[Recensão a] JOSÉ MARIA GARCIA GÓMEZ-HERAS, Un paseo por el laberinto. Sobre política y religión en el diálogo entre civilizaciones

Autor(es): Carvalho, Cláudio Alexandre S.

Publicado por: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/33403>

DOI: DOI:http://dx.doi.org/10.14195/0872-0851_34_16

Accessed : 26-Apr-2023 09:45:02

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.

Revista Filosófica de Coimbra

vol.17 | n.º34 | 2008

José Reis
Manuel Moreira da Silva
Helder Gomes
Filipe P. S. M. Menezes
Edmundo Balsemão
Maria João Silveirinha
Luís António Umbelino
Cláudio Alexandre S. Carvalho
Armando dos Santos
Ana Isabel Boura
Regina Queiroz
Dulce Morgado Neves

RECENSÃO

JOSÉ MARIA GARCIA GÓMEZ-HERAS, *Un paseo por el laberinto. Sobre política y religión en el diálogo entre civilizaciones*, Madrid, 2008, Biblioteca Nueva, 381 páginas.

Ao longo do seu mais recente livro Gómez-Heras, professor jubilado de Filosofia moral e política da Universidade de Salamanca, adentra-se nos meandros de um labirinto tecido pelas complexas relações entre o domínio da política e o da religião. Cedo nos apercebemos que este passeio não deve ser confundido com um amena *promenade*; no núcleo deste trabalho o autor desenvolve as teses apresentadas no artigo “Una patología de las sociedades mediterráneas: el fundamentalismo” inserido num esplêndido volume por si coordenado *El Mediterráneo. Un lugar de encuentro entre culturas* publicado em 2006. Motivado pela recente irrupção do terror como séria ameaça às urbes ocidentais, Gómez-Heras pretende com esta sua obra «relacionar o que entendemos por *modernidade* com outros dois conceitos chave da nossa cultura: *política* e *religião*» (p. 19). O hermeneuta mantém uma continuidade teórica e pontos de contacto evidentes com aquelas que até ao momento foram as outras temáticas privilegiadas no seu labor filosófico, mormente a ética ambiental e a bioética. Também aqui é sob o signo de um interpelante perigo que o autor é convocado à reflexão e vigilância críticas, partindo de uma abordagem que valoriza a *Lebenswelt* enquanto instância pré-categorial que serve de horizonte de encontro intersubjectivo, e apostando na teoria da acção comunicativa como praxis capaz de gerar, na senda da eficácia da liberdade kantiana, valores objectivos partilhados.

É a partir de uma descrição factual extensamente documentada que o filósofo salmantino pode avançar para a pertinente reflexão filosófica vertendo a sua época em conceitos. Deve desde já prevenir-se o leitor para um aspecto crucial; aquilo com que o autor nos confronta ao longo do seu texto é com universos conceptuais distintos onde frequentemente os mesmos termos não têm a mesma significação, sendo que urge deslindar as diferentes vias da sua génese histórica. O temor e tremor com que Gómez-Heras aborda a problemática do “conflito entre civilizações” não o impedem de mover uma crítica corajosa ao fundamentalismo de base religiosa e sua componente ideológica, sendo que, pondo o dedo na ferida,

convoca a atitudes resolutas relativamente ao desfasamento cultural entre duas formas inconciliáveis de legitimar o poder e acção política. São várias as ocasiões em que Gómez-Heras se incompatibiliza com perspectivas politicamente correctas -descomprometidas e relativistas- que grassam nos debates de questões tão prementes. O autor faz questão de frisar que: «*a forma mais eficaz de lutar contra o fanatismo do terrorista é a defesa daqueles valores que configuram a civilização ocidental* e que esta conquistou, nunca dito com tanta propriedade, a sangue e fogo» (p. 28).

O livro em apreço é composto por 11 capítulos agrupados em três partes precedidas de uma introdução que é um primeiro “passeio pelo labirinto” onde o autor elenca as muitas questões e desafios procedentes do actual contexto de conflito de civilizações, e encerra com um epílogo onde, rentabilizando a concepção de utopia presente na obra de E. Bloch, se pondera em que medida é admissível, e o que implicará a tarefa de repensar Deus como porvir, instância meta-histórica terapêutica das patologias de religião e política. Entre aquela incursão no labirinto e esta alternativa de e para o futuro, Gómez-Heras desenvolve argumentos pertinentes para lançar sobre bases novas o diálogo inter-cultural, dos quais tentaremos aqui dar uma imagem necessariamente genérica tida em conta a riqueza de uma abordagem que é simultaneamente abrangente e detalhada.

