

Conduta social no ocaso da religião

António Teixeira Fernandes

Resumo:

A religião enquanto fenómeno social é dotada de uma forte complexidade social fundada nos valores e regras de conduta próprios de uma sociedade laica. Analisam-se aqui os processos de secularização e de individuação nas práticas religiosas da população portuguesa.

Palavras-chave: Secularização, individuação, laicidade, práticas religiosas.

O processo de secularização vem sendo analisado, normalmente, em função das taxas de prática religiosa. Com a metamorfose a que têm estado sujeitas as confissões religiosas, este critério revela possuir alguma fragilidade. O carácter fluído da religião, dotada como é de uma pluridimensionalidade, nas modernas sociedades, não se confunde com a perda da fé, ainda que cresça constantemente o número dos que se declaram sem religião ou ateus. A desafiliação no interior de uma Igreja pode ser, por outro lado, acompanhada de uma transferência para outras confissões, ou compensada pela adesão a universos de significação que passam a desempenhar uma função religiosa.

Na análise da problemática da secularização, importante se torna considerar em que medida a conduta social continua a ser determinada ou influenciada pela religião. Deixa-se de lado, também neste caso, uma das dimensões essenciais da religião, o culto, nomeadamente comunitário, mas releva-se uma outra dimensão, a consequencial, que o estudo exclusivo da prática religiosa necessariamente isola.

As condutas sociais obedecem a normas, a valores e a representações sociais existentes no interior de uma dada sociedade. O homem, porque é essencialmente um ser relacional, não pode viver fora de um quadro de normatividade. Segundo Vergílio Ferreira, "não há pessoas a-morais, mas apenas quem desloque a moralidade para onde a não têm os outros. Muda-se o códi-

go, mas não o que o determina. Muda-se o pecado, mas não de o haver"¹. Sem um mínimo de moralidade, a sociedade cai na generalizada anomia.

O estudo da religião tem de abordar as suas diversas dimensões, devendo ser apreendida na sua devida complexidade. É lícito, no entanto, por razões metodológicas, reter apenas algumas delas que, em sínteses ulteriores, possam ser agregadas. No desenvolvimento que, de seguida, se apresenta, tem-se em conta a situação portuguesa, onde o Catolicismo aparece historicamente como dominante. É a análise da conduta social que se toma como objecto, com a consideração dos padrões normativos que a regulam.

1. Um olhar, ainda que de relance, sobre o passado poderá ajudar a compreender a conduta social nos dias de hoje, na sua referência aos padrões normativos, na medida em que o ontem se mantém presente na actualidade.

Um secular processo de racionalização tem acompanhado a evolução das sociedades ocidentais, produzindo nelas um crescente "desencantamento do mundo". O racionalismo iluminista, arvorando a razão em princípio essencial de toda a produção de conhecimento e de acção colectiva, foi desgastando os elementos mágicos e religiosos da visão do mundo. Aquele desencantamento é, de facto, definido por Max Weber precisamente como "a eliminação da magia enquanto técnica de salvação"². A imagem de Deus no mundo apagou-se progressivamente na diluição dos seus elementos hierofânicos. Neste desenvolvimento, a uma fase de sacralidade das coisas, seguiu-se um divórcio que culminou num afrontamento directo. A existência humana inscreve-se, pouco a pouco, em coordenadas de cariz absolutamente secular e temporal.

Nas sociedades tradicionais, a vida humana pautava-se por princípios éticos derivados directamente de um corpo de crenças próprio de uma dada religião. A filosofia iluminista, procurando desconstruir esse universo, procedeu à elaboração de normas de conduta assentes em princípios de racionalidade. O imperativo categórico de Kant, abandonando a referência à perfeição de Deus, porque inacessível à capacidade do pensamento humano, busca na razão as leis universais que ditam o comportamento de todos os homens em sociedade. A ética pretendia distanciar-se da religião e constituir-se em campo autónomo.

Na segunda metade do século XIX, coloca-se de novo a questão da possibilidade de uma ética que esteja ao abrigo de uma dogmática. A preocupação não haverá ocupado unicamente os espíritos mais cultos da época, vulgarmente chamados livres- pensadores, mas também é certo que não terá descido e

¹ Vergílio Ferreira, *Escrever*, Lisboa, Bertrand, 2001, p. 57.

² Max Weber, *L'Éthique Protestante et l'Ésprit du Capitalisme*, Paris, Plon, 1981, p. 144.

penetrado nas camadas populares. Mantinha-se ainda uma forte mentalidade religiosa, por muito acentuado que se haja tornado o processo de secularização. A evolução, que poderá parecer linear, de uma ética religiosa a uma ética racional não é apreendida como pacífica e irreversível. O que parece inquietar sobremaneira não será tanto essa passagem, mas antes o abandono de toda e qualquer ética, tornando-se a conduta humana liberta de constrangimentos.

A consciência desta mudança surge bem viva na obra de dois autores da segunda metade do século XIX, que se podem considerar como profetas do tempo presente. São eles Dostoievski (1821-1881) e F. Nietzsche (1844-1900). Ambos os autores podem ser considerados como teóricos da morte de Deus, embora de maneira diferente, o primeiro sentindo o drama que isso acarreta, e o segundo a vitória que ela traz.

O tema de Deus aparece de modo recorrente na obra do romancista russo, podendo dizer-se que encarna bem o homem como ser essencialmente *teótro-po*. Em seu entender, "toda a lei da existência consiste em nos podermos inclinar diante do que é infinitamente grande. Tirai aos homens a grandeza infinita e deixarão de viver, e morrerão no desespero. O imenso, o infinito, é tão necessário como o pequeno planeta em que vive", pois "todo o homem, seja qual for, tem necessidade de se inclinar diante dele". É que, de facto, "abolida a grande ideia da imortalidade, o amor que dedicavam Àquele que constituía a imortalidade, volta-se para o universo, para os homens, para cada pedacinho de erva. Põem-se a amar a vida com frenesim". Confrontando-se com o ateísmo que, por toda a parte, se ia alastrando, apoderando-se, em especial, dos intelectuais, mais que uma vez, não deixa escapar o lamento: "Tanta é a nossa necessidade de crer!". O sentimento religioso, profundamente enraizado na pessoa humana, será qualquer coisa que foge ao raciocínio. O ateísmo não terá poder sobre ele, porque há nele algo de inacessível à sua argumentação. Passados alguns anos, Fernando Pessoa confessa também que nasceu numa época em que a maioria dos jovens havia perdido a crença em Deus e que também na maioria escolhera "a Humanidade para sucedâneo de Deus"³. Trata-se de um processo que atravessa a Europa, no movimento incessante de transformações de toda a ordem em que se encontrava envolvida.

A tese fundamental de Dostoievski é a seguinte: "Que fazer se Deus não existe, se Rakitine tem razão em dizer que é uma ideia forjada pela humani-

³ Dostoievski, *Os Possessos*, Porto, Editora-Livraria Progredior, 1951, 2.º Volume, pp. 414 e 415; Dostoievski, *Um Adolescente*, Porto, Editora-Livraria Progredior, 1945, 2.º Volume, p. 217; Dostoievski, *O Idiota*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1976, p. 535; Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*, Lisboa, Lisboa, Europa-América, 1986, Primeira Parte, p. 47.

dade?". Rakitine "diz que se pode amar a humanidade sem Deus", mas "para Ivan, não existe Deus" e "então, tudo é permitido?". E acrescenta: "E o que é espantoso não é o facto de Deus existir realmente, mas sim a ideia da necessidade de Deus ter vindo ao espírito do animal feroz que é o homem; porque é uma ideia santa, enternecedora, que só faz honra à humanidade". De interrogação em interrogação, Dostoievski, regressa sempre a uma ideia central, a de que o homem não pode viver sem Deus. De facto, "como viveria debaixo da terra sem Deus? Rakitine mente: se se expulsa Deus da terra, debaixo da terra O encontraremos! Um forçado não pode prescindir de Deus, ainda menos que um homem livre"⁴. O escritor russo pressente que Deus se afasta da velha Europa, mas, embora possuído de um misto de angústia e de nostalgia, não vê nisso triunfo ou desespero.

O ocaso de Deus na vida humana aparece acompanhado do surgimento de um homem novo: "Como Deus e a imortalidade não existem, consente-se ao homem novo que se torne homem-deus. Daí por diante poderá, livremente, despojar-se das normas da moral tradicional, às quais estava submetido como um escravo. Para Deus, não existe lei. Onde quer que se encontre, está em sua casa; assim o homem. *Tudo é permitido*". O homem que progressivamente vai ocupando o lugar de Deus será um homem indiferente a tudo: "A vida é um sofrimento, a vida é um constante medo e o homem é um desgraçado. Agora há apenas sofrimento e medo. Agora o homem ama a vida porque ama o sofrimento e o medo. É assim que se tem feito. Agora dá-se a vida por um sofrimento e pelo medo, o que é um absurdo. O homem não é ainda o que deve ser. Um dia há-de vir um homem novo, feliz e altivo. Aquele a quem for indiferente viver ou morrer, será o novo homem. Aquele que vencer o sofrimento e o medo será um Deus. Nessa altura o outro Deus deixará de existir". A partir desse momento, a vida passará a ser amada em si mesma, independentemente do sentido: "Amar a vida mais do que o sentido da vida? – Certamente. Amá-la antes de raciocinar, sem lógica, como tu dizes; só então se compreenderá o sentido". É que "a vida é a obra de arte de Deus"⁵. O que passa a contar será a vida em si mesma, havendo que fruí-la em toda a sua riqueza e dimensão, sem se procurar saber qual o seu sentido. O sentido da vida consistirá em vivê-la com o sentido do seu próprio eventual não sentido.

A conversão do homem em Deus fará desaparecer a necessidade de toda a ordem de moralidade. Pergunta, na verdade: "Que será o homem, sem Deus

⁴ Dostoievski, *Os Irmãos Karamazovs*, Lisboa, Estúdios Cor, 1958, pp. 213, 513, 514 e 515.

⁵ Dostoievski, *Os Irmãos Karamazovs*, pp. 210 e 560; Dostoievski, *Os Possessos*, 1.º Volume, pp. 111 e 12; Dostoievski, *Um Adolescente*, 2.º Volume, p. 52.

e sem a imortalidade? Tudo é permitido nesse caso, tudo é lícito? Pois claro. Tudo é permitido a um homem inteligente, nenhum mal lhe acontece". Na verdade, nesse sentido, "*tudo se lhe permite*"⁶. Da morte de Deus, resultará uma total libertação e liberdade para o homem. Não ficará mais sujeito a constrangimentos. Se Deus não existe, tudo será permitido, ou, se Deus não existe, tudo será indiferente.

