

SECULARIZAÇÃO E ESPAÇO PÚBLICO

por

Luís Carneiro¹

Resumo: O presente ensaio visará traçar uma relação entre a noção multiforme de secularização e a configuração contemporânea do espaço público, para tal apelar-se-á ao trabalho de diversos autores em função da convergência relativa à problemática da secularização e à perspetivação da ideia, bem como da realidade, de espaço público que esta possibilita.

A noção de secularização apresenta-se segundo uma variedade complexa de acepções, para os propósitos do presente artigo esta noção será pensada como um conceito que assinala a persistência e a imanência de categorias teológicas em estruturas políticas, tendo por base a definição preliminar do filósofo e jurista Carl Schmitt, segundo a qual todos os conceitos prementes da doutrina moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados. Será sobretudo a partir desta aceção geral que o presente ensaio elaborará a relação entre secularização e espaço público, o que permitirá a clarificação de certos aspectos do debate contemporâneo, liderado por Jürgen Habermas, sobre a relação entre religião e espaço público.

Palavras-chave: Secularização, Espaço Público, Teologia Política.

Abstract: The present paper will aim at tracing a relationship between the multiform concept of secularization and the contemporary configuration of public space, for this purpose we will appeal to the work of several authors converging on the analysis of secularization and the perspectives on the idea and reality of public space which stem from this analysis.

The notion of secularization presents itself according to a complex variety of meanings, for the purpose of the present paper it will be envisaged as a concept which signals the persistency and immanence of theological categories in political structures, based on Carl Schmitt's preliminar definition, according to which all significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts. It will be mostly following from this general meaning that certain aspects of the contemporary debate, led by Jürgen Habermas, on the relationship between religion and public space will be clarified.

Keywords: Secularization, Public Space, Political Theology.

La philosophie, en tant que pouvoir de la pensée séparée, et pensée du pouvoir séparé, n'a jamais pu par elle-même dépasser la théologie. Le spectacle est la reconstruction matérielle de l'illusion religieuse. La technique spectaculaire n'a pas dissipé les nuages religieux où les hommes avaient placé leurs propres pouvoirs détachés d'eux: elle les a seulement reliés à une base terrestre. Ainsi c'est la vie la plus terrestre qui devient opaque et irrespirable. Elle ne rejette plus dans le ciel, mais elle héberge chez elle sa récusation absolue, son fallacieux paradis. Le spectacle est la réalisation technique de l'exil des pouvoirs humains dans un au-delà; la scission achevée à l'intérieur de l'homme.

Guy Debord, *La Société du Spectacle*

¹ Membro investigador do grupo de investigação Aesthetics, Politics and Knowledge IFUP.

As implicações do processo de secularização das sociedades modernas na definição do espaço público contemporâneo apresenta-se como uma das questões mais prementes no actual debate político e intelectual. É neste contexto que a ideia de *sociedade pós-secular* assume particular importância na estruturação do debate diante da constatação sociológica da permanência da religião no espaço público contemporâneo, tanto europeu como mundial, constatação essa que coloca em questão a expectativa inerente ao conceito sociológico de secularização quanto a um despojamento gradual da influência da religião na esfera pública da sociedade civil e do Estado.