No seu périplo lendário, Teseu, guiado pelo fio de Ariadne, regressa do labirinto arquitectado pelo rei Minos pondo fim à circularidade interminável do tributo sangrento. Tal circularidade próxima à *moira* será afirmada como inerente ao primado do ser que a tradição judaico-cristã soube destronar renegando à expectância passiva a que a *parousia* inicialmente convocou. Naquele mito cretense, relevado com o intuito de ilustrar a actual situação de ameaça, o Minotauro simboliza o apego ao irracionalismo fatalista, gerador de submissão cega às exigências de hábeis manipuladores de massas ressentidas e diversamente carenciadas. A saída do labirinto cartografado por Gómez-Heras, indeterminadamente diferida, é concebível apenas se tomarmos por fio condutor uma modernidade que vê a sua acepção cronológica complementada pela realização efectiva da liberdade orientada por uma instância meta-histórica.

Na primeira parte do seu livro – “Modernidade, política e religião” –, por meio de uma invulgar densidade histórica, Gómez-Heras oferece um panorama geral da génese e evolução conducente ao paradigma político-religioso das sociedades plurais e cosmopolitas contemporâneas. Para tal, depois de uma inquirição sobre a significação última da categoria da modernidade (capítulo 1), procede a um exame das consequências para a política e a religião de uma época marcada decisivamente pelo primado da subjectividade (capítulos 2 e 3 respectivamente). O capítulo 4 é crucial na medida em que nele se expõe como a relação entre Igreja e Estado, alternando entre o conflito e o diálogo, a simbiose e a diferenciação, conduzirá do Estado teológico característico do cesaro-papismo (inaugurado pelo Édito de Milão no ano 313) ao predomínio do Estado Racional aconfessional. O essencial a ter em conta é que nas democracias plurais actuais «as possíveis tensões entre ambos os poderes seja na esfera do pensamento seja na da praxis social dispõem de um critério de valoração comumente aceite e

universalizável a nível mundial: os direitos humanos» (p. 113). É este modelo de relação, tido como conquista irreversível, que molda a percepção do homem ocidental e está na base da sua incompreensão e indignação face à recente escalada de terror gerado a partir das múltiplas formas que o fundamentalismo islâmico tem vindo a assumir sobretudo a partir do último quarto do século XX.

Para a filosofia a modernidade é o período em que a subjectividade surge como princípio legitimador, tal está claramente patente no seu pendor gnoseológico inicial num trajecto que tem um dos seus paroxismos na *Doutrina da Ciência* de Fichte, onde a actividade do “eu absoluto” se torna centro unitário de acção e norma. O indivíduo já não é tido como determinação passiva de uma ordem divina exterior; Hegel subscrive isto mesmo logo no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito* ao enunciar que a verdade deve ser expressa não como substância mas sim como sujeito. Mas este princípio legitimador em que o sujeito se torna não significa que ele seja estanque; ao longo da modernidade a subjectividade assume diversas figuras, resultado de metamorfoses de diversa ordem, que apesar das cisões da experiência têm como característica comum, de Lutero a Freud, a projecção de uma instância meta-histórica. É este traço comum que, de acordo com J. Habermas, impede que o projecto moderno estanque perante o fragmento e a ocasião do acontecimento propalada pelos teóricos pós-modernos (pp. 43-5). Este apagamento do sujeito, resultado da desumanização e despersonalização na época da racionalidade e eficácia burocráticas, decorrente do gradual “desencantamento do mundo” diagnosticado por Max Weber, é lido também por Gómez-Heras como uma patologia da razão iluminista que ao esquecer ou ao debilitar o vínculo com as estruturas existenciais do *Dasein* leva, no primado da racionalidade técnica, à asfixia dos valores sobre os quais se erigiu. Mas para Gómez-Heras, também aqui em consonância com Habermas, a desmitologização por via da ciência e suas aplicações técnicas não deve conduzir a automatismos que eliminem a capacidade de agir moralmente em liberdade. Tal como salientava em *Ética y Herméutica*, o filósofo de Salamanca considera que o avanço da ideologia técnica, sucessora da liberal burguesa, contribui para a desumanização e convoca a um regresso aos princípios da moral kantiana: a autodeterminação e a dignidade pessoal.