Uma existência que expulsa Deus do cotidiano, perdendo as suas referências de sentido, não se torna, todavia, no pensamento de Dostoiévski, num oásis de delícias, muito ao contrário. O sonho de Raskolnikoff, durante a sua doença, é deveras aterrador: "parecia-lhe então ver o mundo inteiro assolado por um flagelo terrível e sem precedentes, que vindo do fundo da Ásia, caíra sobre a Europa. Todos deviam morrer, salvo um pequeníssimo número de privilegiados. Uns seres microscópicos, traquinas duma nova espécie, introduziam-se nos corpos das pessoas. Esses seres eram espíritos dotados de inteligência e vontade. Os indivíduos infectados ficavam no mesmo instante doídos furiosos. Todavia, coisa singular, nunca os homens se tinham julgado tão sábios, tão seguros da posse da verdade, como julgavam estar esses desgraçados. Nunca tinham tido mais confiança na infalibilidade dos seus juízos, na solidez das suas conclusões científicas e dos seus princípios morais. Aldeias, cidades, povos inteiros eram atacados daquela moléstia e perdiam a razão, não se compreendendo uns aos outros". Nesse estado, "ninguém se entendia sobre o bem e sobre o mal, nem sabiam quem se havia de condenar e quem se havia de absolver. Matavam-se uns aos outros, movidos por uma cólera absurda", pois "cada um propunha as suas ideias, as suas reformas e nunca havia acordo". Por outro lado, "os incêndios e a fome completavam este triste quadro. Homens e coisas, tudo parecia"⁷. Em tal visão apocalíptica, uma enorme tempestade de calamidades cairia sobre a Europa.

Uma onda de laicismo parecia varrer o mundo ocidental. O ateísmo é "decretado", mas pergunta Dostoiévski se, "depois, pode o homem viver sem Deus?". Pelo menos, durante "um certo período", parece que será possível. Se é verdade que "os homens que não crêem em milagres estão sempre prontos a acreditarem superstições", e então "pagãos e não ateus, é como se lhes deve chamar. Também há ateus, mas são muito mais terríveis, pois vêm com o nome de Deus nos lábios". O ateísmo e o paganismo que invadem, na época, as sociedades europeias são, em grande parte, fruto da pseudo-ciência que se

⁶ Dostoiévski, *Os Irmãos Karamazovs*, pp. 511 e 560.

⁷ Dostoiévski, *Crime e Castigo*, Porto, Editora Livraria Progredior, 1954, 2.º Volume, pp. 308 e 309.

ia apoderando dos espíritos. No entender de Dostoievski, "a meia-ciência, esse flagelo desconhecido da humanidade antes do nosso século e mais terrível para ela do que o mar, a fome ou a guerra. A meia-ciência é um déspota como nunca se viu outro até ao nosso tempo, um déspota que tem os seus pastores e os seus escravos, um déspota diante do qual se inclina com respeito idólatra tudo, mesmo a verdadeira ciência, que lhe faz baixamente a corte"⁸. A negação de Deus fará, segundo o escritor russo, o homem prosternar-se perante qualquer ídolo. O cientismo, por sua vez, tende a substituir a normatividade que até aí era oferecida pela religião.

Vulgarmente apresentado como o grande teórico da morte de Deus, F. Nietzsche recebeu uma influência determinante de Dostoievski. Quando descobre os seus romances, tem, como confessa, uma espécie de aparição. A tese da morte de Deus aparece igualmente recorrente na sua obra. Vai mesmo bastante mais longe do que o autor russo. Se este sente a angústia da morte de Deus, F. Nietzsche afirma que "a religião é um caso de *alteração da personalidade*", considerando "o maior dos acontecimentos recentes – a 'morte de Deus'"⁹. O que se encontra em Dostoievski como expressão de uma mentalidade que se ia criando em diversos meios ambientes, constitui para ele uma afirmação peremptória e uma doutrinação.

O anúncio da morte de Deus surge, desde logo, em *A Gaia Ciência*. A palavra é colocada, a dado momento, na boca de um homem "louco" ou "insensato" que procura Deus pela praça pública, perante o riso dos que nele não acreditam. O homem pergunta se "não estaremos errando através de um vazio infinito?". Neste contexto, afirma peremptoriamente "Deus morreu!", desaparecendo "o que o mundo possui de mais sagrado e de mais poderoso até hoje". A morte de Deus é apresentada como um acto grandioso. Os vindouros "pertencerão, por causa dela, a uma história mais elevada do que, até aqui, nunca o foi qualquer história!". O louco diz então: "Chego cedo demais", "o meu tempo ainda não chegou"¹⁰. O livre pensamento, que habita a mente do "louco", é próprio ainda de um número diminuto de homens.

Se "o antigo Deus está morto", então "pode prever-se que o próprio Deus foi a nossa mais longa mentira?". Em resultado dessa morte, resulta uma conclusão incontornável: "Nada é verdadeiro, tudo é permitido". Segundo a "negação suprema", "tudo é falso, tudo é permitido". Porque "a nossa época

⁸ Dostoievski, *Um Adolescente*, 2.º Volume, pp. 119, 120, 217 e 259; Dostoievski, *Os Possessos*, 1.º Volume, p. 266.

⁹ F. Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, Paris, Gallimard, 1995, Vol. I, p. 155; F. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, Lisboa, Guimarães Editores, 1996, p. 221.

¹⁰ F. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, pp. 140 e 141.

se alimenta e vive da moralidade de tempos passados", "toda a nossa acção não é mais do que moralidade em revolta contra a sua forma anterior"¹¹. Com a morte de Deus, o homem não encontra mais obstáculo no seu caminho. Nada lhe é proibido.

Se a verdade é abolida do mundo, nada de verdadeiro existirá. Daí resulta o seu apregoado niilismo. Na verdade, "fomos nós que criámos um mundo provido de um valor! Conhecido este, reconhecemos também que o respeito pela verdade é a *consequência* de uma *ilusão*". Será necessário abandonar a moral que mantém o homem cativo do passado, porque, "na medida em que cremos na moral, *condenamos* a vida". Esta surge, na modernidade, esplêndida sob a forma de super-homem. No entender de F. Nietzsche, "o homem é qualquer coisa que deve ser superada". Em seu lugar, "o Super-Homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: que o Super-Homem seja o sentido da terra". Este super-homem, resultante da morte de Deus, tende a identificar-se com o homem dotado de um espírito livre, experimentando a sensação de estar totalmente liberto, não encontrando nada à sua frente que lhe seja proibido. Na verdade, "nós outros, filósofos, 'livres espíritos', sabendo que 'o antigo Deus está morto', sentimo-nos iluminados como por uma nova auro-ra". Sendo assim, "o horizonte de novo aparece livre", voltando "a ser permitida ao pioneiro qualquer tentativa de conhecimento". Não se deixa de lembrar que "o homem, até ao presente, foi o embrião do homem futuro". A *Vontade de Poder* "dirige-se ao pequeno número, aos homens *libertados* para os quais não há mais proibição: conquistámos pouco a pouco o direito a todas as coisas proibidas". *Humano, Demasiado Humano* tem como subtítulo "um livro para espíritos livres"¹². Em resultado desta mudança profunda do homem e das coordenadas da sua existência, à semelhança do que antevia Dostoievski, também Nietzsche não augura tempos risonhos para a Europa.

O texto nietzschiano aparece carregado de grande realismo. Em seu entender, "o maior dos acontecimentos – a 'morte de Deus', ou, dito por outras palavras, o facto de a fé no deus cristão ter sido despojada da sua plausibilidade – começa já a lançar as primeiras sombras na Europa". Parece que

¹¹ F. Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 19 e 326; F. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, pp. 127, 222-225 e 248; F. Nietzsche, *Para a Genealogia da Moral*, Lisboa, Relógio d'Água, 2000, p. 187; F. Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, Vol. II, pp. 53, 61 e 188.

¹² F. Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, Vol. I, pp. 4 e 139; Vol. II, pp. 53 e 467; F. Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, pp. 18, 60, 70, 228 e 305; F. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, p. 222; F. Nietzsche, *Humano, Demasiado Humano*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997.

"um sol acaba de se pôr, que uma antiga e profunda consciência se torna dúvida", e o nosso mundo aparece "fatalmente todos os dias mais vespéral, mais desconfiado, mais estranho, mais ultrapassado". Uma vez "minada a fé que era a base, o apoio, o solo alimentador de tantas coisas: toda a moral europeia, entre outros pormenores", então "devemos de ora em diante esperar uma longa sequência, uma longa abundância de demolições, de destruições, de ruínas e de subversões; quem poderá adivinhá-la o suficiente a partir de hoje para ensinar essa enorme lógica, torna-se o profeta desses imensos terrores, dessas trevas, desse eclipse de Sol, que a Terra ainda jamais conheceu sem dúvida alguma?...". Nós "devíamos ter já percebido as sombras com que não tardará a envolver-se a Europa, de onde vem que esperamos a ascensão dessa vaga negra sem interesse verdadeiro, sobretudo sem temor e sem inquietação por nós?...". Essas consequências "não têm nada de sombrio nem de deprimente, contrariamente ao que se poderia esperar; aparecem, muito pelo contrário, como uma nova espécie, difícil de descrever, de luz, de felicidade, de alívio, uma forma de serenidade, de encorajamento e de aurora"¹³. Assim antevê F. Nietzsche os acontecimentos futuros, como consequência do aparecimento do super-homem e do seu livre pensamento.

Nesta visão apocalíptica de F. Nietzsche, é sobretudo o Cristianismo que parece ser atingido. Para o filósofo alemão, "a Igreja é exactamente aquilo contra o qual Jesus pregou e contra o qual ensinou os seus discípulos a lutar". A sua apreciação parece ser, aliás, de um alcance bastante mais vasto, quando sustenta que "cada a Igreja é a pedra sobre o sepulcro de um Homem-Deus: ela quer, a todo o preço, impedi-lo de ressuscitar". Os templos de pedra construídos pela Igreja são apenas memórias de Deus morto: "O que são estas igrejas mais do que túmulos e monumentos fúnebres de Deus?"¹⁴. As velhas instituições religiosas sofriam, na Europa, um enorme desgaste, por acção de uma multiplicidade de factores.

A existência de Deus aparece mergulhada numa imensa obscuridade, inacessível, na sua invisibilidade, à visibilidade do olhar humano. Mas, sem essa obscuridade, a fé não seria possível, assim como a salvação deixava de ser meritória. A própria liberdade humana seria atingida, perante a total transparência de Deus. Ao menos assim o tende a pensar a filosofia. A ciência moderna, assente sobre a dúvida, torna-a consistente e generalizada, e o mundo uma realidade

¹³ F. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, pp. 221 e 222.

¹⁴ F. Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, Vol. I, p. 203; F. Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, p. 397; F. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, p. 141.

secular. Esta mesma dúvida aparece desde então, ao mesmo tempo, como fundamento da crença e do ateísmo. Dostoievski apresenta a moderna tensão entre a crença e a dúvida. F. Nietzsche faz passar da dúvida à descrença.