Na vanguarda deste debate encontra-se o trabalho de Jürgen Habermas, cuja contribuição, partindo da ideia e da realidade da sociedade pós-secular contemporânea, se propõe conciliar a dimensão sociológica da pós-secularidade com o projecto emancipador da modernidade coincidente com o processo de secularização. Segundo Habermas (Habermas, 2011), de modo a dissipar a confusão categorial gerada pelo uso aparentemente contraditório dos conceitos *secular e pós-secular*, é necessário traçar uma distinção entre a sua aplicação relativa ao Estado e à sociedade civil. O processo de secularização efectuado a nível do Estado é, de acordo com o autor, um processo consumado: o Estado perdeu a sua aura soberana e transcendente, resíduo da sua legitimação sacral e religiosa, que o caracterizou até à época das revoluções europeias, coincidente com o fim do absolutismo estatal, com a separação de Igreja e Estado, com o desenvolvimento dos Estados constitucionais de direito e o predomínio crescente do liberalismo como teoria política hegemónica. Ao nível da sociedade civil, porém, não é possível apontar o processo de secularização como um processo unitário normativo, precisamente dado o carácter pluralista que define o âmbito social – produto ele mesmo da secularização como fenómeno histórico da modernidade –, no seio do qual as diferentes crenças e religiões se apresentam como actores legítimos entre outros do debate público, político e cultural. No que concerne à ligação ela mesma entre Estado e sociedade civil, o garante funcional do pluralismo social é, assim, a própria neutralidade do Estado face à religião, afirmada tanto contra tendências de tipo «clericalista» como de tipo «laicista», bem como o necessário *uso público da razão* que deve orientar os diversos agentes sociais, salvaguarda dialógica e plural contra a pretensão dogmática a uma hegemonia estatal por parte de um agente particular em detrimento de outros.

As coordenadas conceptuais que delimitam a abordagem habermasiana dependem de determinados pressupostos que, em si, não são auto-evidentes. Um dos objectivos a que aqui nos propomos é o de tornar visíveis esses pressupostos, na direcção de uma perspectiva fundacional relativa à problemática da secularização

na sua relação com a ideia de espaço público. Nesta ordem de ideias, será necessário apontar que a realidade do espaço público enquanto tal e a sua constituição histórica é ela mesma produto do processo de secularização. A realidade secular da existência humana na sua dimensão social não é uma consequência «natural» da realidade do espaço público, é antes o próprio espaço público, como plataforma moderna de comunicabilidade social, que se apresenta como uma formação secular. A visão das religiões como agentes particulares no interior de uma mesma esfera pública é, portanto, consequência da secularização, entendida como perda da influência social da religião e da legitimação sacral do poder de Estado. Toda a problematização consistente da relação entre secularização e espaço público não pode limitar-se a partir do espaço público como uma realidade dada e daí interrogar-se meramente sobre o papel das religiões como actores no interior desse mesmo espaço, mas deve elucidar o modo como o espaço público se constitui na sua estrutura mesma como resultado do processo de secularização. Assim a própria noção de «pós-secular» mostra-se como uma noção não suficientemente fundamentada, dado que a realidade para a qual a noção aponta não deixa de possuir uma estrutura secular. A conclusão a retirar destas observações leva-nos a afirmar que o espaço público contemporâneo não se configura como uma realidade pós-secular mas antes como uma realidade secular. É unicamente do ponto de vista do conteúdo que o espaço público pode ser caracterizado como pós-secular, na medida em que é possível observar aí a presença de organizações religiosas como actores e interesses particulares participantes do debate público, mas esta visão é equívoca, dado que a estrutura ela mesma do espaço público se apresenta como uma formação secular e é precisamente por essa razão que as religiões se podem agora apresentar desse modo.

As análises do espaço público e da secularização constituem dois dos contributos fundamentais da obra de Habermas, contudo, a sua conexão ao nível da forma não é explicitamente elaborada e as duas temáticas permanecem conceptualmente dissociadas, estando ligadas apenas a partir do entendimento sociológico da ideia de secularização. Na sua obra inicial dedicada à questão do espaço público, porém, a articulação da formação da esfera pública moderna com o processo de secularização surge desde logo implicitamente no que concerne ao problema da *representação*. Na sociedade feudal da Idade Média, a esfera pública não aparecia ainda como um domínio próprio, separado da esfera privada, no entanto, os atributos e as insígnias do poder eram qualificados como sendo “públicos” e a nobreza gozava de uma «*publicness*» enquanto representação do seu poder.

