



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

O PÚBLICO EM “TEOLOGIA PÚBLICA”¹

The public in “Public Theology”

Júlio Paulo Tavares Zabatiero²

Resumo: O artigo trata do debate relativo ao sentido da palavra *público(a)* e de seu uso na teologia pública. Visa contribuir para o contínuo debate sobre o sentido e o referente do termo *público* no âmbito das sociedades contemporâneas e seu influxo na discussão teológica. Na primeira seção, retoma a discussão mais recente sobre o termo por autores da chamada teologia pública. Na segunda seção, mapeia algumas das razões pelas quais o termo *público* tornou-se ambíguo em função de seu referente social ter se tornado, ele mesmo, difuso. No final, apresenta a contribuição de quatro autores sobre o sentido do *público*: Dewey, Foucault, Agamben e Derrida.

Palavras-chave: Público. Privado. Teologia Pública. Esfera Pública.

Abstract: The essay offers a reflection on the meaning of the term *public* and its use in Public Theology writings. Its goal is to contribute to the continuous debate on the meaning and referent of the word *public* in the context of contemporary societies, together with its contribution to the development of the so called Public Theology. In its first section, it presents the contemporary discussion on the term by public theologians. In the second, it presents some reasons for the ambiguity of the term public, caused by the very ambiguity of the distinction between public and private in contemporary societies. In the final section, it turns to the writings of Dewey, Foucault, Agamben and Derrida in order to find their contributions to the ongoing debate of the Public Theology.

Keywords: Public. Private. Public Theology. Public Sphere.

Introdução

Quando um termo ou expressão se torna consagrado no uso coletivo, há uma natural tendência a usá-lo de modo ambíguo. O adjetivo *pública* na expressão *teo-*

¹ O artigo foi recebido em 02 de agosto de 2012 e aprovado em 04 de março de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia. Coordenador do Mestrado em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória, Vitória/ES, Brasil. Contato: julio@faculdadeunida.com.br.

logia pública já entrou nessa categoria. Tem sido usado de tantas formas diferentes, referindo-se a tão distintos objetos, que se torna necessário, de novo, perguntar a respeito de que *público* estamos falando quando fazemos teologia pública. Neste breve ensaio, meu propósito é contribuir para esse questionamento mediante uma análise do sentido da palavra *público* com vistas à sua contribuição para o debate sobre a teologia pública.

Como vários autores de teologia pública reconhecem, porém, a ideia e a prática de uma teologia *pública* são mais antigas do que o recente uso do termo e estão representadas em diferentes momentos da história do pensamento cristão. As teologias desenvolvidas na América Latina no último quarto do século passado – a Teologia da Libertação³ e a Teologia da Missão Integral⁴ – são formas de teologia *pública*, embora jamais tenham usado a expressão para sua autodefinição.

A expressão *teologia pública*, porém, como título de uma forma específica de teologia, até onde se sabe, foi cunhada por Martin E. Marty⁵, em 1974, nos Estados Unidos da América, em uma discussão relativa à chamada religião civil norte-americana (expressão cunhada por Robert N. Bellah⁶, cujos textos foram discutidos por Marty). Para Marty, há um tipo de religião civil que desempenha uma função profética, crítica em relação à cultura, política e sociedade – e essa é a teologia pública. Não havia, ainda, uma clara distinção entre teologia e religião, ou entre teologia e cultura. Foi no âmbito do catolicismo norte-americano que a expressão teologia pública passou a se aproximar do sentido mais geral que possui hoje em dia, graças especialmente ao trabalho de David Tracy.⁷ No ambiente protestante, foi o trabalho de Max L. Stackhouse que deu ao termo teologia pública seu *status* elevado, graças ao

³ “Por fim, teologia pública mantém a sensibilidade da teologia para problemas ligados ao bem comum e para os quais são possíveis contribuições a partir da fé cristã. Nesse sentido, tematiza o pluralismo religioso e a presença de comunidades religiosas no espaço público, seus direitos e deveres no âmbito da liberdade religiosa no estado secular de direito, a existência e a modalidade de ensino religioso em escolas públicas, mas também e não por último a situação econômica e social daqueles que mais sofrem. Este é o sentido contínuo e irrenunciável da descoberta central da teologia da libertação na América Latina: a opção pelos pobres”. SINNER, Rudolf von. Teologia pública: um olhar global. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública em Debate*. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 34. (Teologia pública v. 1).