O que se pode concluir, da análise feita por Dostoievski e por F. Nietzsche, em termos éticos, é que, com a morte de Deus, tende a desaparecer toda a conduta pessoal e social pautada por critérios religiosos. Mergulhado ainda numa mentalidade profundamente sacral, Dostoievski parece ver desaparecer a normalidade social. A conduta ética não poderia deixar de ser uma função da religião. F. Nietzsche parece ultrapassar esta visão, chegando à própria negação da moral, considerada como contrária à vida. O advento do Super-homem arrastaria consigo a libertação de toda a moralidade. Se "Deus é uma conjectura", ou, por outras palavras, "'Deus' é uma hipótese muito demasiado extrema", não poderá ser suporte de uma moralidade. De facto, "desde que não se crê mais em Deus nem no destino do homem no Além, é o homem que se torna responsável por tudo o que vive, por tudo o que, nascido na dor, está condenado a sofrer da vida". Com a morte de Deus, nada ao homem será proibido, porque "a moralidade é o instinto gregário no indivíduo". Uma vez que "*mortos estão todos os deuses: queremos agora que viva o super-homem*". O seu reino é o da liberdade total, com "a forte dose de imoralidade" permitida. F. Nietzsche sustenta que "é necessário que sejamos como o próprio Deus". Abrindo o coração a seus amigos diz: "Se existissem deuses, como suportaria eu não ser Deus! Por isso, não há, de modo algum, deuses". Na busca de uma nova condição humana, acaba por encontrá-la na total independência: "Ser independente é uma questão que diz respeito a uma muito pequena minoria, é um privilégio dos fortes. Quem a tanto se abalancar, mas sem ser *obrigado*, prova desse modo que provavelmente não só é forte, mas também audacioso até à temeridade". Outra não era, aliás, a posição assumida por Dostoievski, que havia, de facto, já afirmado: "Sentir que Deus não existe e não sentir de repente a nossa personalidade transformada em Deus, é um absurdo, doutro modo não faltaria quem se matasse". Se não houvesse deuses, o homem não suportaria não ser um deus. E acrescenta o mesmo autor: "Procurei durante três anos o atributo da minha divindade e achei-o: o atributo da minha divindade é a independência"¹⁵. A morte de Deus

¹⁵ F. Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, pp. 94, 100 e 101; F. Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, Vol. II, pp. 112, 113, 159 e 463; F. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, p. 135; F. Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1982, p. 41; Dostoievski, *Os Possessos*, 2.º Volume, pp. 364 e 413.

arrasta consigo uma situação existencial em que o homem se sente, ele mesmo, como que divinizado.

Estabelece-se, desde então, uma oposição radical entre a moralidade antiga e a moralidade nova. Para F. Nietzsche, "*as morais, até ao presente, foram frequentemente a expressão de uma vontade conservadora*". No mundo moderno, "o indivíduo não sente mais esses entraves, ele desenvolve-se com exuberância, inumeráveis desmoraamentos acompanham um crescimento magnífico, variado, semelhante ao de uma floresta virgem". É que "os juízos morais são epidemias que não duram a não ser um tempo". Este é o tempo dos homens independentes, porque "a 'liberdade de espírito', isto é, a descrença instintiva, é uma condição de grandeza"¹⁶. Não se tendo necessidade de religião, também não se precisa de moral. O homem da moral está em vias de desaparecer, cedendo o lugar ao super-homem. Desaparecendo a hierarquização de todas as coisas a um ser absoluto, colocado acima do homem, este torna-se uma liberdade, um espaço de independência, com o corte das amarras que o prendiam a Deus.

Existe, na obra de F. Nietzsche, uma clara aversão ao espírito gregário. Segundo ele, "o egoísmo é um fenómeno tardio e ainda raro: os sentimentos gregários são mais poderosos e mais antigos". Em vez da dissolução no grupo e da subordinação a outrem, haverá que promover o nihilismo, que é o "ideal do *mais alto poder do espírito*". Este será o valor supremo do homem e o resultado natural do desenvolvimento do individualismo. Não há valoração e normatividade eternas, pois "*os valores e as suas transformações* são proporcionais ao *crescimento do poder daquele que os define*". Na verdade, "a mudança dos valores é a mudança dos criadores"¹⁷. O individualismo estava em franco progresso, nas sociedades europeias, e o filósofo alemão tenta teorizar, à sua maneira, o seu desenvolvimento.

2. Ambos os autores, profetas de tempos novos, não advertiram, no entanto, suficientemente na possibilidade de emergência de quadros éticos à margem da religião. A abordagem desta questão obriga a atender quer ao desenvolvimento da ética, quer à formação das diversas formas de individualismo.

Tornou-se recorrente, na Europa, desde a aurora da época contemporânea, a temática do decadentismo da moral e da cultura. A moral passou por três

¹⁶ F. Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, 1.º Volume, p. 397; 2.º Volume, pp. 384, 385, 434, 455 e 456.

¹⁷ F. Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, 1.º Volume, p. 391; 2.º Volume, p. 456; F. Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, p. 73.

fases importantes. Numa primeira época, de sociedade sacralizada, como foram as sociedades tradicionais, a moral aparece na dependência directa da religião, não sendo compreensível sem esta. O destino de uma andava associado ao vigor da outra. Desde os finais do século XVII, procurou construir-se uma moral laica. Os esforços desenvolveram-se a níveis diversos. Do ponto de vista intelectual, o maior sucesso foi alcançado por E. Kant. Com o imperativo categórico, tenta-se radicar na autonomia da vontade o princípio de uma conduta ética. Mas nos mais diversos sectores da sociedade, se procura construir a actividade humana na pura ordem secular, ao abrigo da influência religiosa, considerada impeditiva da emancipação e da liberdade. Não obstante este desenvolvimento geral, Alexandre Herculano, escrevendo em 1841, altura em que se encontrava empenhado na expansão das ideias liberais e pensava nos "países onde a ilustração se acha mais derramada entre o povo", exprime-se do modo seguinte: "A moral da philosophia é suave e pura como uma destas estátuas de mulher que se encontram sobre as campas dos antigos sepulchros: é formosa mas é gélida e insensível: vemo-la, passamos e esquecemo-la. A moral filha da fê assemelha-se á virgem cheia de mocidade e viço: vemo-la e não a esquecemos. Ella nos acompanha na perigrinação da vida, porque as promessas e as ameaças de Deus nos fazem voltar os olhos de continuo para a sua imagem. Guardae as vossas doutrinas de sabios para o orgulho da sciencia: para os pequenos e ignorantes, basta o cathecismo. O evangelho é mais claro e preciso que os volumosos escriptos de todos os moralistas philosophos desde Platão até Kant: a moral que não desce do céu nunca fertilizará a terra". Tal deveria ser a "instrucção moral e religiosa" para a "instrucção publica". Mas a mudança não se ficou pela busca racional de princípios éticos de conduta, nem sequer pela ética discursiva habermasiana. As sociedades ocidentais conheceram, a partir nomeadamente de meados do século XX, uma nova fase, que Gilles Lipovetski designa por "pós-moralista"¹⁸. Não se tratará de uma época pós-moral, mas de um tempo em que, em vez do sacrificio e da abnegação, se exalta o desejo, a felicidade e o bem-estar dos indivíduos. As sociedades têm vindo a assistir a um processo de deslegitimação das morais colectivas herdadas do passado, baseadas no sacrificio de si. A nova moral, ao contrário do seu tipo tradicional, não culpabiliza ninguém, asseptizada como é.

¹⁸ Alexandre Herculano, *Opusculos*, Tomo VIII, Lisboa, Antiga Casa Bertrand – José Bastos & C.ª - Editores, s/d, pp. 140 e 153-154; Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du Devoir*, Paris, Gallimard, 1992.

A evolução seguida pela moral, higienizada e liberta da incandescência do dever, acompanha, a par e passo, o desenvolvimento do individualismo. O mundo actual conhece uma verdadeira escalada do hiper-individualismo. Esta situação aparece como o culminar de um longo processo histórico.

O homem viveu, durante milhares de anos, imerso no tecido social, sem conhecer quase vida própria que o distinguisse do aglomerado de pertença. Por outro lado, na expressão de Alexandre Herculano, "imaginavam os antigos uma urna de destinos, a que os tempos e os homens corriam sujeitos"¹⁹. O advento do tempo moderno conheceu um processo crescente de individuação. O alargamento dos espaços da racionalidade permitia ao homem o distanciamento indispensável à sua autonomia. O processo de diferenciação social intensificava-se e estendia-se. Sucediavam-se as várias revoluções, industrial, urbana e política. A cultura assumia uma outra configuração. Eram criadas as condições para a afirmação de independência do homem. O individualismo torna-se manifesto no decurso do século XIX, como situação nova da condição do homem na sociedade. Não se trata do fechamento da pessoa em si mesma. É antes uma conquista de liberdade, no meio dos constrangimentos que alienavam, por vezes, a existência individual

Da individuação, as sociedades passaram ao individualismo²⁰. Este tem-se caracterizado por uma vontade incontida de fruição de vida, centrada no subjectivismo e no hedonismo. Está-se perante uma recusa do que é dado e do que é recebido, a favor da soberania de si mesmo. Desaparecem, ou tendem a ser rejeitadas, as formas dirigistas e constrangedoras de sociabilidade. Cada um proclama a sua autonomia e não abdica de construir, à sua maneira, a própria vida, no contexto que mais lhe apraz. A mobilidade subjectiva instala-se e o homem não suporta mais os compromissos, mesmo aqueles aos quais deu inicialmente o seu total consentimento e aprovação. Este individualismo, próprio da época democrática, traduz-se numa euforia libertadora. São quebradas todas as peias e amarras que prendiam ao passado ou que constituíam, de algum modo, limitação ao livre exercício da permanente libertação pessoal. Essa foi a época do individualismo possessivo.

Na época actual, tende a emergir um outro tipo de individualismo. O aparecimento das novas tribos e das comunidades emocionais tem servido, não raro, de base para se afirmar o esgotamento do individualismo, quando, na

¹⁹ Alexandre Herculano, *Opusculos*, Tomo VIII, p. 15.

²⁰ Norbert Elias, *A Sociedade dos Indivíduos*, Lisboa, Dom Quixote, 1993; Zygmunt Bauman, *La Sociedad Individualizada*, Madrid, Ediciones Catedra, 2001.

verdade, não revela mais do que a sua dinâmica. Desloca-se apenas o centro do seu interesse. Este passa da fruição de si para as preocupações com a idade, a doença e os perigos criados pela sociedade da ambivalência e do risco. O narcisismo amoroso de si dá lugar ao temor pela vida quotidiana, promovendo a cultura do corpo e o cuidado com o meio ambiente, social e físico. O novo individualismo exige uma outra construção de si, não socialmente imposta, com a conseqüente recusa de qualquer destino. Esta autonomia individualista aparece associada à crescente ansiedade e a diversas perturbações patológicas das condutas. À euforia libertadora, sucede a insegurança e o medo de viver, face aos riscos resultantes da alimentação, da relação social, da actividade laboral e do envelhecimento. Uma obsessiva preocupação com o corpo marca fortemente os dias de hoje. O medo e a depressão psicológica são compensados, nas sociedades actuais, por um consumismo desenfreado e não pela procura de religião. Será, aliás, verdade, como afirma E. M. Cioran, que "não se reza com fervor a não ser nas seitas, entre as minorias perseguidas, na obscuridade e no medo, condições indispensáveis ao bom exercício da piedade"²¹? Este estado de coisas produz, de forma paradoxal, a coexistência de uma centração sobre si mesmo com uma certa abertura ao outro, dando origem à emergência de novas modalidades de sociabilidade, mais emocionais e efémeras. A mudança atinge tanto as relações epidérmicas como as que deveriam ser, em princípio, mais estabilizadas como a família.

O que caracteriza o mundo actual é precisamente o pluralismo, em razão do desenvolvimento da sociedade democrática. Neste pluralismo, se cruzam o individualismo e os códigos éticos restritos. Ocorre, em tal situação, uma multiplicação dos sistemas de valores e das morais. J.-P. Sartre afirmava que cabe a cada um inventar a sua própria moral. Mas como não há moral sem uma existência colectiva, ela tende a pulverizar-se em função dos sistemas de relações em que se vive, ou se pretende viver. Nas sociedades hodiernas, não existe niilismo moral, mas uma pluralidade de morais. A cultura moderna, individualista e técnica, tem sido marcada por uma vontade de dominação do mundo existencial. O homem, de criatura, passa a criador, de dominado, transforma-se em dominador. Não sendo por declarações de generosidade que se constrói mais humanidade, será necessário descobrir e implementar outros tipos de solidariedade e de sociabilidade, para se poder desenvolver a moral que porventura se pretenda.