O modelo escolástico de subordinação do político ao religioso inverte-se na modernidade sendo o direito divino gradualmente substituído pelo Jusnaturalismo e soberania do povo. Também na política, tal como na filosofia, assiste-se, depois de fragmentada a ordem feudal, à expropriação de categorias teológicas, como é o caso da ideia de Absoluto, apropriadas por cosmovisões seculares. Diz Gómez-Heras que modernidade política é marcada pelo emergir do Estado que, detentor de poder civil e religioso, surge como novo Deus, que pela adaptação do Jusnaturalismo às concepções contratualistas, assegura no século XVI as bases da autonomia e diferenciação face ao poder religioso e à ética (pp. 47-51). Esta autonomia conta com resistências recorrentes e situações em que o Estado assume associações híbridas com a religião sendo que só a partir dos finais do século XVIII é possível a emancipação efectiva da sua soberania face ao Império e à Igreja.

É com Kant que se canoniza a defesa por parte de Rousseau da absoluta auto-determinação de si; a liberdade como a priori moral transcendental concretizado na pessoa auto-determinada substitui o jusnaturalismo de pendor absolutista. O poder político deve doravante ser exercido em concordância com a substância livre e autónoma do sujeito, fundamento da universalidade da norma. Gómez-Heras sintetiza do seguinte modo a sua exposição detalhada da génese do Estado a partir do século XVI: «a atribuição ao Estado por analogia daqueles atributos que a modernidade consignou ao sujeito pessoal: liberdade, autonomia, autodeterminação, autolegislação contribuiu sem dúvida para o processo de emancipação da política face a instância religiosas, pavimentando o caminho para o Estado aconfessional, mas abriu também a porta para que uma concentração do poder do Estado num indivíduo ou grupo social propiciasse tanto casamentos problemáticos do poder político com a religião bem como atitudes beligerantes procedentes de opções totalitárias» (p. 64).

No capítulo terceiro (“Modernidade e Religião”) expõe Gómez-Heras, como uma mescla de factores endógenos e exógenos à experiência religiosa criaram condições para o florescimento das tendências iluministas, algo que vem a par do declínio das pretensões teóricas por parte da Igreja. Refere o Doutor Gómez-Heras que só a deriva do Iluminismo para um cepticismo materialista anti-religioso levou ao acentuar de fissuras claras entre o sujeito como razão e o sujeito da experiência místico-emotiva. Apesar dos excessos de uma razão pura que se viria a expressar no terror formal jacobino, o salmantino ressalva que a fé sempre se manteve irredutível à “cientificização” do mundo bem como à utilização da sua componente cognitiva posta ao serviço de uma tarefa moralizante; o inverso significaria destituir o fenómeno religioso da sua componente volitiva pela qual poderá cumprir a sua vocação histórica (p. 79).

Ainda que adaptando-se a circunstâncias históricas variáveis, em especial as relacionadas com as cisões da unidade doutrinária do Sacro Romano Império e do domínio religioso, despoletadas pela Reforma Protestante no século XVI e adensadas ao longo do Iluminismo do século XVIII, a implementação da “razão de estado” é generalizada ao nível europeu (pp. 51-6). Esta perda de poder por parte da Igreja promoveu um regresso à pureza da experiência religiosa, mas gerou em certos casos atitudes servis e bajuladoras face ao Estado a troco de protecção.

Hobbes encenou magistralmente como a intromissão da moral tradicional e seus pressupostos religiosos estão na origem dos horrores da guerra. No Renascimento, em especial no movimento Humanista, são já detectáveis claras tendências para a privatização da crença e pluralismo confessional assegurado por um Estado “tolerante”. Mas nota Gómez-Heras como a imposição do Estado como domínio do universal garante da realização da autonomia subjectiva, conforme à dignidade da pessoa e aos direitos de raiz iluminista, contou com adversários, nomeadamente no movimento romântico, o qual ao idealizar o medievo gótico, apresentou tendências de restauração da união trono-altar, reabilitando princípios sociais pré-revolucionários (pp. 60-3). Há como que um reequilíbrio do carácter abstracto do Estado de direito, surgindo a Nação como

nova figura histórica capaz de congregar comunidades dispersas territorial e administrativamente (algo decisivo para a formação de estados como o germânico ou italiano), numa homogeneidade que remete para sangue, terra e língua como fundamentos últimos da identidade de um povo. Não é portanto estranho o facto de que «nas crises bélicas do século XIX o componente religioso serviu de catalizador do sentimento nacional dos povos» (p. 88).