⁴ “O objetivo de uma teologia contextual é fazer teologia desde e para o povo ou comunidade local. Afinal, é em busca de relevância e eficácia para o povo que a tarefa se justifica. A identificação da teologia com o povo leva-a a se conformar à vida que o povo vive; vida esta que se faz o contexto para a teologia.” SANCHES, Sidney. *A Teologia Evangélica Contextual*. São Paulo: Reflexão, 2010. p. 34.

⁵ Cf. BREITENBERG Jr., E. Harold. What is Public Theology? In: HAINSWORTH, Deirdre K.; PAETH, Scott R. (Orgs.). *Public Theology for a Global Society*. Essays in Honor of Max L. Stackhouse. Grand Rapids: Eerdmans, 2010. p. 3-17.

⁶ BELLAH, Robert N. Civil Religion in America. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 96, n. 1, p. 1-21, 1967.

⁷ TRACY, David. *The Blessed Rage for Order*. The New Pluralism in Theology. New York: Seabury Press, 1975; *The Analogical Imagination*. Christian Theology and the Culture of Pluralism. New York: Crossroad, 1981. Nesse livro, Tracy menciona os três públicos da teologia. [Versão em português: *A imaginação analógica: A teologia cristã e a cultura do pluralismo*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2006. (Coleção Teologia Pública v. 7)].

uso que tem feito do mesmo desde 1981, afirmando que toda teologia deveria possuir um caráter público, isto é, referir-se às questões que afetam a vida pública em geral.⁸

A denominação teologia pública tem se espalhado por todos os continentes nos últimos anos, tendo recebido um importante suporte institucional em 2007, quando da fundação da *Global Network for Public Theology*⁹ e sua revista acadêmica *International Journal of Public Theology*. A difusão do termo, porém, também produziu um efeito colateral não planejado: ele passou a se referir a teologias bastantes distintas umas das outras, cujo ponto comum é o tratamento de temas considerados *públicos*, embora haja diversidade no tocante ao sentido do *público* nos diversos exemplos de “teologia pública”¹⁰. Por isso a discussão sobre o sentido do termo *público* na teologia pública continua sendo uma tarefa urgente e importante.

Reflexões preliminares

O termo público, nas línguas latinas, possui uma etimologia e história interessantes. É claro que a etimologia não oferece o sentido atual de uma palavra, mas nos permite algumas considerações significativas. *Publicus*, em latim, deriva de duas outras palavras: *populus* (povo) e *pubes* (adulto, maduro, que está na origem de pelos púbicos indicando a chegada à puberdade).¹¹ As palavras da raiz são usadas em vários sentidos: aquilo que se refere ao povo, o próprio povo ou uma parte dele, o que é comum, ou o que é autorizado, o que é conhecido, de domínio público, cuidado pelo Estado, disponível a todos.¹² Quando consultamos um dicionário da língua portuguesa, percebemos que a mesma gama de usos é encontrada, acrescentando-se o uso na publicidade e derivados – público-alvo, destinatário –, público é aquilo que se opõe ao privado, ao oculto, ao secreto. Quando pensamos em teologia pública, os usos ligados ao Estado, àquilo que é oficial, autorizado, são os mais tipicamente vinculados.