Esta *esfera pública estruturada pela representação* não se constituía como domínio social, como a esfera daquilo que é público; pelo contrário, se se pode ainda aplicar este termo é porque ela joga aí muito aproximadamente o papel de signo característico de um estatuto. O estatuto de senhor, qualquer que seja o seu grau, é em si mesmo neutro no que diz respeito às categorias de “público” e “privado”; mas aquele que é o seu depositário representa este estatuto publicamente: ele designa-se e apresenta-se como a encarnação de uma autoridade, como sempre “superior” (Habermas, 1986: 19).

É preciso não confundir esta representação com a ideia de «delegação» ou de «mandato», ela é ligada à pessoa concreta do senhor e confere à sua autoridade uma certa aura, de que noções como «glória», «majestade», «dignidade», «honra», etc., são designativas e está ligada, para lá dos atributos e insígnias, à aparência expressa no vestuário, à atitude gestual, a uma retórica, em suma, a um complexo aparelho cerimonial e a um código estrito de comportamento «nobre» que fazem da pessoa nobre uma *pessoa pública*. A representação do poder não era a representação de um povo, mas a representação para um povo, como exibição pública, «publicidade» essa que não constituía por si só um *lugar* determinado, dado que consistia apenas num modo performativo e num atributo de estatuto mais significativo do que uma localização espacial. Segundo Habermas, os últimos resíduos históricos desta esfera pública estruturada pela representação preservaram-se unicamente na Igreja e transferiram-se para a representação teatral. A esfera pública emergente com a modernidade não seria mais representativa neste sentido e a perda dessa representatividade, coincidente com uma dessacralização do poder, conduziria à formação de uma esfera pública burguesa, caracterizada como um espaço profano de interação e debate, no seio da qual os interesses privados constitutivos da sociedade civil se fariam representar racionalmente.

Não é do nosso interesse apresentar aqui a gênese detalhada do espaço público na História tal como Habermas a delinea; será necessário, porém, sublinhar o facto de que a esfera pública moderna surge como consequência da emergência de uma sociedade civil constituída pelos interesses privados da burguesia europeia nascente a partir do século XVI. Desde a sua origem, é impossível separar a esfera pública da esfera privada e o advento do espaço público é contemporâneo do desenvolvimento da economia como esfera autónoma da realidade social.² No

² «D'un côté, la société bourgeoise, qui se consolide face à l'État, délimite clairement par rapport au pouvoir un domaine privé; mais d'un autre côté, elle fait de la reproduction de l'existence, qu'elle libère des cadres du pouvoir domestique privé, une affaire d'intérêt public; et c'est pour ces deux raisons que la zone décrite par le contrat permanent liant l'administration aux sujets devient "critique"; mais aussi parce qu'elle suppose qu'un public faisant usage de sa raison y exerce sa propre critique» (Habermas, 1986: 35).

seu aspecto jurídico-político, a esfera pública moderna conduz à emergência do Estado constitucional burguês, que institui, por seu turno, a esfera pública política no seu papel de órgão estatal, a fim de garantir o nexo institucional de uma continuidade entre a lei e a opinião pública. A esfera pública surge, assim, no seu teor eminentemente «constitucional», como uma limitação da soberania e do poder absoluto do Estado.

Para Carl Schmitt (Schmitt, 1985), o estado de exceção apresentava-se como o conceito-limite do Direito referente ao grau máximo de politização da sociedade, visto que corresponde a uma decisão transcendente relativamente a todos os interesses particulares imanentes a uma determinada ordem legal concreta; para Giorgio Agamben (Agamben, 2010) a generalização do uso do estado de exceção na contemporaneidade como uma técnica de governo coloca-nos diante de uma perplexidade que nos remete para o problema da *despolitização* das sociedades contemporâneas, entendido como crise do espaço público, e da própria relação entre política e governo, política e economia.