Ultrapassadas a nostalgia romântica oitocentista, e também os vários autoritarismos saudosistas da simbiose política-religião nos países católicos, o modelo que vem a vigorar é aquele em que Igreja e Estado convivem mantendo autonomia (de meios, fins e estratégias) de cada uma das esferas, favorecendo a cooperação para o Bem-comum. Nota Gómez-Heras que nem a posição cimeira da religião em certos países de tradição protestante, nem o regime de cooperação por intermédio de concordata constituem óbice para a liberdade e igualdade de tratamento de outras religiões (p. 114). Nas sociedades democráticas e pluralistas a liberdade da consciência religiosa é protegida como valor cimeiro consagrado nas diferentes Constituições nacionais. Qualquer relativismo moral deve ser remetido para a esfera privada onde tendem a identificar-se ética e religião enquanto que na esfera pública, e aqui em plena concordância com A. Cortina, devem surgir apenas cosmovisões concordantes com o pluralismo (p. 302).

Na segunda parte (“O labirinto político-religioso do Islão”) o intento de Gómez-Heras será explanar a complexa relação entre religião islâmica e a modernidade, recorrendo a dados históricos dos quais parte para a uma reflexão na última parte do livro. Até este ponto da obra urdiu-se o fio que guiará o filósofo no interior do labirinto: «*o mundo islâmico de ontem e hoje assemelha-se a um imenso labirinto de povos, etnias e tradições*» (p. 121). É partindo dos ideais reguladores que constituem o corolário da modernidade político-filosófica -racionalidade, liberdade e justiça-, fundamento da implementação dos Direitos Humanos, que Gomez-Heras procurará compreender as tensões geradas entre o Ocidente cristão e o Oriente muçulmano. Do passeio pela modernidade eurocêntrica fica uma questão premente para a qual o filósofo procura doravante resposta: serão essas categorias ocidentais de dignidade humana, igualdade, liberdade, solidariedade... universalizáveis sem subsumir aspectos cruciais das culturas a que são apresentados como metas? O desafio do Islão passa por manter a identidade cultural assimilando os valores modernos. Mas será possível que uma tão decisiva revolução cultural e ideológica se origine e sustente em tendências integristas análogas ao cesaro-papismo outrora vigente no território europeu?

Terminada a Guerra Fria e quando alguns incautos anunciavam o fim da história eis que ressurgem na cena internacional o mundo muçulmano. Duas ordens de factores com interligações entre si estão na origem do fim do silêncio desta civilização: por um lado a sua coesão cultural (partilha de religião, costumes e linguagem) impulsionou reacções contra a exploração de que era alvo por parte de potências coloniais; por outro o facto de no seu vasto território estarem

concentrados cerca de 70 % das reservas de petróleo numa época em que o petrodólar domina os mercados internacionais. O mundo muçulmano reclama um lugar na ordem mundial nascente, no novo policentrismo e multiculturalismo global, mas as promessas de modernização têm fracassado e degenerado em ódios internos e ressentimento face ao mundo ocidental que, ainda que demonizado, mantém um veneno de «sabor agri-doce» (p. 184). Por outro lado é necessário referir que a demonização não tem sentido único, também no Ocidente são frequentes visões caricaturais do Islão, em especial a sua identificação imediata com o Islamismo radical (p. 142).

No início da modernidade o mundo muçulmano, contrariamente ao Ocidente, fechou-se às forças inovadoras que iniciam uma nova época da história, nas palavras de Gómez-Heras: «encapsula-se auto-satisfeito sobre si mesmo, dilui a sua potencialidade outrora criadora em reiteraões decadentes (...)» (p. 120). Esta estagnação tem causas históricas profundas. O crescimento de doutrinas como o Sufismo no seu sincretismo místico, anuncia o termo de um período análogo à escolástica ocidental orientada pelo projecto *Fides quaerens intellectum* anselmiano. Nesta “*fuga-mundi*”, resultado de obsessões apocalípticas, a devoção a Deus requer uma submissão em todos os níveis da existência, incompatível com as tendências racionalizantes apontadas, entre outras, à filosofia andaluza do medievo (pp. 136-40). Na origem estaria a norma legitimadora provida da revelação, que levaria a tradição exegética e normativa -*Sunna* e *Sharia* respectivamente-, pela interpretação literal acrítica das fontes, a considerar a filosofia de Averróis, o racionalismo árabe ou a imagem científica do mundo como concepções ateias que urge combater. O Corão e a *Sunna*, fontes exclusivas do direito e da moral, impedem um movimento semelhante àquele que foi iniciado no Ocidente com o Jusnaturalismo racionalista. Fruto também da sua posição geográfica, não foi possível no Islão a latinização da religião, impulsionando uma Igreja com dispositivos próprios e autónoma nas relações com a política (p. 156). Neste sentido observa Gomez-Heras que a dispersão e diversidade de interpretações da revelação, bem como o modo de transmissão oral, dificultam a tarefa de uniformizar a doutrina corânica e dão azo a uma multiplicidade de movimentos de cariz religioso.