²¹ E. M. Cioran, *Essai sur la Pensée Réactionnaire*, Montpellier, Bruno Roy, Éditeur, 1977 p. 61.

Será, por isso, irrealista pensar-se que, com o ocaso de uma ordem universal de ética e com o progresso do individualismo, a vida humana fica liberta de todo o constrangimento moral, com a difusão do cinismo e da irresponsabilidade. Não quer dizer que estes fenómenos não encontrem também lugar nas sociedades de hoje. O que se pretende afirmar é que tanto a prática científica como a conduta social estão sujeitas a uma normatividade. Não existe realidade social que não se apresenta estruturada. Aquela pauta-se por modelos explicativos ou paradigmas vigentes nas comunidades científicas. Na prática social, imperam, do mesmo modo, convicções e crenças que se impõem às pessoas. As ideologias dominantes possuem uma força imperativa à qual é difícil escapar.

As determinações sociais, económicas, políticas e culturais continuam a determinar ou a condicionar a actividade individual e social, produzindo um certo conformismo relativamente profundo. Uma normalização mais ou menos generalizada afecta a conduta, uniformizando as maneiras de agir e de pensar. Nomeadamente a cultura, através sobretudo do processo de socialização, influencia e marca as pessoas. Com o desaparecimento de um critério de "verdade" unívoca e universal, surgem universos de referência valorativos e normativos, associados a uma fragmentação dos valores, em relação com os diferentes sistemas de relação social. A entrada na era do pluralismo arrasta consigo uma diversificação dos referenciais de sentido. Nem o homem se concentra na pura fruição da vida, sem interesse pelo seu sentido, nem tudo passa a ser permitido. Ser condenado à liberdade, nascido como se é para se ser livre e, desse modo, destinado a ser sempre um começo, a sua vida é essencialmente uma relação.

3. Na análise desta problemática, outras coordenadas importa ter presente. As sociedades estão sujeitas a diversos processos. Dois merecem ser, de momento, sublinhados. Uma crescente diferenciação social e institucional separa os domínios de actividade. Os universos simbólicos que envolvem e regulam a vida humana, vêm-se, cada vez mais, limitando, restringindo-se a áreas concretas e perdendo o seu carácter de universalidade. No entender de N. Luhmann, "as concepções do mundo variam ao longo do tempo de acordo com a crescente diferenciação sistémica", em virtude da pluralização dos universos simbólicos²². Tal processo é contemporâneo da perda de pontos de vista

²² Niklas Luhmann, *Complejidad y Modernidad: De la Unidad a la Diferencia*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, pp. 74 e 75.

unívocos. Os sistemas, na medida em que são autorreferenciais, tendem a resistir a códigos normativos que lhes sejam exteriores. Tenderão, conseqüentemente, para o fechamento. A secularização é, para ele, nesta perspectiva, uma consequência natural da diferenciação social.

A religião, nas sociedades tradicionais, não se distinguia das demais esferas de acção, individuais e sociais. Inserida no quotidiano, estava presente nos costumes, nas leis e nos padrões normais de conduta. Numa situação de indiferenciação, nem sequer a racionalização encontrava espaço para existir e actuar.

O processo de diferenciação institucional é acompanhado de um correlativo movimento de racionalização da ordem do mundo. As representações sociais são profundamente penetradas por tal racionalização. Constituem-se formas plurais de ser e de estar no mundo perfeitamente dissociáveis das formas, também plurais, de ser e de estar na religião. A complexidade das sociedades dá origem a uma complexidade semelhante do campo religioso.

O desenvolvimento da humanidade, em contexto do mundo ocidental, é assim acompanhado de uma fragmentação dos universos simbólicos. A religião e as diversas expressões da vida intelectual separam-se e isolam-se em áreas específicas sem contacto, ou com pouco contacto, entre si. Se o mundo mental das sociedades tradicionais aparecia relativamente integrado, os processos em curso tendem para uma desintegração da cultura.

Religião e cultura não são, no entanto, elementos que se possam separar facilmente. Existe entre ambas uma certa identidade. O início de uma religião arrasta sempre consigo a formação de uma cultura. Nesta, passa a encarnar aquela. Sendo uma e outra aspectos de um mesmo fenómeno, ao defender-se uma religião, acaba por se defender, ao mesmo tempo, uma cultura. E porque a religião oferece à cultura um significado essencial para a vida, sendo dentro dos seus parâmetros que se desenvolve a actividade do espírito, defender a cultura não deixa de ser igualmente uma defesa da religião que lhe está associada. Religião e cultura tendem a constituir uma unidade, como aspectos diversos da mesma realidade. A religião, em cada cultura, fornece um suplemento de alma, conferindo à vida humana uma dimensão de crença e de esperança, sem as quais poder-se-á facilmente cair em estados de desespero e de náusea.

Quanto mais elevadas são as religiões, mais difícil tende a ser o acto de crer. A consciencialização da fé torna igualmente mais consciente a descrença. As religiões superiores propiciam a sua aceitação por parte de povos de culturas diferentes, pelo grau de universalidade de que são dotadas. Mas a

consciência da fé, aliada a um nível superior de racionalidade, dá igualmente origem à dúvida, à indiferença e ao ceticismo.

A expressão da descrença parece, por outro lado, não ser possível, sem o desenvolvimento dos instrumentos intelectuais que permitam a sua manifestação. Com base na oposição que a psicologia da inteligência vem estabelecendo entre pensamento lógico e pré-lógico, alguns defendem a teoria de que somente na contemporaneidade existem as condições propícias à emergência e à afirmação em massa da descrença²³. Somente então, com a formação das estruturas formais do conhecimento, estendidas à maioria da população, a dúvida e o ceticismo foram germinando, tornando-se um vírus destruidor do universo religioso que as sociedades tradicionais impunham de forma bastante total. A humanidade atinga a sua idade adulta, início de uma nova era para a religião.

O contraste com as sociedades tradicionais é, neste aspecto, marcante. Enquanto nesses contextos sociais – como se observa ainda em regiões de predominância muçulmana – a crença não se dissociava das práticas sociais, no mundo ocidental, com a diferenciação e racionalização que o acompanham, mundo religioso e mundo secular tendem a separar-se e a serem vividos em espaços e em tempos diversos.

Uma religião superior, susceptível de acompanhar o crescimento do homem e o desenvolvimento da humanidade, tende a provocar conflitos no interior do homem, do mesmo modo que entre os diferentes domínios. Se entre o Estado e a Igreja, dá origem a um certo laicismo estatal, o conflito despertado no interior do homem estende-se às relações adentro do próprio sistema religioso, particularmente entre clero e laicado. O anti-clericalismo converte-se facilmente em anti-religião, sendo sempre mais suave onde o clericalismo é menos acentuado. Não se esqueça, no entanto, que "as ideias anti-religiosas seguem o esquema formal da teocracia, elas reconduzem mesmo a uma teocracia secularizada"²⁴. Trata-se de conflitos resultantes do desajustamento no processo de desenvolvimento harmonioso destes elementos, diluindo os ligames que outrora os uniam.

A descoincidência de tais desenvolvimentos pode criar leituras desfocadas. A racionalidade acrescida anda vulgarmente associada à desafiliação religiosa. Se são normalmente os segmentos mais instruídos os mais afectados pela dúvida e pelo ceticismo, é também neles que a religião pode assumir formas mais purificadas. Mas se as camadas mais escolarizadas tendem a cair em espaços

²³ Lucien Febvre, *Le Problème de l'Incroyance au 16.º Siècle*, Paris, Albin Michel, 1968.

²⁴ E. M. Cioran, *Essai sur la Pensée Réactionnaire*, p. 74.

baldios da indiferença, em outras situações, sob o disfarce de uma certa piedade, pode manifestar-se a superstição. O pensamento e a acção das pessoas, inseridas numa determinada cultura, estão imbuídos da religião que a penetra.

Uma tal situação tende a dispersar as crenças e as práticas, dando origem a desvios doutrinários e comportamentais. A história do Cristianismo está cheia desses exemplos. Nos momentos de profunda associação da religião, dos costumes e das normas jurídicas, esses desvios tornavam-se relativamente impossíveis ou meramente episódicos. O mesmo não sucede nas sociedades em processo de crescente diferenciação. Uma doutrina só tem necessidade de ser definida face ao surgimento de uma heresia. Esses são momentos cruciais, na história das religiões.

O problema para a Igreja está na adequada conciliação entre unidade e diversidade, traduzida numa luta constante entre forças centrípetas e forças centrífugas. A unificação do Cristianismo pressupõe a existência de uma cultura cristã de base que permita as variantes culturais locais. Uma unificação oficial, sem aquela cultura, estará condenada ao insucesso. Tanto a nível do ecumenismo como da inter-comunhão religiosa entre camadas sociais no interior de uma mesma sociedade e Igreja, a unidade situar-se-á ao nível da universalidade da doutrina, enquanto a diversidade se encontrará nos particularismos diversificados da devoção e do culto. É possível a inter-comunhão, reconhecedora das diferenças culturais, e não a união religiosa, a não ser através de uma simultânea unificação cultural. O equilíbrio entre estes dois elementos – unidade e diversidade – não será fácil de obter, tendendo a liberdade a degenerar em desvio e a ordem estrita a dar origem a uma petrificação na rigidez dos sistemas.

O desenvolvimento simultâneo da diferenciação social e institucional e da racionalidade não conduz, por isso, nunca ao ponto extremo de esgotamento de uma crença. O pensamento adquire sentido pelos antecedentes cristãos, e estes antecedentes fazem com que, mesmo que não se acredite na verdade cristã, se continue a pensar e a actuar de acordo com essa herança. É dentro destes parâmetros que tudo adquire o seu significado. Não obstante isso, não deixa de ser enigmática a afirmação evangélica: "Mas, quando o Filho do Homem voltar, encontrará fé sobre a terra?" (Lucas, 18,8).

O raciocínio da diferenciação e da racionalização, levado ao seu extremo, criaria uma situação de presença perfeita do homem a si mesmo e de presença total do mundo ao homem, em que se esbateriam os enigmas de um e de outro. Esse ponto extremado constituirá uma situação inimaginável, por mais desenvolvido que se apresente o conhecimento humano.

4. Perante a pulverização dos quadros normativos, interessa saber, passado mais de um século, como se processa a conduta pessoal e social nas sociedades ocidentais. Os dados que, de seguida, são fornecidos foram recolhidos através do projecto de investigação internacional designado por *Religious and Moral Pluralism* (RAMP), que pretendeu conhecer o pluralismo religioso e moral na Europa, envolvendo países de predominância católica (Bélgica, Itália, Polónia e Portugal), países protestantes (Dinamarca, Suécia, Noruega e Finlândia), países de tradição anglicana (Grã-Bretanha), e sociedades de religiosidade mista (Holanda e Hungria). Nele participaram investigadores de diversas Universidades (nomeadamente do Instituto de Sociologia da Universidade do Porto), e foi aplicado em finais de Maio e início de Junho de 1998.

Os resultados desta investigação empírica seguem tendências igualmente confirmadas por outras investigações realizadas, quer em idênticos contextos, quer em âmbitos mais restritos²⁵. Vai-se dispondo de um conjunto importante de conhecimentos que permitem caracterizar a sociedade portuguesa do ponto de vista religioso e comportamental.