Teologia *pública*, conseqüentemente, é a teologia que tem a ver com questões públicas – da política, do Estado, aquilo que não é privado. Em textos da chamada teologia *pública*, esses diversos sentidos são evocados. David Tracy, por exemplo, afirmando que toda teologia é um discurso público, refere-se aos três distintos e complementares públicos (audiências) da teologia: igreja, universidade e sociedade –, cada um dos quais demanda uma linguagem específica e temáticas correspondentes.

⁸ Para os primeiros usos do termo por Stackhouse, ver STACKHOUSE, Max L. The Church and Political Life: A Loss of Confidence. *The Christian Century*, v. 98, n. 24, p. 766-769, 1981; Some Intellectual and Social Roots of Modern Human Rights Ideas. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 20, n. 4, p. 301-309, 1981.

⁹ Uma rede de centros de pesquisa em teologia pública, dentre os quais se fez presente, desde a fundação, a Faculdades EST, de São Leopoldo/RS.

¹⁰ Para uma descrição geral dos diferentes modelos de teologia pública atualmente praticados, ver JACOBSEN, Eneida. Modelos de Teologia Pública. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública em Debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 53-70. (Teologia pública v. 1).

¹¹ Cf. DE VAAN, Michiel. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Brill: Leiden, 2008. p. 495ss.

¹² Cf. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968. p. 1404-1405.

Max Stackhouse e a maioria dos autores e autoras ligados à teologia pública afirmam que ela lida com questões públicas, de interesse comum e político, tais como justiça, globalização etc. Rudolf von Sinner, por sua vez, descreve teologia pública como uma teologia “que pretend[e] refletir sobre a contribuição que as igrejas podem dar ao espaço público, visando ao bem ou bem-estar comum”¹³, mantendo a linha de pensamento de Stackhouse. Recentemente, foi percebida a necessidade de precisar o sentido do termo *pública*, e dois importantes artigos lidaram com a questão.

Dirk Smit, de Stellenbosch, África do Sul, um dos principais centros de elaboração da teologia pública, escreveu um interessante ensaio sobre a definição do termo *público*, editado em livro organizado por Len Hansen¹⁴ e também no primeiro número do *International Journal of Public Theology*. Smit sustenta a necessidade de usar o termo público em três acepções distintas, mas complementares: (a) no sentido técnico presente na discussão habermasiana sobre a esfera pública, com seu tom normativo; (b) no sentido não técnico, descritivo do termo, que aponta para o fato de que o Evangelho tem implicações para a vida pública em geral; e (3) no sentido de audiência ou público-alvo, conforme a utilização de David Tracy. Ele afirma que a discussão sociológica é importante para que teólogos possam entender melhor a sociedade em que vivem e, a partir de tal compreensão, ter uma compreensão mais adequada da extensão de sua vocação. Ele vê essa extensão como se referindo a quatro áreas básicas de importância: “essas são as áreas do Estado e política, a área da economia, a área da sociedade civil (que inclui, p. ex., o judiciário (*sic*), a educação, o mundo do trabalho, cultura, ciência e esporte, mas também organizações e associações) e, finalmente, a área da opinião pública, inclusive a mídia em todas as suas complexas formas na atualidade”¹⁵.

No ano seguinte, Andries Van Aarde, também na África do Sul, discutiu o termo de modo peculiar e crítico – afirmando que teologia pública não se faz na academia nem na igreja, mas é a teologia feita por agentes não institucionais no âmbito da sociedade e cultura em geral:

Embora eu argumente que a religião institucional está, de fato, morrendo, e que boa parte da atividade teológica tenha se movido da academia para a “esfera pública”, também sou da opinião de que a “teologia pública” não tem a ver com teólogos ou pastores “fazendo teologia” na esfera pública. Teologia pública é a atividade de diretores de cinema, artistas, novelistas, poetas e filósofos. Entretanto, este artigo argumenta que a “teologia pública” poderia facilitar um diálogo entre o discurso teológico de acadêmicos e o discurso teológico público¹⁶.

¹³ SINNER, 2011, p. 12.