O maior tesouro muçulmano, a memória histórica da “substância cultural”, é também o seu calvário, é a ele que os líderes políticos recorrem incansavelmente para restaurar as sociedades islâmicas, frequentemente degenerando em totalitarismos. Os milenares privilégios da classe político-religiosa de grande parte dos países islâmicos contribuem para a resistência à implementação da democracia, considerada como usurpação do lugar de Deus e violação de uma ordem divina (p. 153). É esta blindagem divina que suporta regimes decisionistas permitindo ao governante todo o tipo de atrocidades (p. 286). O acréscimo de voluntarismo e emoções tem frequentemente como contraponto o défice na criação de vínculos institucionais. Recordando os conflitos que grassaram na Europa nos séculos XVI e XVII, mantêm-se activas as guerras viscerais entre crentes num mesmo Deus, decorrentes de tradições interpretativas do Corão. É também a pretexto da fundamentação religiosa do Estado e em detrimento do

antropocentrismo de índole moderna que se sacralizam as desigualdades socioeconómicas e de género nas diversas formas de dominação que estas assumem.

Gomez-Heras não deixa de abordar a candente questão da integração da Turquia na UE. Nas recentes negociações referentes à dita integração não se reflectem só os receios da quebra da homogeneidade democrática por parte de uma Europa que hesita. No seu posicionamento geográfico e político de ponte entre dois mundos -Europa moderna e pluralista e Islão teocrático-, a Turquia revela as contradições de uma sociedade cujo processo de modernização promotor do estado laico se defronta com diversas pressões religiosas (p. 128).

No dizer de Gómez-Heras: «os conflitos entre comunidades islâmicas e sociedades ocidentais têm por base uma sedimentação de duas tradições divergentes na recepção da modernidade política e religiosa: a tradição do Ocidente cristão que desemboca em sociedades democráticas pluralistas e a do Oriente islâmico na qual persiste um modelo teocrático» (p. 158). O sexto capítulo significativamente intitulado “O mundo islâmico frente à Modernidade” merece especial destaque pois nele se patenteia claramente a necessidade de ultrapassar o hiato iniludível entre duas formas de legitimação da acção política. Para o Ocidente, a *Aufklärung*, da qual Kant extraiu o substrato teórico, marca o ponto decisivo que convoca à emancipação face a qualquer ordem exterior como instância de legitimação, frente às formas tradicionais de autoridade impõem-se a autonomia e liberdade do agente moral. Terá sido este «protagonismo do sujeito individual» na modernidade a impulsionar «a igualdade a todos os níveis: religioso, político e económico» (p. 179). Numa das suas teses mais contundentes defende o filósofo salmantino que devido ao défice de aprendizagem histórica do Islão, comparativamente à longa e árdua diferenciação das esferas pública (sob a égide da justiça e pluralidade, espaço do direito) e privada (regida pelo princípio da liberdade, espaço de convicções não universalizáveis) ocorrida no Ocidente ao longo de 5 séculos, «parece mais pertinente falar de diacronia entre épocas históricas; modernidade e pré-modernidade, do que de choque entre civilizações» (p. 169). Daí que seja também peremptório ao afirmar: «Urge em qualquer dos casos um *Iluminismo Islâmico* que generalize a liberdade democrática e recupere o impulso filosófico, científico e técnico que em tempos idos inventou o algoritmo, os moinhos de água ou o astrolábio» (p. 154-5).

Cabe ao hermeneuta apelar para o carácter “inaprisionável” do sentido que brota de um texto de revelação, tarefa ainda mais urgente quando o mesmo é tido como guia transversal de uma sociedade. Uma releitura hermenêutica dos textos sagrados requer abordagem atenta aos níveis histórico, social e existencial. A teologia islâmica carece da desmistificação bultmaniana, da secularização de uma tradição anquilosada. A linguagem do deserto estava repleta de alegorias e metáforas, fundamento de preceitos que aquando da composição do Corão foram adaptados do nomadismo para o patriarcalismo urbano (p. 250). É precisamente a respeito do valor da tradição e herança cultural, que Gómez-Heras introduz a tematização por parte de Bloch da “pulsão de esperança” como capacidade para

ler retrospectivamente o passado como experimentação para a salvação futura, utópica (pp. 161-3). A anedota de que se valeu o marxista judeu para ler a relação entre tradição e futuro, plena de ironia e cinismo corrosivo mostra as sinuosas vias pelas quais, enquanto gérmen de progresso, a tradição impulsiona a inovação criadora; dois sobrinhos visitando regularmente a velha tia imaginavam como os quadros que a circundavam iriam embelezar as paredes da sua própria morada (p. 163). A tradição definha quando reduzida a restauração arcaizante desvinculada do contexto actual e do dever-ser imposto pelo futuro como dirá Gómez-Heras no Epílogo valorizando o valor criador da *prólepsis* (p. 346).