4.1. Será lógico pensar-se que, quanto mais próximas se consideram as pessoas das comunidades religiosas, mais a influência da religião se fará sentir sobre elas. A relação entre o pensar, o dizer e o fazer não é, todavia, necessária e linear. Pode haver uma ruptura entre estes diversos níveis. Assim como existem pessoas que fazem ou dizem coisas que não pensam, também as há que pensam ou dizem coisas que não fazem. A influência do Cristianismo sobre a vida quotidiana torna-se por isso, por vezes, difícil de medir. A coerência entre a vida e os princípios que tendem a enformá-la é sempre relativa.

Na investigação que serve de base ao presente estudo, se 73,7% declaram pertencer a uma comunidade religiosa, contra 25, 1% que sustentam posição contrária, apenas 18, 3% dizem sentir-se "muito próximos" de uma tal comunidade e 38,1% "próximos". No seu conjunto, 73,7% afirmam pertencer a uma comunidade religiosa e, destes, somente 56,4% se consideram próximos ou muito próximos. Será de supor que os 18,3% que se têm como "muito próximos" possuam uma consciência de identidade cristã mais clara e intensa. Esta consciência vai-se diluindo nos 38,1% que se declaram próximos, com uma acentuação progressiva da diluição.

²⁵ António Teixeira Fernandes, "Valores e atitudes religiosas", in Jorge Vala, Manuel Villaverde Cabral e Alice Ramos (Org,s), *Valores Sociais. Mudanças e Contrastes em Portugal e na Europa*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2003, pp. 123-197; António Teixeira Fernandes, *Formas de Vida Religiosa nas Sociedades Contemporâneas*, Oeiras, Celta, 2001, pp. 57-164 e 165-239.

A tendência geral será para uma certa diluição da consciência desta pertença. Ela é mais forte nas mulheres (80,2%) do que nos homens (69,8%). Cresce com a idade, apresentando valores de 69,6% no grupo dos 18-34 anos e de 79,4% no dos 50-75 anos. A formação escolar parece também acompanhar o esfriamento dessa consciência, assim como o desenvolvimento de uma actividade laboral dependente.

4.2. A consciência de pertença a uma comunidade religiosa pode ser determinada por um conjunto de factores. Um deles será, sem dúvida, a mobilidade geográfica e o crescente desenraizamento dos contextos sociais de proximia.

O Recenseamento da Prática Dominical de 2001, relativo à diocese do Porto, vem revelar a existência de uma grande mobilidade das pessoas na busca das igrejas para o cumprimento do preceito dominical. A assistência à missa na cidade do Porto é alimentada, em 48,8%, por pessoas pertencentes à paróquia em que se encontra situado o respectivo templo, contra 47,9% que vêm de fora. Na totalidade da diocese, os valores médios atingem os 76,0% de paroquianos e os 20,5% de não paroquianos²⁶. Para uma tal mobilidade poder-se-ão encontrar múltiplas razões, desde a mudança de residência com a manutenção da prática religiosa na igreja a que se estava habituado, até aos motivos que têm a ver com a frequência baseada no convívio e na partilha da estima entre pessoas que aí de ordinário se encontram, o tipo de acolhimento que normalmente é praticado, e a notoriedade ou uma particular relação com o celebrante.

A mobilidade relativa à residência é um factor que se revela determinante. Na investigação em análise, somente 42,2% residem na mesma vizinhança toda a vida, enquanto os restantes 57,8% têm mudando de habitação. A mudança vem-se tornando habitual nas sociedades actuais, em processo de urbanização difusa e com menor estabilidade, ao longo da vida, na mesma actividade profissional. As coordenadas da memória e da identidade são precisamente o espaço, o tempo e a linguagem²⁷. Estas coordenadas vão-se diluindo, permitindo poder falar-se de "não lugares". Segundo Marc Augé, "se um lugar se pode definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que se não pode definir nem como identitário, nem como relacional, nem

²⁶ António Teixeira Fernandes, *Prática Dominical. Sua Redefinição em Novos Universos Simbólicos*, Porto, Fundação "Voz Portucalense", 2004, pp. 186 e 187.

²⁷ António Teixeira Fernandes, *Memória e Identidade em Comunidade Autárquica*, Arouca, Edição da Câmara Municipal de Arouca, 2002.

como histórico definirá um não-lugar". A hipótese defendida pelo autor é a de que a modernidade tardia é produtora de não-lugares, concebidos como "polaridades fugazes", sem que se apaguem os lugares e sem que se realizem os não-lugares²⁸. Existe, nas sociedades de hoje, uma grande tendência para a mobilidade residencial, mas não se poderá dizer, em absoluto, que existam não lugares, na medida em que o homem é um ser que habita. O não lugar terá sempre uma significação relativa. O conceito, se alguma propriedade contém, servirá sobretudo para caracterizar lugares de passagem.

Quadro 1. Mobilidade geográfica

	Frequência	Percentagem
Residiu na mesma vizinhança toda a vida	422	42,2
Mudou uma ou várias vezes para um lugar do mesmo tipo	315	31,6
Residiu em vários lugares diferentes no mesmo país	134	13,4
Residiu em vários lugares diferentes em países diferentes	93	9,3
Residiu em lugares radicalmente diferentes	21	2,1
NS/NR	13	1,3
Total	999	100

Fonte ²⁹

A mobilidade atinge de igual modo os dois sexos, sendo sensivelmente superior nos mais jovens. Não se mostra muito influenciada pelos níveis de escolaridade, mas aparece variável de acordo com a situação profissional, sendo mais acentuada entre os trabalhadores por conta de outrem e os desempregados.

Quadro 2. Grau de proximidade da comunidade

Em percentagem

	Muito próximo	Próximo	Pouco próximo	Nada próximo	NS/NR	Total
Proximidade	18,3	38,1	14,1	2,6	26,5	100

A mobilidade geográfica tende a criar uma psicologia de se não pertencer a sítio algum, de se estar sempre de passagem, criando, em contrapartida, uma consciência mais viva de ligação à terra em que se nasceu, que passa a desempenhar um papel relevante de referência. Tal psicologia é susceptível de diminuir ou até de erradicar a consciência de pertença a uma dada comunidade. O desaparecimento do sentimento de comunidade social tende a arrastar consigo igualmente a perda do sentimento de pertença a uma comunidade religiosa.

²⁸ Marc Augé, *Non-Lieux*, Paris, Seuil, 1992, pp. 100 e 101.

²⁹ Este e os quadros seguintes reúnem informação relativa a Portugal obtida mediante o acima referido projecto de investigação Religious and Moral Pluralism (RAMP).

4.3. Em relação com a consciência de pertença, como causa e como efeito, está a forma como as pessoas se sentem ou não religiosas. Entre uma e outra variável, parece existir uma relação circular. Com o afastamento das comunidades religiosas, vai esmorecendo o sentimento religioso. Apagado este, acentua-se o movimento de distanciamento dos grupos religiosos.

Quadro 3. Pessoa Religiosa

Em percentagem

	1. Nada religiosa	2	3	4	5	6	7. Muito religiosa	Não sabe o que significa religioso	NS/NR	Total
Pessoa	9,0	6,8	8,8	26,7	21,9	14,3	10,6	0,5	1,4	100

Numa escala que tem como pontos extremos o "nada" e o "muito religioso", 9,0% dos inquiridos dizem-se "nada religiosos", mas também somente 10,6% se confessam muito religiosos.

A descrença parece estar em processo de maior difusão entre os empregados por conta de outrem e os desempregados. Cresce acentuadamente com a formação escolar adquirida, declarando-se 4,7% dos inquiridos que não completaram a escola primária como "nada religiosos", contra 20,0% dos que têm um curso universitário (com uma subida gradual e constante entre estas duas categorias). Os mais jovens são os que se confessam mais como nada religiosos (11,9%), sendo o grupo dos 50-75 anos o que menos se tem como tal (4,8%). Os homens são os mais afectados (11,3%) e as mulheres um pouco menos (7,0%).

A conduta social pauta-se normalmente por princípios, valores e sentimentos. É fundamentalmente o sentimento religioso que conduz quer à prática religiosa, quer a uma conduta social pautada por uma orientação religiosa. O que parece estar em causa, no panorama religioso das sociedades contemporâneas, é o sentimento religioso, que aparece, cada vez mais, influenciado pelo processo crescente de racionalização, pela vivência em espaços construídos e não de vida, e pela diferenciação estrutural e funcional da actividade colectiva.

Com a análise acabada de apresentar, fica-se, do ponto de vista do rigor científico, apenas com uma apreciação subjectiva dos inquiridos que, na resposta, se posicionam em relação a outros considerados como mais ou menos religiosos. A influência do Cristianismo na vida das pessoas é mais profunda e extensa do que elas próprias julgam, porque aquele está presente na cultura, não só de forma explícita, mas sobretudo implícita. Mesmo os que se rebelam contra ele não deixam de ser religiosos, precisamente na medida do vigor

dessa revolta. A tomada de posição é feita na base de uma consciência que se quer apagar. Não perderiam certamente tempo com a negação se de facto o não fossem. A análise de tal fenómeno exige o recurso a uma certa psicanálise sociológica para se poder obter o conhecimento do que é pré-reflexivo e inconsciente e que acaba por determinar mais decididamente a conduta do que aquilo que é da ordem da reflexão e da consciência. A avaliação subjectiva necessita de ser complementada com precisos indicadores objectivos.

Quando se diz, por outro lado, que se é mais ou menos religioso, toma-se uma posição em relação a um padrão de religiosidade. Só que esse padrão, quando se formula a questão, não se torna explícito. A religião é um fenómeno complexo que contém em si várias dimensões. Ela implica uma fé, um corpo de doutrina, um culto, uma ética de conduta e uma vivência em comunidade. Uma pessoa religiosa será formalmente aquela que integra na sua vida todas essas dimensões de uma forma coerente. Mas no quotidiano existencial, é difícil encontrar, normalmente, a perfeita coerência. Quando as pessoas se declaram mais ou menos religiosas têm como referência a coerência daquelas dimensões ou apenas uma delas? A tendência parece ser a de se considerar como mais religioso aquele que frequenta assiduamente as igrejas, cumprindo o preceito dominical. Mas será que esse critério é bastante para definir, nas sociedades de hoje, uma maior vivência cristã? Se não se explicita o padrão de referência, fica-se sem se saber qual a distância que se estabelece em relação à religião, porque não se torna claro o que está em causa.

4.4. O sentimento religioso não parece ser um dado de natureza, embora Tertuliano afirme: "*anima humana naturaliter christiana*" (*Apologeticus*, 17). Existe, no homem, indubitavelmente, uma abertura ao mistério, ao maravilhoso e, até mesmo, ao transcendente (qualquer que seja o nível de transcendência que esteja em causa). Esta abertura resulta do facto de o homem, dotado de uma inteligência, se sentir limitado na sua dimensão criatural e, em tal situação, como sustenta Henri Bergson, voltado para a criação de deuses. Segundo Alexandre Herculano, "o género humano tem também uma pré-ciência: são os presságios do coração"³⁰. O sentimento é, segundo Platão, igualmente uma faculdade da alma e, por isso, uma forma de conhecimento.

Deixando de lado a questão de saber se o homem é ou não naturalmente um ser religioso, o que se poderá dizer é que o sentimento religioso se cons-

³⁰ Alexandre Herculano, *Opúsculos*, Lisboa, Antiga Casa Bertrand – José Bastos & C.ª, 1908, Tomo X, p. 256.

titui em princípio e motor da prática e da conduta religiosas. Aquele sentimento, usando uma linguagem aristotélica, encontra-se em potência ou em acto. Nesse suposto, pode ser objecto de educação e de desenvolvimento. Possui-se, na medida em que se alimenta. A questão que se levanta consiste em saber como fazer despertar e alimentar esse sentimento, questão que não é objecto da presente investigação.