¹⁴ SMIT, Dirk. What does ‘Public’ mean? Questions with a view to Public Theology. In: HANSEN, Len (Org.). *Christian in Public. Aims, Methodologies and Issues in Public Theology*. Stellenbosch: Sun Press, 2007. p. 11-36.

¹⁵ SMIT, 2007, p. 37.

¹⁶ VAN AARDE, Andries. What is “theology” in “public theology” and what is “public” about “public theology”? *Hervormde Teologiese Studies*, v. 64, n. 3, p. 1214, 2008.

O ensaio de Dirk Smit, especialmente em função de sua inclusão no primeiro número do *IJPT*, possui um papel quase que normativo para a discussão sobre o sentido do adjetivo *pública* na teologia pública. Entretanto, apesar da útil discussão sobre o conceito da esfera pública em Habermas e do sentido descritivo do termo público na prática teológica cristã, Smit acaba por não oferecer uma definição do termo *público* que seja capaz de superar as ambiguidades do uso do mesmo. Não me parece bastar que se afirme, como ele o faz, o uso plural do termo – nos sentidos normativo, descritivo e publicitário. É preciso ir além, de outra forma, teologia pública se torna toda teologia e teologia sobre tudo. É preciso, ainda, especificar melhor os termos não teológicos usados por ele – por exemplo: como se pode afirmar, com Smit, que o judiciário faz parte da sociedade civil? Em que sentido se pode dizer que a *opinião pública* é matéria da teologia pública?

Se, por outro lado, adotarmos a tese defendida por Van Aarde, teologia pública se torna um conceito inútil, posto que por demais abrangente, confundindo-se com a própria prática da religião ou da cultura. Se o que artistas, diretores de cinema e outros agentes culturais fazem pode ser chamado de “teologia pública”, então não temos nenhuma possibilidade de distinguir a teologia de outras manifestações da cultura e da religião. Se afirmamos que o que teólogos acadêmicos e pastores chamam de teologia pública não é teologia pública, mas discussão sobre a teologia pública (o trabalho de artistas etc.), então como justificar seu trabalho? De antemão já estão julgados: por pertencerem a âmbitos institucionais, não são capazes de fazer algo vivo, posto que a religião institucional está morrendo e, assim, a teologia de tais agentes também está morrendo.

Assim, a questão permanece: de que falamos quando falamos do *público* em “teologia pública”? Não se trata, é claro, de oferecer uma resposta definitiva à questão, mas de ampliar a discussão e possibilitar novos modos de pensar e praticar teologia pública.

Reflexões radiculares

A raiz do problema, a meu ver, encontra-se no processo ocidental de modernização e secularização. Uma das características desse processo foi a diferenciação de esferas na sociedade: política, cultura, personalidade, sociabilidade, religião, economia etc. foram se desacoplando e especializando.¹⁷ Ao longo dos séculos XVIII e XIX, política e economia tornaram-se modos sistêmicos de estruturação da sociedade, enquanto a cultura, a personalidade, a sociabilidade e a religião se diferenciaram no âmbito do mundo-da-vida. A partir do século XX, a ciência, inclusive a tecnologia, e a mídia também se tornaram subsistemas especializados, desligando-se dos imperativos do mundo-da-vida e construindo suas formas próprias de funcionamento e legitimação. Paralelamente a essas diferenciações e especializações, a religião cristã, no Oci-

¹⁷ A terminologia aqui segue a adotada por Jürgen Habermas.

dente, foi perdendo terreno e se privatizando cada vez mais, a ponto de praticamente ser reduzida a uma questão da vida privada, íntima e individual. A separação Igreja-Estado¹⁸ foi apenas o primeiro passo da separação igreja-economia, igreja-ciência, igreja-mídia. Tal separação, entretanto, jamais se deu de modo completo e radical. As igrejas cristãs jamais abriram mão de atuar e interferir nos demais âmbitos da sociedade – seja nos sistêmicos, seja nos relativos ao mundo-da-vida e grande número de cristãos jamais deixou de vincular suas crenças “privadas” com suas práticas “públicas”.¹⁹

