A. (2008) – “Religion and power reconsidered”. In JORGE, Vítor Oliveira,
MACEDO, José M. Costa – *Crenças, Religiões e Poderes. Dos Indivíduos às Sociabilidades*. Porto: Edições Afrontamento.
- BAUMANN, Gerd (2001) - *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- BERGER, Peter L. (1999) – *The Desecularization of the World*. Washington, D. C.: Ethics and
Public Policy Center
- CASANOVA, José (2001) – “Religion, the New Millennium, and Globalization”. In *Sociology of Religion* 62: 4, pp. 415-441.
- CLEMENTE, Manuel (2016) – “313-2013, ou a afirmação da consciência”. In *Edito de Milão: a religião no Espaço Público*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.
- COELHO, Daniela de Freitas et al. (2009) – *As noções de público e privado e a filosofia de Richard Rorty: reflexões sobre formação de professores*. In
http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2009/anais/pdf/3506_2097.pdf
- COLAS, Dominique (1996) – “Etat de droit, société civile et nation”. In AA.VV. – *The heritage of the pre-industrial european State*. Lisboa: Arquivos Nacionais/Torre do Tombo

- COUTINHO, José Pereira (2016) – “Religiosity in Europe: An index, factors, and clusters of religiosity”. In *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 81: Porto Salvo.
- (2018) – “Modernização em dois tempos e sua influência na religiosidade actual”. In *Fragmentos de Cultura*: Goiânia.
- DROIT, Roger-Pol (2003) – “Fiers d’Etre Barbares”. In: FIRENCZI, Thomas (dir.) - *Religion et Politique: une liaison dangereuse?* Bruxelles: Ed. Complexe.
- ENGELS, Friedrich (2008) – *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Alianza Editorial.
- ESTEVES, João Pissarra (sd) – "Público/Privado" In *Dicionário de Filosofia Moral e Política*. Lisboa: Nova. <http://www.dicionariofmp-ifilnova.pt/>
- FAUSTINO, Paulo Alexandre (2018) – *Terrorismo jihadista em França: da segurança ao securitarismo*: Coimbra: Universidade de Coimbra.
- FRANCISCO, Maria de Fátima Simões (2007) – “Aristóteles enquanto Fonte das Concepções de Espaço Público e Espaço Privado de Hannah Arendt”. In: *Notandum*. Porto: Universidade do Porto.
- GAUCHET, Marcel (2003a) - *La Religión en la Democracia*. Barcelona: El Cobre.
- (2003b) – “Neutralité, pluralisme, identités: les religions dans l’espace public démocratique”. In: FIRENCZI, Thomas (dir.) - *Religion et Politique: une liaison dangereuse?* Bruxelles: Ed. Complexe, pp.53-60.
- (2004) - *Le Religieux après la religion*. Paris: Bernard Grasset.
- (2005) - *El desencantamiento del Mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- GEORGE, Robert P. (2008) - *Choque de Ortodoxias*. Coimbra: Tenacitas.

LUPU, Ira C. et Al. (2019) – *Religion in the Public Schools:*

<https://www.pewforum.org/2019/10/03/religion-in-the-public-schools-2019-update/>

HABERMAS, Jürgen (2002) – *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

(2004) – *Le Religieux après la religion*. Paris: Bernard Grasset.

(2005) – “*Religion in the public Sphere*”. London: University of London.

https://www.sandiego.edu/pdf/pdf_library/habermaslecture031105_c939cceb2ab087bdfc6df291ec0fc3fa.pdf

(2006) – *O Futuro da Natureza Humana. A caminho de uma eugenia liberal?* Coimbra: Almedina.

(2008a) – *Tra scienza e fede*. Bari: Editori Laterza.

(2008b) – *L’Occidente diviso*. Bari: Editori Laterza.

(2010) – *The Strutural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: Polity.

HABERMAS, Jürgen; LENNOX, Sara; LENNOX, Frank (1974) – “Public Sphere. An Encyclopaedia Article (1964)”. In *New German Critique*, nº 3. pp. 49-55.

HERVIEU-LÉGER Danièle (2003) – “Les identités religieuses en modernité: décompositions, compositions et recompositions”. In: FIRENCZI, Thomas (dir.) - *Religion et Politique: une liaison dengereuse?* Bruxelles: Ed. Complexe.

INNERARITY, Daniel (2010) - *O novo Espaço Público*. Lisboa: Teorena.

JUERGENSEMEYER, Mark (2017) – "A guerra imaginada entre secularismo e religião" In *Política & Sociedade*, Vol. 16, nº 36. Florianópolis, pp. 324-346.

KIMLICKA, Will (1996) - *Ciudadania multicultural. Una teoria liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

KUNG, Hans (1990) – *Projeto para uma Ética Mundial*. Lisboa: Instituto Piaget.