Parece que nada mais é susceptível de desenvolver o sentimento religioso como a experiência do sagrado e da transcendência. Esta experiência será dotada de uma capacidade de iluminação da existência e, conseqüentemente, de determinação religiosa da vida.

Quadro 4. Experiência do transcendente

Em percentagem

	Nunca	Uma ou duas vezes	Várias vezes	Muitas vezes	A todo o momento	Não entende a questão	NS/ NR	Total
Experiência	57,7	14,5	16,6	3,8	2,0	3,5	1,8	100

Revela a investigação que a maioria das pessoas (57,7%) "nunca" teve uma experiência de transcendência. Verifica-se mesmo que a grande maioria nem sequer lhe é sensível. As pessoas tendem a viver num mundo secularizado e a encontrar aí a sua total satisfação. Os seus olhos estão fechados e os seus ouvidos são surdos às epifanias do sobrenatural ou do sagrado transcendente. São perfeitamente residuais as percentagens referentes à sensibilidade de tal presença. Unicamente 3,8% declaram que têm "muitas vezes" essa presença e 2,0% a todo o momento.

Os homens revelam-se menos sensíveis à experiência do transcendente (62,7% nunca tiveram essa experiência), sensibilidade que aparece menos negativa no caso das mulheres (54,9%). Mas, em contrapartida, embora de uma forma bastante residual, são aqueles que mais captam a presença da transcendência em cada momento (2,3%), enquanto as mulheres não ultrapassam os 1,7%. Os grupos etários mais jovens declaram, em número superior, que nunca sentiram uma experiência religiosa profunda, mostrando-se igualmente menos sensíveis às manifestações hierofânicas do quotidiano. Idêntica orientação decrescente se verifica à medida que aumentam os níveis de escolaridade. Os que se encontram em situação de trabalho por conta de outrem apresentam a mesma tendência, declarando, em percentagem superior, que nunca tiveram uma experiência do transcendente.

Será que o mundo de hoje perdeu o seu carácter hierofânico? O desencantamento do mundo, analisado por Max Weber, terá atingido o seu auge? Ou será apenas porque o homem de hoje perdeu essa sensibilidade?

4.5. Não haverá, no entanto, um paralelismo ou correspondência entre a presença do sentimento religioso e a influência das crenças religiosas na vida quotidiana. Enquanto 13,0% sustentam que as crenças religiosas não exercem qualquer influência no quotidiano, somente 9,0% se dizem "nada religiosos". A não correspondência parece indiciar que a influência se faz sentir para além do espaço do religioso. 18,8% sustentam, na verdade, que as crenças religiosas exercem forte influência no dia a dia, enquanto somente 10,6% se reconhecem como "muito religiosos". O mesmo fenómeno de extensão da influência religiosa manifesta-se também nesta situação. Existe, nas sociedades ocidentais, um cristianismo difuso, inculcado nas mentalidades através da socialização, que continua actuante, independentemente da sua consciencialização e da sua tematização.

Quadro 5. Influência das crenças religiosas no quotidiano

Em percentagem

	1. Não influência, sem dúvida alguma	2	3	4	5	6	7. Influência, sem dúvida alguma	NS/NR	Total
Religião	13,0	11,7	7,7	14,1	12,3	11,7	18,8	10,7	100

De harmonia com tendências geralmente detectadas, as mulheres sentem uma maior influência da religião na vida quotidiana. Esta influência vai-se tornando cada vez mais forte à medida que, em ambos os sexos, aumenta a idade. Idêntico movimento acompanha os níveis de escolaridade. Onde menos se sente essa influência é entre os que se encontram em situação de trabalho por conta de outrem.

Quadro 6. Influência das crenças religiosas no quotidiano (extremos da escala)

Em percentagem

Influência das crenças	Não influencia	Influencia
Homem	16,4	19,2
Mulher	11,7	24,2
18-34 anos	16,7	15,4
35-49 anos	14,4	22,3
50-75 anos	9,6	28,1
76 e mais anos	12,8	46,2
Não sabe ler nem escrever	9,5	42,9
12.º ano	16,7	9,2
Curso politécnico	16,7	8,3
Curso universitário	15,4	13,5
Trabalhador por conta própria	9,3	24,0
Trabalhador familiar sem remuneração	5,5	38,9
Trabalhador por conta de outrem	15,7	17,7
Sem emprego	16,2	24,8

Parece ser, contudo, em função da sua consciencialização ou da sensibilidade que se possa possuir neste domínio que se antevê o futuro da religião. 7,7% dos inquiridos entendem que o papel da religião no mundo será, no futuro, "muito mais importante". No ponto oposto da escala, há 11,4% que dizem que será "muito menos importante". A visão que se projecta no porvir tem a ver com o modo como se vê o processo de secularização, e esse modo tende a ser uma função da inserção diferenciada num mundo racionalizado e técnico. Existe ainda uma variação, segundo se julga a si próprio e a atitude dos outros. A tendência será para se ser mais crítico em relação ao comportamento geral das pessoas do que quanto à sua própria conduta. A perspectiva quanto ao futuro depende do posicionamento do observador e de quem é observado e julgado.

Quadro 7. Papel da religião no mundo

Em percentagem

	1. Muito menos importante	Ligeiramente menos importante	Igualmente importante	Ligeiramente mais importante	Muito mais importante	NS/ NR	Total
Religião	11,4	27,4	29,4	22,4	7,7	1,7	100

A visão prospectiva do papel da religião no mundo é mais sombria nos homens do que nas mulheres. Os grupos etários superiores tendem também a pensar que ela será crescentemente menos importante. Idêntica tendência acompanha a subida nos níveis de instrução.

Uma coisa parece ser indubitável. O processo de secularização e de des-cristianização é actuado não só pela sua lógica interna de diferenciação e de autonomização do temporal, como ainda pela sensibilidade das pessoas que vão vendo o mundo, cada vez mais, como menos religioso e se acomodam progressivamente à não religião. O não ver o exterior e o não se ver como religioso são fenómenos que acabam por se relacionar mutuamente.

4.6. Assume relativamente pouca importância, numa sociedade de predominância católica segundo os Recenseamentos Gerais da População, a religião enquanto fonte de moralidade. Compreende-se a situação, se se tiver em presente que 25,0% declaram que a "morte é o fim" e que somente 5,2% acreditam que se vai para o céu ou para o inferno. Existe, entre os inquiridos, a percepção de que a religiosidade em Portugal se encontra em franco declínio.

Quadro 8. A religião como fonte de moralidade

Em percentagem

	1. Nada influenciado	2	3	4	5	6	7. Muito influenciado	NS/NR	Total
Religião	22,6	11,1	6,9	15,7	12,6	12,8	16,2	2,0	100

A tendência geral será para uma forte diferenciação das fontes da moralidade, em consonância com o pluralismo reinante. As regras acerca do bem e do mal, em 20,6% dos inquiridos, "dependem das circunstâncias" e, em apenas 18,5%, "aplicam-se quaisquer que sejam as circunstâncias". Sentem-se "muito influenciados", 46,9% pela consciência, 4,3% pelo pensamento dos outros, 34,1% pela educação, 24,4% pela lei, 16,2% pela religião, 18,0% por aquilo que fazem os outros, e 34,0% pelo que os faz felizes.

A diluição da religião, como fonte de moralidade, está ligada a outros factores. 29,5% das pessoas interrogadas não acreditam na salvação e 20,6% concordam "totalmente" no destino. 56,5% concordam também "totalmente" em que é cada um que dá o sentido à sua própria vida, discordando "totalmente" uma percentagem residual de 2,1%. Nestes casos e nas situações que se seguem, trata-se de valores relativos a uma concordância total. Mas há ainda outros graus de concordância.

Alguns indicadores revelam o grau ascendente de tolerância em relação a algumas práticas sociais rigorosamente condenadas pela moralidade tradicional. 25,7% admitem que o aborto deveria ser possível desde que não se queira um filho nessa altura. 38,0% aceitam perfeitamente a eutanásia. Trata-se de uma sociedade que vai aceitando mais as crianças do que os idosos. 12,2% concordam "totalmente" com o facto dos homossexuais poderem adoptar crianças, contra 53,3%, que discordam totalmente. 28,2% concordam totalmente com a pena de morte.

Quadro 9. A religião como fonte de moralidade (extremos da escala)

Em percentagem

Religião e moralidade	Nada influenciado	Muito influenciado
Homem	29,2	14,9
Mulher	15,3	19,4
18-34 anos	26,0	11,0
35-49 anos	22,9	19,5
50-75 anos	19,9	22,0
76 e mais anos	10,8	40,5
Não sabe ler nem escrever	4,8	47,7
12.º ano	20,3	10,5

Conduta social no ocaso da religião

Curso politécnico	28,6	14,3
Curso universitário	22,7	7,6
Trabalhador por conta própria	19,4	25,5
Trabalhador familiar não remunerado	36,8	5,3
Trabalhador por conta de outrem	25,7	11,8
Sem emprego	19,7	20,9

A religião constitui uma fonte de moralidade de acordo com algumas variáveis. As mulheres, um pouco mais que os homens, tendem a declarar que a religião é uma importante fonte inspiradora da sua conduta. A perda da capacidade reguladora da religião aumenta com a idade, com a formação escolar e com actividades desenvolvidas em situação de emprego por conta de outrem.

A caracterização da situação actual feita pelos inquiridos não parece ser muito risonha. Assiste-se, por toda a parte, a uma crescente deterioração das normas éticas, deterioração que não significa, todavia, de forma necessária, o avanço do niilismo ou do cinismo na vida colectiva.

Quadro 10. Caracterização da situação actual

Em percentagem

	Muito menos	Menos	Mais ou menos na mesma	Mais	Muito mais	NS/NR	Total
Violência nas ruas	0,8	4,3	9,3	48,1	35,9	1,5	100
Suborno	0,6	3,3	25,4	42,1	25,4	3,2	100
Adultério	0,2	4,5	30,5	35,8	26,6	2,4	100
Fuga aos impostos	0,8	8,5	15,4	37,3	36,1	1,8	100

A dispersão dos princípios de moralidade, que se relaciona com uma nova sensibilidade neste domínio, numa era de pluralismo, dá origem a uma maior permissividade em relação a aspectos que outrora não eram consentidos.

4.7. Indicador importante da percepção que se possa ter sobre a importância da religião no futuro é a influência que se atribui à ciência. Poderá pensar-se que, à medida que o mundo se racionaliza, menos espaço ficará reservado à religião. Esta tenderia, em tal perspectiva, a ocupar os lugares ainda não preenchidos pela racionalidade científica. Chegar-se-ia a um tempo em que o homem se orientaria exclusivamente por princípios fornecidos pela ciência e pela técnica.