É no capítulo da tolerância de outros credos que o Islão “ortodoxo” mais tem progredido em direcção à modernidade. Já no tocante aos direitos, liberdades e garantias dos seus cidadãos (refiram-se por exemplo o défice de direitos políticos e de consciência e a consagração de brutais desigualdades de género) resta ainda um longo caminho a percorrer para a democratização das suas instituições. De acordo com Gómez-Heras, uma convicção errónea mas muito difundida é a de que o atraso dos países muçulmanos se cinge aos seus índices de desenvolvimento científico e tecnológico; ele resulta sim, como referimos supra, de uma tardia recepção dos valores modernos (p. 178).

Gómez-Heras não deixa no entanto de apresentar propostas para um progresso em que a identidade cultural do povo islâmico não seja diluída por via de imposições abruptas – é isso que o autor faz ao longo do capítulo sétimo (“Situações, diálogo e propostas”). A civilização islâmica está determinantemente estruturada pela religião, mas nota Gómez-Heras que tal não invalida a existência de espaço nas suas sociedades para os valores da modernidade, entre os quais a democracia. Ainda assim, a *Sharia* permanece incapaz de integrar os direitos humanos (pese embora a sua ratificação pela maioria dos estados islâmicos). Há uma imperiosa necessidade de desmistificar os relatos e as fontes corânicas, implementando uma sã laicidade inconfundível e irreduzível, capaz de implementar valores e instituições objectivas a começar pela dignidade humana. Tomando como exemplo a discriminação da mulher e a sua exclusão do mundo do trabalho romantizados na literatura islâmica, Gómez-Heras refere que estes não são originários do Corão em si mas das circunstâncias históricas subjacentes à sua produção, e portanto dos dados etnológicos ancestrais que a *Sharia* cristalizou. Nota Heras que antes de qualquer feminismo tomar conta da ocorrência com categorias euro-cêntricas desadequadas à substância cultural, estamos *in media res* sob a jurisdição dos direitos humanos, conquista maior da modernidade. (p. 181)

Depurando as formulações de Popper relativamente ao que este tipificou como sociedades abertas e sociedades fechadas, e em discordância com o multiculturalismo de Sartori, Gomez-Heras reclama a necessidade de entender a cultura como domínio de valores (éticos, estéticos e religiosos) situado num plano distinto do descritivo, sendo que este último remete para o pluralismo assegurando liberdade, racionalidade e tolerância (208-15). Como foi já indicado é imperioso reconhecer-se que nem todas as manifestações culturais e religiosas são aceitáveis nas sociedades plurais. O pluralismo deve reger a coexistência e

troca entre culturas, impulsionando a urgência presente de estabelecer pontes efectivas entre religiões abertas, que desta forma descobrem a sua identidade enlevando um «valor básico do nosso tempo: a alteridade» (p. 207). Isto é possível tendo por horizonte de encontro, que conduz da estranheza à proximidade e partilha, o mundo vivido e a sua essência pré-categorial acessível numa análise fenomenológica que nos mostra que no domínio da fé também o Ocidente tem «muito a aprender com a religiosidade Islâmica e esta com a intensa racionalização da sociedade ocidental» (pp. 213-124).

Na terceira parte –“Religião e Sociedade”- Gómez-Heras parte da cartografia do labirinto, da qual acabamos agora de oferecer uma breve e pálida imagem, para a análise de valores culturais e seus usos ideológicos, em especial no que concerne ao fenómeno do terrorismo. Não deixa no entanto de desenvolver considerações no domínio da metaética, através das quais pretende demonstrar de que forma podemos ainda, na época da racionalização instrumental do mundo, pensar em novas modalidades a participação do discurso religioso no domínio da sociedade civil.