Em outras palavras, o lugar da religião na vida social foi sendo reduzido e deslegitimado pelos subsistemas sociais modernos, que fundaram seus modos de operação e legitimidade de modo autônomo. À medida que tais subsistemas foram colonizando o mundo-da-vida, também no âmbito das relações pessoais o lugar da religião foi sendo redesenhado cada vez de modo mais restrito e reduzido. A razão básica dessa redução encontra-se na crítica ao lugar dominante da Igreja Católica no período da chamada cristandade, lado a lado com o governo monárquico-imperial. Ocupando a posição hegemônica na definição da “verdade” e na legitimação do poder monárquico, a igreja se viu na posição de vilã com o surgimento da economia capitalista e da democracia, assim como com o desenvolvimento da autonomia pessoal, com a Reforma e a Renascença. Progressivamente a legitimidade do discurso religioso foi sendo questionada, até que o mesmo passou a ser descrito como tendo validade apenas em relação a questões existenciais íntimas e, mesmo assim, de modo subordinado à autonomia individual. Simultaneamente, toda e qualquer intervenção religiosa fora do âmbito individual-existencial passou a ser descrita como indevida tentativa de retorno ao modelo da cristandade.

Em síntese, o lugar do discurso religioso e teológico ficou reduzido não só ao âmbito privado, mas, neste, a um lugar subordinado ao arbítrio individual. Não tendo mais legitimidade para se pronunciar sobre questões políticas, econômicas e científicas, o discurso religioso e o teológico reduziram-se à reflexão sobre doutrinas e demais questões internas às instituições religiosas. Sua presença na educação e na mídia também é questionada como indevida interferência na autonomia da pessoa, e, enfim, o questionamento chega ao âmbito da família, no qual os pais não têm mais legitimidade para definir qual deve ser a religião de seus filhos. A escolha da religião, ou contra a religião, torna-se uma questão do arbítrio individual em sentido absoluto. Essa descrição, por demais genérica, precisaria ser matizada por descrições empiricamente sustentadas, que indicariam a diversidade concreta dos processos de modernização e secularização no Ocidente – o que, porém, foge ao escopo deste ensaio.

¹⁸ Uso o termo igreja, nessa conexão, em função de estar descrevendo uma história tipicamente cristã e ocidental. Como este ensaio se refere à teologia pública *cristã*, manterei a linguagem particular. Em um texto de perspectiva mais ampla, seria mais adequado usar o termo instituições religiosas.

¹⁹ Para uma descrição do período inicial da Modernidade, com foco nas questões políticas e religiosas, ver SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Para um olhar sobre a relação entre protestantismo e modernidade, ver TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

É claro que as igrejas cristãs não reagiram passivamente a esse processo reduutivo. Várias foram as respostas, tanto em função das distintas identidades institucionais como em função das distintas situações nacionais ou regionais em que as igrejas estavam inseridas. Mais uma vez, vou me restringir a uma descrição mais genérica, tipológica, assim como manterei o foco exclusivamente na *teologia* (enquanto discurso acadêmico especializado) e não na ação em geral das igrejas cristãs.²⁰