Quadro 11. A ciência dá sentido à vida e torna mais difícil a crença

Em percentagem

	1. Discordo totalmente	2	3	4	5	6	7. Concordo totalmente	NS/NR	Total
Ciência dá sentido à vida	19,9	14,4	9,1	21,8	10,9	7,5	12,9	3,7	100
Ciência torna mais difícil a crença	35,6	12,3	6,3	16,8	9,1	7,0	9,5	3,3	100

Destacando-se os extremos de uma escala, verifica-se que somente 9,5% "concordam totalmente" com a afirmação de que "a ciência torna mais difícil a crença", enquanto 35,6% "discordam totalmente". A tendência será para se ir minimizando a influência que a ciência teria sobre as crenças, segundo o pensamento de intelectuais do século XIX e grande parte do século XX. A ciência e a fé recobrem domínios diferentes da existência. A primeira responde sobretudo ao questionamento sobre o mundo. A segunda parece querer satisfazer, em especial, as buscas e os anelos do coração. A necessidade de crença, mesmo num mundo dominado pela ciência, é postulada pela ânsia do homem em se transcender, em atingir o máximo de si mesmo, em fugir aos limites da sua existência.

Discordam mais as mulheres do que os homens da afirmação de que a ciência dê sentido à vida. Os homens declaram, em maior percentagem, que a ciência está em vias de conferir significação à existência. Avançando-se nos escalões etários e atingindo-se níveis mais elevados de instrução, vai aumentando a apreciação negativa em relação à crescente capacidade da ciência para dar sentido à vida. Do ponto de vista da situação no trabalho, os trabalhadores por conta de outrem e os desempregados tendem a concordar com essa crescente importância da ciência.

No que concerne as clivagens por sexo, verifica-se uma discordância maior entre as mulheres do que entre os homens quanto às dificuldades criadas pela ciência à religião. Por grupos etários, a discordância acentua-se progressivamente com a maturidade. Parecem ser os grupos mais jovens que encontram maior conflito entre a religião e a ciência. Existe alguma oscilação de apreciação segundo o grau de escolaridade. São, no entanto, os trabalhadores por conta de outrem e os desempregados que tendem a concordar mais com a enunciação com que são confrontados.

4.8. Não obstante o processo de secularização em curso e a diluição do próprio sentimento religioso, não parece que se esteja disposto a abandonar os símbolos religiosos. Questionadas sobre se deveriam ser ou não proibidos os

símbolos religiosos nas escolas, se 11,3% das pessoas interrogadas dizem que sim, 84,5% entendem que não. Está longe de se verificar uma forte tendência para uma desertificação dos espaços públicos da simbologia cristã, com a redução de todos os lugares a sítios seculares.

Uma leitura directa deste fenómeno pode, todavia, induzir em erro. Interessará saber por que razão se deseja a manutenção de tais símbolos. A questão pode estender-se a outras situações similares, como sejam a presença de imagens de santos, quadros religiosos e crucifixos nas habitações e o porte, nomeadamente por senhoras, de cruzeiros ao peito. Muitos destes elementos valem pelo seu carácter artístico ou decorativo. 74,1% declaram possuir um objecto sagrado. Somente 24,5% dizem que não. A presença de símbolos desta natureza nas casas nem sempre é acompanhada de um verdadeiro conteúdo ou de uma intenção religiosa. De qualquer maneira, não deixam de conservar uma significação religiosa, como é o caso também das torres das igrejas no denso tecido urbano das cidades antigas ou no interior dos principais aglomerados.

4.9. Distinta da importância atribuída aos símbolos religiosos, é o grau de influência que se tolera à acção da Igreja sobre a política. 51,7% pensam que a Igreja "não devia ter nenhuma influência" na política, contra 3,9% que entendem que "devia ter grande influência". As pessoas podem continuar a sentir-se religiosas, ainda que crescentemente menos confessionais. Podem desejar mesmo manter os símbolos religiosos em lugares públicos ou serem rodeados deles pessoalmente e no interior das próprias casas. O que parecem não querer é que a instituição religiosa interfira no mundo da sua actividade, no caso vertente, na política.

Quadro 12. Influência desejada e percebida da Igreja Católica na Política
Em percentagem

	1. Não deveria ter nenhuma influência	2	3	4	5	6	7. Deveria ter uma grande influência	NS/ NR	Total
Desejada	51,7	13,2	8,1	13,3	4,4	3,7	3,9	1,8	100

	1. Não tem grande influência	2	3	4	5	6	7. Tem uma boa dose de influência	NS/ NR	Total
Percebida	11,3	5,5	7,7	15,6	22,7	19,1	15,9	2,2	100

Os resultados da presente análise são concordantes com os obtidos na investigação, igualmente internacional no âmbito do *European Values Study*, realizada em 1999-2000 e envolvendo do mesmo modo diversos países euro-

peus³¹. Também nesta pesquisa, se verifica uma vontade de dar a César o que é de César. A análise poderia ser estendida a outros domínios como a economia e a sexualidade. Estudos recentes, sobre estes domínios³², revelam idêntica tendência.

Esta vontade de neutralidade por parte da Igreja Católica está de harmonia com a percepção que se tem da situação actualmente existente. Se 11,3% declaram que a Igreja não tem, hoje em dia, grande influência na política, 15,9% são de parecer que existe "uma boa dose de influência". Estes são os extremos de uma escala que, no seu todo, mostra que a mesma Igreja exerce influência na actividade política, desejando-se que não o faça.

Nas sociedades contemporâneas, as pessoas atribuem um valor elevado à liberdade (para 65,7% "muito importante") e à igualdade (para 65,6% "muito importante"), não querendo transferir para mãos de outrem o que pode ser realizado por elas mesmas, conscientes de que ninguém trata melhor do que é seu do que elas.

São os homens que menos consentem a influência da Igreja na política e que, por isso, mais entendem que ela não deveria ter nela alguma influência. Do ponto de vista dos grupos etários, tendem a ser mais as pessoas inseridas na vida activa que menos desejam ver essa influência. Os inquiridos com 76 e mais anos apresentam-se como mais tolerantes, assim como as idades situadas no intervalo dos 18 aos 34 anos. A tendência mantém-se oscilante ao longo dos níveis de escolaridade e nas diversas situações profissionais.

A percepção da influência exercida pela Igreja aparece mais relevante entre os homens do que entre as mulheres. Essa percepção cresce com a idade e oscila com a instrução adquirida. Os trabalhadores por conta de outrem mostram-se mais sensíveis a essa influência.

A vontade de ver a política afastada da religião não significa que se esteja muito empenhado nela. Trata-se de medir as representações colectivas sobre um dado fenómeno e não o seu envolvimento directo. Somente 6,5% dos inquiridos se sentem "muito interessados", enquanto 34,9% se afirmam "nada interessados" na política. A tendência geral será por um desinteresse generalizado pela política nos diversos meios sociais. Estes dados estão de acordo com outros anteriormente referidos, a nível de Portugal. Mais signifi-

³¹ António Teixeira Fernandes, "Valores e atitudes religiosas", in Jorge Vala, Manuel Villaverde Cabral e Alice Ramos (Org.s), *Valores Sociais. Mudanças e Contrastes em Portugal e na Europa*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2003, pp. 123-197

³² Conferira-se: António Teixeira Fernandes, *Formas de Vida Religiosa nas Sociedades contemporâneas*.

cativos são os valores apresentados nesta investigação relativos ao trabalho voluntário em organizações religiosas (15,6%) e em organizações não religiosas (17,3%). A distinção entre os diversos sectores de actividade parece ser clara e não deixa de ser particularmente significativa. Ao lado de um acentuado desinteresse pela política, há uma percentagem elevada de envolvimento em actividades associativas.

4.10. A grande estima com que se vem rodeando a liberdade e a igualdade, e a vontade de clara distinção entre as duas esferas da existência e os dois poderes, político e religioso, fazem com que se entenda que o Estado não deva prestar directamente apoio às instituições religiosas. A religião, saindo da esfera pública para o domínio privado de cada um, deve ser sustentada, no seu próprio domínio, pelos respectivos crentes. Uma certa maioria (48,0%) defende que nenhuma religião deve receber apoio financeiro político, porque não sendo uma questão de gestão pública, também não deve ser suportada pelo erário do Estado. Os que entendem que todas as religiões deveriam receber esse apoio limitam-se aos 29,7%. Mas mais baixa ainda é a percentagem (19,4%) dos que declaram que só à Igreja Católica deve ser atribuído tal apoio.

Quadro 13. Quais as religiões que deveriam receber apoio financeiro

Em percentagem

	Frequência	Percentagem
Todas as religiões	297	29,7
Apenas a Igreja Católica	194	19,4
Nenhuma Igreja ou grupo religioso	479	48,0
NS/NR	29	2,9
Total	999	100

Parece existir uma maior sensibilidade em relação ao apoio a dar ao ensino. A mentalidade geral é-lhe mais favorável. Estará aqui em causa a própria educação dos filhos e da liberdade de escolha das escolas.

O apoio financeiro às escolas religiosas é mais recusado pelos homens do que pelas mulheres. É de acordo com a idade que se vai admitindo crescentemente o apoio a essas escolas. Por níveis de escolaridade, a maior recusa encontra-se nos inquiridos habilitados com cursos politécnicos. Há uma concordância superior por parte dos que possuem cursos universitários. São sobretudo os trabalhadores por conta de outrem que mais rejeitam o apoio, seguidos dos trabalhadores por conta própria.

Quadro 14. Apoio financeiro às escolas religiosas

Em percentagem

	Sim, totalmente	Só em parte	Não de forma alguma	É-me indiferente	NS/NR	Total
Apoio	20,4	31,7	23,9	22,2	1,9	100

Está-se perante indicadores importantes da influência da Igreja Católica na sociedade. Por um lado, é-lhe tendencialmente recusada a influência na esfera política. Tratando-se este de um domínio da opinião e da agregação de opiniões, compreende-se que nele não se queira ver envolvida uma esfera que possa ser considerada como essencialmente da ordem da "verdade" e que, actuando, acaba por enviesar o regular funcionamento da actividade política e por mundanizar a acção religiosa. Deseja-se, por outro lado, retirar-lhe o apoio financeiro que, embora se mova no domínio da espiritualidade, é-lhe indispensável para as suas diversas actividades.

A separação da política em relação à religião e a vontade de não ver o Estado a financiar acções que somente à Igreja dizem respeito são também indicadores do desenvolvimento da secularização e do pluralismo. A secularização define-se precisamente pela diferenciação e autonomia das instituições. O pluralismo afirma-se através do reconhecimento da igualdade de todas as confissões religiosas existente num dado contexto societal. Tendo em conta a diferenciação e o pluralismo, passa a fazer sentido, para a grande maioria das pessoas, a recusa do financiamento de actividades religiosas que, queira-se ou não, não deixa de introduzir alguma perturbação na igualdade, na medida em que favorece as confissões dominantes. É sempre mais favorecido aquele que, em si mesmo, se encontra já mais favorecido. O ideal da igualdade e da liberdade vai servindo de contexto ao desenvolvimento destas duas tendências, postulando a aplicação de uma discriminação positiva.

4.11. Somente para 16,2%, a religião aparece como fonte de moralidade. A percentagem dos que se sentem fortemente influenciados por ela é bastante reduzida. Apenas 25,0% acreditam na existência de um "Deus-relação pessoal", e unicamente 18,7% "concordam totalmente" com a afirmação de que "Deus se preocupa com cada indivíduo de forma pessoal". É superior a percentagem (23,2%) dos que discordam totalmente daquela afirmação.

A concepção que se vem formando, nas sociedades hodiernas, acerca de Deus – conceito cada vez mais polissémico no contexto do crescente pluralismo – é solidária da acção que se pensa por Ele desenvolvida na trama existencial. Desaparecendo a visão de um Deus pessoal, dotado de uma vontade a respeito do homem, eclipsa-se também a percepção da sua preocupação pes-

soal com o destino humano. Tudo fica dependente de imponderáveis e de razões físicas e cósmicas. O homem passa a situar-se num campo de puras forças e não no espaço de vontades coexistentes.