Logo na Introdução Gómez-Heras defende que, ainda que a explicação do terrorismo a partir de uma perspectiva sócio-económica e política seja requerida, ela não esgota aquelas arregadas motivações agressivas face ao ocidente. O carácter insuficiente e parcial de tal análise evidencia-se no facto de frequentemente em comunidades islâmicas imigrantes perfeitamente integradas nas metrópoles ocidentais ao nível socioeconómico, se mantenham activas, sob uma roupagem mais subtil, convicções fundamentalistas. Por seu lado, a explicação política (que toma Israel e os EUA e seus aliados como os rostos dos usurpadores) do terrorismo é qualificada por Gómez-Heras como verosímil mas ainda assim ingénua; a *Umma*, comunidade de crentes na fé islâmica é perversamente utilizada na sua base profundamente emotiva como suporte e blindagem contra a sociedade ocidental demonizada como decaída e pecadora. No terrorismo estamos além do tumulto transitório sanado na autoridade ou na cedência do discurso político, a ameaça terrorista enraíza-se mais fundo do que na defesa da identidade ou da exigência de direitos sociais. Há uma patologia de base que move os peões da *Jihad* e a sua esperança redentora, patologia expressa sobretudo ao nível ideológico convocando a uma análise linguística atenta. Nos seus púlpitos, os novos Savonarolas servem-se de poderosos meios de comunicação de massas para restaurar a identidade cultural enlevando a tradição, a nação ou a raça sem a observância dos limites impostos pela razão. Deste modo, e recuperando o que Gómez-Heras diz ainda na Introdução: «palavras que julgámos esquecidas: cruzada, infiel, guerra santa, Satã... regressam à linguagem quotidiana com toda a sua carga de tragédia» (p. 25).

Gómez-Heras inicia no capítulo 8 um exame à patologia da religião e da política que é o Fundamentalismo. As condições propícias ao florescer desta praga são a penúria material e intelectual; tais condições predis põem as massas a acolher: promessa mitológica, a promoção do fanatismo e intolerância, um rigorismo puritano nos costumes, ou seja, tudo o que decorre de uma interpretação

acrítica dos textos que o mais das vezes têm objectivos políticos precisos, como sejam o despoletar de sentimentos nacionalistas e identitários exacerbados. Gómez-Heras sustenta que estas «estruturas arcaizantes instáveis proporcionam húmus fértil para a exploração passional de rivalidades ancestrais» (p. 247). Depois de esgotadas as promessas marxistas criaram-se condições para o surgir de movimentos radicalistas de restauração da verdade dos povos, pelo retorno ao Corão e instituição da *Sharia* (podem referir-se apenas a título de exemplo a Al Qaeda, o Hezbollah ou o Hamas), que elegem como alvos do seu radicalismo: um Ocidente considerado infiel e corrupto, o neo-colonialismo imperialista, regimes muçulmanos qualificados como corruptos (porque) pro-ocidentais e Israel.

O fundamentalismo «reabilita a função ideológica da religião ao torná-la instância legitimadora do poder político» (p. 271). Utiliza o mito para destronar as estruturas da civilização moderna (democracia e ciência) e os valores que lhe são inerentes (liberdade e racionalidade). No fundamentalismo as estruturas ideológicas actuautes ao nível político absorvem a autonomia religiosa e estimulam uma propensão do psiquismo humano que Kant explorou como “ideais reguladores”, sendo que a cisão e a desordem são substituídas pelo todo que se pretende deter (p. 256). No seu totalitarismo impõe contra-valores arcaizantes (intolerância, ignorância) sendo que deste modo «a cultura civil dilui-se numa falsa consciência libertadora de matriz religiosa arcaizante que impossibilita a opinião pública e o debate democrático» (p. 272).

Observa o autor que o fundamentalismo não é apanágio exclusivo do islamismo; também em certas interpretações do Talmude se procede à sacralização de domínios parciais da sociedade monopolizando poder, verdade e ética (pp. 251-2). Mas uma das manifestações mais surpreendentes de fundamentalismo sobre a qual Gómez-Heras se detém mais longamente ocorre no centro de uma sociedade pluralista: a americana. Depois de um longo período de hibernação, as diversas formas de fundamentalismo religioso americano regressam utilizando os novos instrumentos das sociedades da comunicação, por meio dos quais veiculam velhas chamadas proféticas que se transvestem em grupos de pressão política, sintonizados sobretudo com os neoconservadores republicanos. Depois da desmobilização do bloco de leste, o inimigo “causa de coesão” variou de latitude mas continuou a servir de justificação para a direita cristã. Por outro lado, fruto do declínio da hegemonia americana ao nível internacional, intensificam-se as tendências para censurar modos de vida tidos por depravadores da moral. Também aqui os púlpitos estão cheios de propagandistas histericamente defensores do contínuo homogéneo: Deus, pátria e família. Na origem destas tendências Gomez-Heras aponta novamente como decisivo o défice cultural de experiência e memória histórica profunda que marcaram a evolução do projecto da modernidade europeia (as guerras religiosas, os nacionalismos, as revoluções e a conceptualização racionalista e iluminista), o que faz com que grande margem dos cidadãos americanos se identifiquem com valores culturais segregacionistas (pp. 260-63).