Grosso modo, as teologias cristãs modernas tentaram recuperar sua credibilidade e legitimidade mediante a aceitação da privatização da crença religiosa. Uma forma dessa aceitação pode ser chamada genericamente de *ortodoxa* e se constitui basicamente na redução dos temas da teologia a elementos doutrinários e, conseqüentemente, a restrição da abrangência do discurso teológico ao público eclesiástico – aqui se enquadram as teologias tipicamente *confessionais*. Outra forma dessa aceitação foi a das teologias que podem ser chamadas genericamente de *liberais* – nas quais a privatização da crença não significa o abandono de temas ditos públicos, mas a subordinação desses temas ao âmbito da ação individual e moral dos cristãos e uma recusa em enfrentar questões político-ideológicas – aqui se encaixam as teologias *acadêmicas* e *transconfessionais*. Uma terceira forma de aceitação da privatização são as chamadas teologias *neo-ortodoxas*. Essas se aproximam das *liberais*, na medida em que tratam de temas públicos, mas delas se afastam na medida em que assumem contornos confessionais bem delimitados e legitimadores – por exemplo, as teologias de tipo barthiano e a chamada ortodoxia radical de Milbank e outros. Uma quarta forma de aceitação da privatização são as teologias que podemos chamar de neoliberais, predominantemente de cunho pós-iluminista ou pós-moderno, que enfatizam o caráter simbólico do discurso teológico, ocupado principalmente com a renovação da linguagem do *transcendente* como doadora de sentido para a vida pessoal.

Reações contrárias à privatização do discurso teológico podem ser percebidas com mais clareza e ênfase a partir dos anos 1970. São reações, em certo sentido, tipicamente modernas ainda: o que elas fazem é recolocar os temas *públicos* (políticos, econômicos, legislativos) na agenda da teologia. Podemos constatar os seguintes tipos de teologias não privatizadas (ou *públicas*): (1) a(s) teologia(s) feminista(s), que, na esteira do movimento feminista, questionam a distinção moderna entre público e privado, afirmando o caráter público de atos e âmbitos então considerados como privados: sexo, gênero, família, reprodução; (2) a teologia negra, inicialmente norte-americana, que, na esteira dos movimentos negros por direitos civis, colocaram no espaço público valores e conceitos teológicos; (3) a(s) teologia(s) política(s) europeia(s), com autores como Metz e Moltmann, que, na esteira do movimento ecumênico, questionaram a privatização do discurso teológico e afirmaram a validade da discussão teológica de temas públicos; (4) as diversas teologias de libertação, ou contextuais, nas Américas, África e Ásia, que, de modos distintos, abordaram temas públicos específicos, trazem-

²⁰ Para abordagens da Modernidade que valorizam o aspecto religioso e oferecem revisões da teoria da secularização, ver, entre outros: TAYLOR, Mark. *After God*. Chicago: Chicago University Press, 2007; e TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Harvard: Harvard University Press, 2007.

do de volta ao âmbito da discussão teológica questões então circunscritas ao discurso econômico, cultural e político; (5) o movimento de renovação da teologia *prática*, não mais definida como mera aplicação eclesial de conceitos teológico-sistemáticos, mas afirmada e praticada como teologia da ação de cristãos e de igrejas na sociedade em geral. Acredito que os textos e trabalhos que passaram a empregar a terminologia “teologia pública” nos EUA, nos anos 1970 e 1980, e em constante expansão até nossos dias, podem ser listados nas categorias (4) e (5) acima. Não se tratava, então, de afirmar uma nova “corrente teológica”, mas um novo modo de fazer teologia – um que se recusava a aceitar a privatização e a individualização da fé cristã e da teologia. Hoje em dia, trata-se, ainda de forma predominante, de como fazer teologia cristã, embora sinais e indícios apontem para a possibilidade de redução da teologia *pública* a uma corrente teológica entre outras.

Reflexões prolépticas

Diante do quadro brevemente exposto acima, nosso tópico demanda uma reflexão que tenha a ver com a atual situação das relações entre público e privado. Se, na Modernidade, as distinções e relações entre os âmbitos público e privado ficaram relativamente claras, em nosso tempo contemporâneo experimentamos praticamente uma situação contrária. A diluição das fronteiras entre público e privado está praticamente consumada, com vários sintomas evidentes. Por exemplo: programas religiosos ocupam espaço elevado na mídia; novas formas de igrejas cristãs dinâmicas e crescentes assemelham-se a empresas e não a associações; representantes democráticos são eleitos muito mais por sua imagem pessoal do que por seu projeto político; o lugar da religião na esfera pública é tema cada vez mais prioritário na academia e na política internacional. Como, então, conceber o *público* da teologia pública, se já não mais o podemos fazer simplesmente mediante a oposição com o *privado*? Não se trata mais de vincular o *público* a um conjunto de temas predominantemente *sistêmicos* (na linguagem de Habermas), ou relativos ao bem comum, mas de questionar a própria distinção público-privado e recolocar a pessoa, a subjetividade, no espaço público, enterrando de vez, se possível, a dicotomia indivíduo-sociedade, privado-público.