Perante a progressão imparável daquela a que se chamou uma «guerra civil mundial», o estado de exceção tende cada vez mais a tornar-se o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esta transformação de uma medida provisória e excepcional em técnica de governo ameaça transformar radicalmente – e já, de facto, transformou sensivelmente – a estrutura e o sentido da distinção tradicional das formas de constituição (Agamben, 2010: 13).

Do ponto de vista schmittiano, todas as tentativas de limitação da transcendência do político, enquanto soberania estatal, por parte da sociedade civil, de que os modelos constitucionais são exemplos típicos e que tem a sua máxima expressão nas teorias políticas liberais que visam submeter o Estado a categorias económicas, redundam em última instância numa despolitização da própria sociedade.³ Segundo Agamben, porém, com o uso generalizado do estado de exceção como técnica de governo, a relação entre transcendência do Estado e imanência da sociedade perde a sua irredutibilidade antagónica e ambas as esferas entram numa zona de indistinção, que vem a configurar um sistema bi-polar que, de acordo com o autor, define a máquina governamental contemporânea.

Como Agamben demonstrou, a soberania marca o limite da ordem jurídica,

³ Cf. Schmitt 1972: 116-129. A ideia de transcendência do político consiste na secularização da ideia de Deus e na sua analogia na esfera política. A partir do século XIX, segundo Schmitt, as concepções teológicas e metafísicas europeias foram globalmente determinadas por concepções de imanência, conducentes na esfera política à tese democrática da identidade de governantes e governados, bem como às teorias constitucionais da identidade entre soberania e ordem legal (cf. Schmitt 1985: 48-49).

o soberano está, ao mesmo tempo, fora e dentro da ordem jurídica, na medida em que detém o poder de decretar o estado de excepção e de suspender a validade da ordem e da constituição. A estrutura deste paradoxo é a estrutura da excepção.

Na verdade, o que na excepção soberana está em questão, segundo Schmitt, é a própria condição de possibilidade da validade da norma jurídica e, com ela, o próprio sentido da autoridade do Estado. O soberano, através do estado de excepção, «cria e garante a situação» de que o direito tem necessidade para poder vigorar (Agamben, 1998: 26).

A excepção é aquilo que funda a aplicabilidade da norma, a sua relação com o facto exterior ao qual se aplica. Contudo, a norma não pode ser aplicada ao caos mas tem de criar o âmbito da sua referência na vida real como caso normal, a partir do qual se pressupõe e justifica a si própria por via de uma *normalização*. É necessário, então, criar uma *zona de indiferença* entre exterior e interior, entre caos e situação normal. Para que a norma se refira a algo ela deve pressupor o que é exterior à relação jurídica, estabelecendo, no entanto, uma relação com ele. O estado de excepção visa instaurar esta relação, não tanto no sentido de controlar um excesso caótico mas de definir o espaço de validade de toda a norma jurídica. É precisamente em função deste objectivo que o estado de excepção se define por uma *suspensão da norma*.

(...) o que caracteriza propriamente a excepção é o facto de aquilo que é excluído não se subtrair absolutamente à relação com a norma; pelo contrário, esta mantém-se ligada à excepção sob a forma da suspensão. *A norma aplica-se à excepção desaplizando-se, retirando-se dela*. O estado de excepção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a excepção é verdadeiramente, segundo o étimo, *captada fora (excipere)* e não simplesmente excluída (1998: 27).

A lei pressupõe, assim, o não-jurídico através da sua *auto-suspensão*. O exterior da lei é incluído nela quando a relação que ela estabelece com o caso particular é anulada, de modo a entrar em relação com a excepção, o que é feito pela sua própria suspensão. Quando a aplicação da norma ao caso particular é suspensa a lei passa a aplicar-se, desaplizando-se, ao seu exterior como um todo.