Na sua crítica da ideologia fundamentalista Gomez-Heras avança no capítulo 11 por uma tipologia de seis tipos de falácias (a saber: linguística; crítico-

racional; política; histórica; religiosa e legal), as quais remetem para as diversas variantes de uma determinação que percorre transversalmente o jogo linguístico ideológico: valores ou crenças de índole subjectiva são apresentadas como juízos descritivos e/ou auto-evidentes. Tais juízos assumem a qualidade de imperativos exigindo objectivação na ética, na política e no direito. A terapêutica tarefa da crítica ideológica no que respeita ao fundamentalismo religioso é convocada pela própria praxis democrática e passa sobretudo pelo desmascarar de «*jogos falazes de linguagem e acção em que se incorre quando se transfere significação religiosa para discursos não religiosos como o político, o jurídico, o económico ou o propagandístico*» (p. 288). À indexação inicial de recursos falaciosos Gomez-Heras adiciona ainda a “falácia ética” consistente no facto de, na sua intransigência, o fundamentalista impedir uma «ética universal e transcultural de mínimos» (p. 291). A proposta de Gómez-Heras passa também aqui por uma regulação e vigilância do que na formulação de M. Weber surgia como “politeísmo axiológico”. O pluralismo e relativismo próprios das sociedades modernas ocidentais agregados naquela expressão do sociólogo, não devem degenerar em indiferença mas antes motivar uma atitude proactiva por parte de intelectuais e políticos, de modo a assegurar a observância dos direitos do homem.

No capítulo décimo Gómez-Heras pretenderá mostrar as conexões entre a ética enquanto domínio da pretensão à validade universal e correcção normativa (responsabilidade) e a religião como espaço da crença e convicção fruto da relação ao Absoluto e doadora de sentido à existência. O autor lembra que, historicamente, o impulso ético proveio da religião e é apenas tardiamente que há uma autonomização da ética. De acordo com o Filósofo de Salamanca -e isto ainda a respeito da questão a lume recentemente quanto à menção do legado judaico-cristão no preâmbulo da Constituição Europeia- não se deve desprezar a dimensão religiosa do mundo ético. Ao nível público colaboram ética laica e religiosa em prol da concretização de valores mínimos universalizáveis. Deste modo, ainda que não fique cingida apenas à expressão privada, a religião respeita a separação tanto face ao estado como à sociedade civil, mas não deixa de contribuir para a construção da sociedade. Gómez-Heras recorre a este propósito ao conceito gadameriano de *Wirkungsgeschichte* [eficácia histórica] como ponto de convergência fecunda entre ética e religião. Neste estrato originário não tematizável, activo na sua presença anónima e discreta, defende o autor que *velis nolis* se mantém operante ao nível pré-conceptual o fundo cristão da ética (pp. 310-311).

Segue-se no último capítulo um excursus metaético onde o autor pondera sobre a possibilidade de falar de Deus num mundo “desencantado”. Para tal examina os contributos do uso prático e teórico da razão em Kant, e, com J. Habermas, os discursos comunicativo e cognitivo. O hermeneuta percorre o trajecto argumentativo kantiano que leva à consideração de que o uso prático da razão fundado na liberdade excede largamente o teórico. Com Kant o uso da razão pura prática deixa de estar vinculado com a causalidade empírica (domínio da necessidade) mas está dependente da vontade livre e da sua deliberação moral.

Aqui, Deus não é já concebido na forma de antinómico ser-supremo, mas como “bem supremo”. Este primado da liberdade é reiterado na racionalidade comunicativa cuja acção Habermas contrapõe ao uso cognitivo da razão, caracterizado pela bipolaridade “des-inter-essada” cognoscente-conhecido. Valendo-se do legado hegeliano, este teórico da Escola de Frankfurt concebe a esfera comunicativa como nível intersubjectivo baseado no conjunto de valores éticos partilhados -mundo vivido marcado pela reciprocidade e afectividade-, ultrapassando o formalismo kantiano. Para Gómez-Heras é a esta distância de um emotivismo ético ou do seu contraponto (o racionalismo imanente), que a racionalidade inter-subjectiva com substância emocional de fundo, permite um uso ético-social em que um agente livre fala de Deus comprometido com valores e convicções subjectivas que, na interacção linguística, submete à apreciação de outrem. Também na fenomenologia de E. Husserl a instância de suporte da vivência da consciência, a *Lebenswelt*, a priori sociocultural, fica como local de encontro a que se deve volver quando se geram discrepâncias. A linguagem que permite então falar de Deus é aquela que parte da liberdade gerada no mundo da vida, fonte de vivência íntima, valor e concórdia.

Claúdio Alexandre S. Carvalho