MACRON, Emmanuel (2020) – *Discours du Président de la République devant les évêques de France*. 09 Avril 2020. Paris. <https://eglise.catholique.fr/actualites/cef-recoit-emmanuel-macron/454837-discours-president-de-republique-devant-eveques-de-france/>

MARDONES, José Maria (1988) - *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Bilbao: Editorial Sal Terrae.

(1991) – *Neoconservadorismo. La religión del sistema*. Madrid: Sal Terrae.

(1993) - *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*. Bilbao: Editorial Sal Terrae.

(1996) - *Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Bilbao: Editorial Sal Terrae.

(1998) - *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos.

(2001) - *Neoliberalismo y religión*. Navarra: Editorial Verbo Divino.

(2006) – *Ser Cristiano en la Plaza Pública*. Madrid: PPC.

(2007) – “Religião e Religiões: Onde vimos, onde estamos, para onde vamos?”
In: BORGES, Anselmo (coord.) - *Deus no século XXI e o futuro do cristianismo*. Porto: Campo das Letras, pp. 25-40.

MARTIN, Michael (2010) – *Um Mundo sem Deus: Ensaio sobre o Ateísmo*. Lisboa: Ed 70.

MONIZ, Jorge Botelho (2018) – “A religião à luz da diversidade cultural” In *Desenvolvimento e Sociedade*, nº 5, pp. 17-33.

(2019a) – “Diversidade Cultural como Secularização? Exame da correlação entre os índices de religiosidade e diversidade na Europa do Século XXI” In *Revista Cultura & Religión*. 13(2). pp. 75-102.

(2019b) – “Separação Estado-religiões e diferenciação das esferas sociais como secularização? Correlacionando os índices de diferenciação funcional e religiosidade na Europa” in *Religare*. v.16, n.1. pp 370-401.

OLIVÉ, León (1999) - *Multiculturalismo y Pluralismo*. México: Paidós.

PANIKKAR, Raimon (1994) – “La Religión del futuro”. In: FRAIJÓ, Manuel (ed) - *Filosofia de la Religión*. Madrid: Ed. Trotta, pp. 733-753.

PENZO, Giorgio et GIBELLINI, Rosino (2002) – *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo. Edições Loyola.

PINTO, José Rui da Costa (2010) – “A Religião numa Era “Pós-Cristã”. In AAVV, *Religiosidade. O Seu Carácter Irreprimível. Perspectivas Contemporâneas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia.

RODRIGUES, Adriano Duarte (2001) – *Estratégias da Comunicação*. Lisboa: Ed. Presença.

RORTY, Richard e VATTIMO, Gianni (2006) - *O Futuro da Religião*. Coimbra: Angelus Novus.

SARKOZY, Nicolas (2007) – *Discours du President de la République dans la Salle de la Signature du Palais du Latrain*. https://www.lemonde.fr/politique/article/2007/12/21/discours-du-president-de-la-republique-dans-la-salle-de-la-signature-du-palais-du-latran_992170_823448.html

SENNET, Richard (1998) - *O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras.

STEINER, George (2003) – *Nostalgia do Absoluto*. Lisboa: Relógio d’Água.

- TAYLOR et al (1998) - *Multiculturalismo. Examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget.
- TAYLOR, Charles (2008) – “La política del reconocimiento”. HABERMAS, Jürgen et TAYLOR, Charles (2008) – *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Feltrinelli: Milano, pp. 9-62.
- TERRA Domingos (2018) – *A Fé Cristã no Espaço Público*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- THIBAUD Paul (2003) – “La politique a besoin de la religion”. In: FIRENCZI, Thomas (dir.) - *Religion et Politique: une liaison dangereuse?* Bruxelles: Ed. Complexe. pp. 35-47.
- THOMPSON, John (1997) – *Media y la Modernidad*: México, Paidós.
- TRIGG, Roger (2007) – *Religion in Public Life*. Norfolk: Oxford University Press.
- VATIMO, Gianni (2003) - “Des guides pour le future”. In: FIRENCZI, Thomas (dir.) – *Religion et Politique: une liaison dangereuse?* Bruxelles: Ed. Complexe, pp. 47-52.
- VILAÇA, Helena et OLIVEIRA, Maria João (2019) – *A Religião no Espaço Público Português*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- WENINGER, Michael H. (2009) – *Uma Europa sem Deus?* Lisboa: Edições 70.
- ZABALA, Santiago (2006) – “Uma religião sem Teístas nem Ateus, de Santiago Zabala”. In RORTY, Richard e VATTIMO, Gianni (2006) - *O Futuro da Religião*. Coimbra: Angelus Novus, pp. 11-37.
- ZAMORA, José António (2001) – *Radicalizar la democracia*. Estella: Editorial Verbo Divino.