A relação de excepção, enquanto auto-suspensão da lei, implica uma cisão entre a norma e a sua aplicação. Esta cisão produz uma bi-polaridade entre norma e aplicação em que, por um lado, a norma vigora mas não se aplica e, por outro, actos sem valor de lei adquirem a sua «força». Entre os dois surge um terceiro termo, uma *força-de-lei sem lei* – uma força-de-~~lei~~ –, sem outra substância a não ser a oscilação entre um pólo e outro.

É a esta indefinibilidade e a este não lugar que responde a ideia de uma força-de-lei. É como se a suspensão das leis libertasse uma força ou um elemento místico, uma espécie de mana jurídico (...), do qual tentam apropriar-se tanto o poder como os seus adversários, tanto o poder constituído como o poder constituinte. A força-de-lei separada da lei, o imperium instável, a vigência sem aplicação e, mais em geral, a ideia de uma espécie de «grau zero» da lei, são outras tantas ficções através das quais o direito tenta incluir em si a sua própria ausência e apropriar-se do estado de excepção ou, pelo menos, assegurar-se de uma relação com ele. (...) É mesmo possível que esteja em questão nada menos que a definição daquilo a que Schmitt chama o «político» (2010: 81).

Neste ponto evidencia-se a relação entre *soberania e governo*: é precisamente quando o estado de excepção é decretado que soberania e governo entram numa zona de indiferença, a decisão soberana sobre o estado de excepção funcionando como o garante universal da indecisão governamental, da variação contínua dos procedimentos governamentais. Para Agamben, não se trata de determinar as formas adquiridas pela «transcendência» da soberania a partir da «imanência» governamental, mas de mostrar como soberania e governo se articulam numa mesma máquina bi-polar, já que «o poder – todo o poder, seja humano ou divino – deve manter unidos estes dois pólos, ele deve ser, a um tempo, reino e governo, norma transcendente e ordem imanente» (Agamben, 2008: 134).

O estado de excepção, enquanto paradigma de governo, determina-se, então, não por um estado pleno de lei, onde toda a acção humana estaria determinada por normas jurídicas estritas, mas por um estado vazio de lei:

O estado de excepção não é uma ditadura (constitucional ou inconstitucional, comissária ou soberana) mas um espaço vazio de direito, uma zona de anomia na qual todas as determinações jurídicas – e, antes de mais, a própria distinção entre público e privado – são desactivadas (Agamben, 2010: 80).

O espaço vazio de direito é essencial à ordem jurídica, ela deve assegurar a sua relação com ele por meio do estado de excepção. Este vazio de lei afigura-se como uma transcendência negativa do direito criada pela suspensão da ordem jurídica, contudo, é esta mesma transcendência, este vazio, que assegura o império da máquina governamental e a proliferação de uma multiplicidade de dispositivos que vêm a ocupar esse vazio.

De modo a esclarecer a relação entre a «teologia política» do estado de excepção e a «teologia económica» da máquina governamental, Agamben remonta ao começo da história da Igreja Cristã e aos desenvolvimentos iniciais da sua teologia,

numa investigação designada como uma «genealogia teológica da economia e do governo» (Agamben, 2007: 21).

Nos primeiros séculos da Igreja o termo *oikonomia* teve um papel decisivo. Originalmente, o termo grego οἰκονομία significava simplesmente o governo doméstico, a administração da casa (por oposição à cidade, *polis*), do *oikos* – o complexo de relações «despóticas», entre patrão e escravos, relações «paternais», entre pais e filhos, e relações «gâmicas», entre marido e mulher. Segundo Aristóteles, a *oikonomia* representava não um paradigma epistémico, mas um paradigma prático, não limitado por normas fixas, uma actividade prática que deve, caso a caso, fazer frente a situações concretas e particulares.⁴