4.12. O desaparecimento da visão pessoalizada de Deus faz transferir para o homem o sentido da sua própria existência. 22,3% "concordam totalmente" que "Deus é aquilo que existe de valor no homem" e 14,6% "discordam totalmente". No contínuo de uma escala apresentada aos inquiridos, a tendência orienta-se no sentido de uma crescente imanentização de Deus.

O sentido da vida passa a depender da própria existência. Se 22,8% "discordam totalmente" de que é a existência de Deus que oferece uma significação ao homem, só 17,2% "concordam totalmente". Há uma tendência para se encontrar o sentido da vida no próprio mundo existente, sem a necessidade de recurso a valores transcendentais. Satisfaz-se o homem com a transcendência contida na própria vida humana. O homem é o excesso de si mesmo e nisso se encontra o divino.

Compreende-se, por isso, que 56,5% concordem "totalmente" com o facto de que "cada um dá um sentido à vida". 2,1% apenas discordam totalmente. O homem tende, cada vez mais, a fazer a sua morada no interior da sociedade, a levantar a sua tenda no temporal, contentando-se com o que a vida lhe oferece. Perde-se o sentido da transcendência e a vida é amputada de uma dimensão essencial de épocas passadas. As grandes preocupações centram-se na qualidade de vida. O "paraíso" do temporal torna-se, na sua ambivalência, uma permanente angústia, na medida em que não dá resposta à incompletude humana. O homem, apesar de tudo, não quer ver escapar-lhe o sentido do sentido.

O problema está em saber se as religiões se encontram suficientemente capacitadas para oferecer um sentido adequado às sensibilidades e às expectativas do homem de hoje. Se o sentido não tende a ser procurado na religião, será porque esta aparece, na actualidade, afectada por uma crise relativamente profunda, inscrita numa multiplicidade de dimensões. Pierre Bourdieu entende que "a crise da liturgia reenvia à crise do sacerdócio (e de todo o campo dos clérigos) que ela mesma reenvia a uma crise geral da crença". Na verdade, "a crise da linguagem religiosa e da sua eficácia performativa não se reduz, como se crê muitas vezes, ao desmoronamento de um universo de representações; ela acompanha a destruição de todo um mundo de relações sociais, de que era constitutivo". Tal crise, numa situação de pluralismo cultural, reporta-se "à crise dos mecanismos que asseguravam a produção dos

emissores e dos receptores legítimos". Ao lado desta crise, existe ainda uma outra situação que afecta a vivência religiosa. Parece que "as pessoas aderem tanto mais fortemente a uma instituição quanto mais os ritos iniciáticos que ela lhes impôs foram mais severos e mais dolorosos"³³. Enquanto as sociedades ocidentais, adoptando uma religião soft com uma moral permissiva e uma prática religiosa "à la carte", vêm conhecendo uma progressiva secularização e dessacralização, as sociedades sujeitas a constrangimentos mais gravosos tendem a manter a coerência e a vivência dos grupos religiosos. Naquela situação, dilui-se a força elocutória da linguagem religiosa, enquanto portadora de sentido. Esta passa a buscar-se em outros universos simbólicos. Parece ser este um dos grandes desafios que se levantam às Igrejas.

Operado este processo, deixa-se o espaço da secularização para se entrar decididamente no campo do secularismo. O mundo passa a bastar-se a si mesmo, encerrando o homem nas suas próprias coordenadas.

5. Entrando-se decididamente no secularismo, a existência humana sai, cada vez mais, por completo fora da influência da religião. Ulrich Beck sustenta que "o cidadão que perdeu a fé em Deus acredita na divindade das suas mãos, no trabalho que cria tudo o que é sagrado para ele: bem-estar, posição social, personalidade, sentido da vida, democracia, coerência política". Em razão disso, coloca-se, com alguma pertinência, a questão de um sentido "pós-cristão, intra-moderno". A esta aparece associada uma outra tendência observada por Charles Goldfinger, e não menos característica das sociedades actuais: "A procura da novidade e da originalidade torna-se um valor em si, acentuando ainda o carácter arbitrário, instável e volátil da hierarquia dos símbolos. Queima-se hoje o que se adorou ontem"³⁴. Uma vez adquirida a autonomia no mundo, os negócios temporais tornam-se assunto da sua exclusiva responsabilidade. Os dados acabados de analisar parecem apoiar uma tal conclusão. Tende a viver-se na era da "saída da religião" de que fala Marcel Gauchet. O mundo é constituído em cenário exclusivo da existência humana.

Outros princípios e diferentes valores tendem a enformar a vida pessoal e colectiva. Como não existe actividade social que não necessite de regulação moral, o homem põe-se à procura de outros princípios éticos. Tais princípios

³³ Pierre Bourdieu, *Ce Que Parler Veut Dire*, Paris, Fayard, 1989, pp. 117, 119 e 129.

³⁴ Ulrich Beck, *Un Nuevo Mundo Feliz. La Precaridad del Trabajo en la Era de la Globalización*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 75; Ulrich Beck, *La Democracia y Sus Enemigos*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 43; Charles Goldfinger, *De l'Utile au Futile*, Paris, Odile Jacob, 1994, p. 190.

passam a ser construídos por via discursiva no espaço de uma prática democrática alargada. Mas também o sistema de valores da individualização tende a fornecer perspectivas para a elaboração de uma nova ética. Fernando Sabater vai ao ponto de sustentar uma ética anti-altruista, segundo a qual o impulso ético, como caminho para a transcendência, não resulta da abertura ao outro, mas do egoísmo e do amor próprio. O sentido do dever, nesta outra óptica, "representa uma absoluta contradição para a ética tradicional, que considera que os 'deveres' têm necessariamente um carácter social e que o que deve fazer o indivíduo coincide com o da comunidade e nele desemboca"³⁵. Em vez de social, o novo dever da era do individualismo torna-se egocêntrico, negando-se a si mesmo à luz da concepção tradicional.

No fim de uma longa e sistemática análise sobre a sociedade individualizada, Zygmunt Bauman, não sustentando embora que se esteja, hoje em dia, perante uma "crise cultural", afirma que, "desta fase de transgressão contínua, chegámos a um território que os seres humanos não haviam nunca habitado, um território que a cultura humana considerou no passado inabitável. A larga história de transcendência levou-nos finalmente à situação na qual a transcendência, esse salto para a eternidade que conduz a um estabelecimento permanente, não se ambiciona nem parece necessário para que a vida seja levada. Pela primeira vez, os mortais humanos conseguem passar sem a imortalidade, e, segundo parece, isso não lhes importa"³⁶. A eternidade deixou de ser uma questão urgente. Ela é deixada para momentos particularmente aflitivos, em que se experimenta uma radical finitude. O homem não parece sentir mais a ânsia e a sede de Deus, como pensava Dostoiévski serem estas as características próprias da natureza humana, assim como também não se converteu em super-homem, de acordo com a pretensão de F. Nietzsche. O que o filósofo alemão representa e exprime é sobretudo uma ética anti-conformista, até mesmo anti-burguesa. Ao contrário do puritanismo dos vícios privados, públicas virtudes, ele faz da vida um permanente esforço no sentido da superação do próprio homem. Este aclimatou-se à temporalidade. É certo que nem tudo é possível, mas vai-se alargando, cada vez mais, o universo das possibilidades num mundo de moralidades plurais, umas em conflito, outras em contradição.

Os vazios de normatividade – pelos quais as sociedades humanas sentem também horror –, numa época pós-moralista, têm dado origem a um reviva-

³⁵ Fernando Sabater, *Ética como Amor Próprio*, México, Conselho Nacional para la Cultura y las Artes, Mondadori, 1991; Ulrich Beck, *La Democracia y Sus Enemigos*, p. 81.

³⁶ Zygmunt Bauman, *La Sociedad Individualizada*, p. 279.

lismo da moral. São bem conhecidos os esforços teóricos de pensadores como John Rawls, Robert Kozick, James M. Buchanan, Michel Walzer, Karl Otto Apel e Jürgen Habermas, este último com um livro relativamente recente sobre o eugenismo liberal³⁷. Conselhos de ética vêm sendo instituídos nas diversas sociedades ocidentais. Certos movimentos sociais são igualmente defensores de fundamentais direitos humanos, à medida que pareçam ser esquecidos. Os próprios parlamentos se confrontam constantemente com palpitantes questões de moral. A vida humana está em causa nas contrastantes situações do mundo contemporâneo, fazendo despertar a necessidade de uma adequada normatização.

Mas não tendem as sociedades a voltar, de forma recorrente, a formas anteriores, num certo movimento circular? Não haverá reversibilidade neste processo? Essa é uma nova questão que a presente análise não pretende resolver. O que se sabe é que a humanidade, buscando mais liberdade e igualdade, não pode viver sem uma crescente e mais extensa humanidade. E, se alguma reversibilidade se observa, ela não opera de forma mecânica, forçada como é, pela dinâmica histórica, a encontrar sempre novos equilíbrios.

Atendendo às categorias anteriormente consideradas – sexo, idade, nível de escolaridade e situação na profissão – as tendências gerais vão no sentido de uma progressiva desafeição religiosa sentida mais por parte dos homens do que das mulheres; mais por parte dos jovens do que dos adultos; mais pelos detentores de níveis superiores de ensino do que dos menos escolarizados; mais pelos trabalhadores por conta de outrem do que por outras categorias profissionais. A sociedade portuguesa mantém-se numa certa semi-periferia do sistema mundial, com uma economia ainda pouco desenvolvida e bastante dependente, com baixíssimos níveis de escolaridade e níveis altos de analfabetismo e com um grande abandono escolar. Correlacionando estes factores, poder-se-ia concluir que a secularização tenderá a atingir, nos próximos anos, uma evolução acentuada, expressa no abandono da prática religiosa e na recusa de alguns elementos da crença, sobretudo daqueles que se revelarem como incompatíveis, ou como pouco compatíveis, com os modos e os estilos de vida adoptados ou em vias de serem adoptados. Em tal processo, a tendência será para a aproximação das condutas por género e por grupos etários, em razão da assunção de visões do mundo comuns que se vão introduzindo na sociedade.

³⁷ Jürgen Habermas, *L'Avenir de la Nature Humaine*, Paris, Gallimard, 2003.

Assinalar tendências não será, todavia, o mesmo que prever as condutas do futuro. O mundo dos possíveis encontra-se sempre aberto ao homem, que é continuamente princípio pela sua força criadora, nem a história segue de forma linear e necessária. Além disso, seria indispensável ter em conta a capacidade de adaptação das Igrejas às novas situações existenciais. Este factor, igualmente determinante do devir religioso e ético das sociedades, aparece isolado na presente análise, sabendo-se embora que poderá ser fortemente condicionante do sentido da evolução em curso, caso não se retire a devida importância à agência.

Résumé:

La religion tandis qu'un phénomène social est doté d'une forte complexité fondée dans les valeurs et les règles de conduites propres d'une société laïque. On analyse ici les processus de sécularisation et d'individuation dans les pratiques religieuses de la population portugaise.

Abstract:

Religion as a social phenomenon has a complex logic based on values and rules of behaviour linked to secularisation, individualism and laicisation. In this article we analyse religious practices of Portuguese population.