Mais tarde, na teologia cristã, contra os «monarquistas» que defendiam o governo de um só – avessos à doutrina trinitária, recebiam a «paganização» do Cristianismo pela reintrodução de uma forma de politeísmo na concepção de uma multiplicidade de hipóstases (pessoas) da Divindade –, certos teólogos, tais como Tertuliano, Santo Hipólito e Santo Ireneu, sentiram a necessidade (para, como afirma Agamben, responder à urgência que se impunha) de apelar a este termo. Segundo eles, Deus, quanto à Sua substância e ao Seu ser, é uno, mas quanto à maneira como organiza e administra a Sua casa, quer dizer, o Mundo, é trino, delegando a «economia», a administração, as funções governamentais, no Filho.⁵ Cristo, enquanto Deus incarnado, representa, deste modo, a imanência da providência e do plano salvífico de Deus no Mundo. Esta coincidência do plano governamental na pessoa do Filho (verbo – *Logos* – e *praxis* de Deus) – de onde a sua apelação por certas seitas gnósticas de «homem da economia», *ho anthropos tēs oikonomias* – está na base da sua natureza «anárquica» (*anarchos*), sem fundamento nem princípio.⁶ De acordo com esta doutrina, do ponto de vista

⁴ «Du point de vue lexical, il est intéressant de remarquer qu'Irénée utilise plusieurs fois le terme *pragmateia* comme synonyme d'*oikonomia*. Cela confirme qu'*oikonomia* conserve sa signification générale de “*praxis*, activité de gestion et d'exécution”» (Agamben, 2008: 66-67).

⁵ Nas palavras do próprio Tertuliano: «La monarchie, toutefois, par le fait qu'elle est gouvernement d'un seul, n'exige pas que celui auquel appartient le pouvoir n'ait pas de fils, ou devienne à soi-même son propre fils, ou enfin qu'il n'administre pas sa monarchie par qui bon lui semble. Il y a plus, j'affirme qu'aucune domination n'est à ce point la domination d'un seul, à ce point une domination singulière, à ce point monarchie enfin, qu'elle ne soit administrée par d'autres personnes, rapprochées de lui, et dont il fait ses fonctionnaires [*officiales*]. Mais si le maître de la monarchie a un fils, la monarchie ne sera point divisée et ne cessera point d'être monarchie, parce qu'il aura associé ce même fils à son pouvoir» (apud Agamben, 2008: 76).

⁶ «De même que cette dernière [*oikonomia*] n'est pas fondée dans la nature et dans l'être de Dieu, mais représente en lui un “mystère”, de même, le Fils – celui qui a pris sur lui l'économie du salut – n'est pas fondé dans le Père; il est, comme lui, *anarchos*, sans fondement ni principe. *Oikonomia* et christologie sont – non seulement historiquement mais aussi génétiquement – solidaires et inséparables: tout comme la *praxis* dans l'économie, le *Logos* (ou parole de Dieu), dans la christologie,

de Agamben, a fractura que os teólogos tentaram evitar no plano do ser – salvaguardando a sua unidade substancial – reaparece como uma cisão que separa em Deus ser e acção, ontologia e *praxis*, desembocando na ideia de uma economia, de um governo «anárquico», «infundado», sem qualquer fundamento substancial – separação entre «ser» e «agir» que ficará firmemente enraizada na história da filosofia e na cultura ocidental.

A rearticulação da fractura entre soberania e governo, entre política e economia, dá-se com o paradigma da *Glória*. A investigação de Agamben debruça-se sobre este paradigma de modo a responder a uma interrogação surgida já no âmbito da análise do estado de excepção, nomeadamente sobre o tipo de autoridade vigente no vazio jurídico que caracteriza o estado de excepção – uma autoridade eminentemente espectral dotada de uma estrutura sacramental.

A dupla estrutura da máquina governamental (...) toma aqui a forma da articulação entre Reino e Glória e conduz à interrogação sobre a relação mesma entre *oikonomia* e Glória, quer dizer, entre o poder como governo e gestão eficaz e o poder como realza cerimonial e litúrgica (...). Porque tem o poder necessidade da glória? Se ele é essencialmente força e capacidade de acção e de governo, porque deve ele assumir a forma rígida, grave e «gloriosa» da cerimónia, das aclamações e dos protocolos? Qual é a relação entre economia e Glória (2008: 14)?

No âmbito deste paradigma, podemos verificar a estranha ambivalência da ideia de Glória, que tanto se refere à própria substância divina, identificada por Agamben à pessoa do Pai, como à glorificação do Pai pelo Filho, e ainda ao louvor de Deus efectuado pelos homens. Em última instância, os três sentidos são coincidentes, a glorificação de Deus pelos homens é a própria glória divina, o aparelho cerimonial de que o poder se imbuí é a própria colmatação espectral do seu vazio interno, a glorificação, o louvor, a aclamação, é o que confere substância e legitimidade ao poder.

Na esteira da definição de Carl Schmitt do conceito de secularização, segundo a qual «todos os conceitos significativos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados» (Schmitt, 1985), a genealogia agambeniana das categorias teológicas conduz-nos à elucidação da estrutura contemporânea do poder na sua realidade despolitizada, dando-nos a ver, em última instância, como

se trouve arraché à l'être et devient anarchique (...). Si on ne comprend pas cette vocation originare "anarchique" de la christologie, il n'est pas possible de comprendre ni le développement historique de la théologie chrétienne, avec sa tendance athéologique latente, ni l'histoire de la philosophie occidentale, avec sa césure éthique entre ontologie et *praxis*. Que Christ soit "anarchique" signifie donc qu'en dernière instance le langage et la *praxis* n'ont pas de fondement dans l'être» (2008: 100-101).

o paradigma da Glória se reflecte no espaço público contemporâneo captado pelos dispositivos mediáticos da actual sociedade do espectáculo. A *opinião pública*, de acordo com Schmitt ele mesmo (Schmitt: 1993), apresenta-se como a forma moderna e secularizada da *aclamação*.

Se aproximamos as análises de Debord da tese de Schmitt sobre a opinião pública como forma moderna da aclamação, o problema da actual dominação espectacular dos *media* sobre todos os aspectos da vida social. Aquilo que está em questão é nada mais do que uma nova e inédita concentração, multiplicação e disseminação da função da glória como centro do sistema político. Aquilo que antes permanecia confinado nas esferas da liturgia e do cerimonial concentra-se nos *media* e, ao mesmo tempo, por meio deles, difunde-se e introduz-se em todos os momentos e todos os meios, tanto públicos como privados, da sociedade. A democracia contemporânea é uma democracia integralmente fundada sobre a glória, quer dizer, sobre a eficácia da aclamação multiplicada e disseminada pelos *media* para lá de toda a imaginação (Agamben, 2008: 380-381).

Retendo a definição do espaço público, que havíamos postulado originalmente, como *formação secular*, modulando o conceito de secularização para a segunda acepção, tal como apresentada por Schmitt, que agora avançamos, isto conduz-nos a repensar a ideia de espaço público: enquanto formação *secular* (ou secularizada), o espaço público assenta em categorias teológico-políticas e é ele próprio estruturado como um fenómeno religioso.⁷

A equivocidade da abordagem de Habermas relativa à problemática da «sociedade pós-secular» reside precisamente no facto de não aceitar a tese da secularização como persistência de estruturas teológicas ou religiosas em sistemas políticos. O sintoma desta rejeição encontra-se expresso no facto de o conceito de secularização se restringir no pensamento do autor à sua dimensão sociológica – de que a ideia de uma sociedade «pós-secular» é igualmente consequência, dado o facto sociológico da permanência do papel influente das religiões no âmbito da sociedade civil. Habermas, neste mesmo sentido, limita a secularização a um papel normativo no que concerne à natureza do Estado. O que Habermas falha é, então, a possibilidade de compreensão do carácter ele mesmo «re-ligioso» da esfera pública como estrutura secularizada.

⁷ «On peut définir la religion dans cette perspective comme ce qui soustrait les choses, les lieux, les animaux ou les personnes à l'usage commun pour les transférer au sein d'une sphère séparée» (Agamben, 2007: 39).

A ideia da estrutura secularizada do poder e da sua força de legitimação leva-nos à constatação da impossibilidade de expulsar a religião da esfera pública não só da sociedade civil – lugar que Habermas ele mesmo aceita, limitando o papel das religiões, entendidas como comunidades intra-mundanas, à função de parceiros do diálogo inerente à plataforma comunicacional da sociedade ocidental moderna, de cariz pluralista e multicultural –, mas inclusivamente de a expulsar do âmbito da própria relação fundacional entre Estado e sociedade civil. Recorrendo à elaboração teórico-prática do filósofo e conselheiro de Estado russo Alexander Dugin (Dugin, 2012) de uma «quarta teoria política» – para lá das três grandes teorias políticas modernas hegemónicas: Liberalismo, Fascismo e Comunismo –, a ideia da irredutibilidade da religião como *Urphänomenon* da relacionalidade humana conduz-nos à rejeição da ideia de uma sociedade global unipolar como projecto inerentemente neocolonial e à necessidade de pensar um conflito irredutível entre *diferentes universalismos* de cariz civilizacional multipolar, entre os quais se situaria a sociedade europeia moderna, sem circunscrever o privilégio da concepção universalista a essa mesma sociedade. Paradoxalmente, esta constatação apresenta-se como resultado do diálogo civilizacional iniciado na era pós-colonial, possibilitado pelas tecnologias de comunicação global, que, em nome da real diversidade sem redução à mesmidade de um esquema histórico hegemónico e abstractamente elevado ao lugar de condição única de universalidade, pode agora, consciente de si próprio, expurgar o perigo de uma tirania mundial realizada sob a égide do ideal esvaziado da Democracia e dos Direitos Humanos, na direcção de uma diferença efectivamente universal entre diferentes universos incomensuráveis. Esta proposta, caso erigida a ideal normativo, corre o risco de se reificar ou num novo universalismo ecuménico abolidor das diferenças reais ou num identitarismo civilizacional generalizado; a salvaguarda desse risco reside simplesmente na ausência do seu carácter normativo. Não é, portanto, de um novo ideal que se trata aqui, mas de uma teoria descritiva que aceita, como possibilidade inerente, a própria tentativa de ocupação do lugar do Todo por parte de um dos universos, mas igualmente a possibilidade da resistência dos outros universos a essa mesma tentativa – inclusivamente por via bélica –, o que é, precisamente, função da irredutibilidade concreta do conflito pluriversal. É o reconhecimento deste fenómeno, no entanto, que pode conduzir, em nosso entender, a um pensamento efectivamente “pós-metafísico” e à repolitização, enfim, da existência humana.

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio (1998), *O Poder Soberano e a Vida Nua. Homo Sacer*, Lisboa: Editorial Presença.
- (2007), *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris: Éditions Payot & Rivages.
- (2008), *Le Règne et la Gloire. Homo sacer, II, 2*, Paris: Éditions du Seuil.
- (2010), *Estado de Excepção*, Lisboa: Edições 70.
- DEBORD, Guy (1992), *La Société du Spectacle*, Paris: Éditions Gallimard.
- DUGIN, Alexander (2012), *The Fourth Political Theory*, London: Arktos Media.
- HABERMAS, Jürgen (1986), *L'Espace Public. Archéologie de la Publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris: Payot.
- (2011), “The Political”: *The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, in *The power of religion in the public sphere*, Judith Butler [et al.], New York: Columbia University Press.
- SCHMITT, Carl (1972), *La Notion de Politique*, Paris: Calmann-Lévy.
- (1985), *Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1993), *Théorie de la Constitution*, Paris: PUF.