Para fazer isso, trago ao diálogo com a teologia alguns *insights* de autores cujas contribuições, relidas a partir do interesse teológico, podem nos ajudar a avançar a questão para além dos limites modernos em que a mesma foi constituída e respondida.

John Dewey foi um dos grandes pensadores da democracia norte-americana e um dos fundadores do pragmatismo, corrente filosófica que ajudou a impulsionar a virada linguística na filosofia contemporânea. Em uma obra que já se tornou um clássico, Dewey discutiu o problema fundamental, a seu ver, da democracia: a inexistência de um público efetivamente democrático. Em suas palavras:

Em uma busca pelas condições sob as quais o público incipiente ora existente possa funcionar democraticamente, podemos proceder a partir de uma declaração da natureza da ideia democrática em seu sentido social genérico. Do ponto de vista do indivíduo,

ela consiste em ter uma participação responsável, de acordo com a sua capacidade, na formação e direção das atividades dos grupos aos quais a pessoa pertence e na participação, de acordo com a necessidade, nos valores que o grupo mantém. Do ponto de vista dos grupos, ela demanda a liberação das potencialidades dos membros de um grupo em harmonia com os interesses e bens comuns. Visto que cada indivíduo é um membro de vários grupos, esta especificação não pode ser cumprida a não ser quando diferentes grupos interagem flexível e plenamente em conexão com outros grupos²¹.

A proposta de Dewey está na base do que hoje se convencionou chamar de democracia deliberativa e, em vários aspectos, antecipa não só as discussões sobre o reconhecimento e o multiculturalismo, como também a perspectiva foucaultiana do biopoder e a derrideana da “democracia-por-vir”. A palavra-chave para a noção de público em Dewey é a *participação* – participação na formação e direção (processo de tomada de decisões) da vida dos grupos sociais (o termo é relativamente impreciso), os quais, em seu conjunto, formam a sociedade. Em termos mais típicos de nossos dias, o público democrático é um público que exerce plenamente a sua cidadania²², mediante não só a atuação concreta na vida da sociedade, como também através da participação na tomada de decisões relativas às políticas públicas e questões outras, influenciando assim os órgãos estatais decisórios em última instância. Ademais, trata-se também da participação na vida ético-moral da sociedade mediante a incorporação dos valores dos grupos sociais aos quais os indivíduos estão envolvidos. Como uma pessoa participa de vários grupos e como a sociedade é constituída por múltiplos grupos, a pluralidade de valores deve ser reconhecida e o intercâmbio comunicativo entre os diversos grupos é uma condição para a democracia efetiva – o que se alcança quando o público a vivencia de fato.

Público, então, em Dewey, não é um adjetivo, mas um substantivo. Público são as pessoas que participam da vida comunitária intensamente e ajudam a sociedade a se constituir como uma grande comunidade democrática de cidadãos e cidadãs que, mediante processos desobstruídos de pensamento e comunicação, desenvolvem hábitos democráticos de vida. Cidadãos que, mediante o reconhecimento das consequências dos atos e processos sociais, reinventam permanentemente o ideal democrático, não aceitando a sacralização ou a naturalização de nenhuma das instituições e hábitos sociais de seu tempo. O público, assim, somente se constitui mediante o adequado conhecimento das condições da vida humana em sociedade:

A crença de que o pensamento e sua comunicação agora são livres simplesmente porque não há mais restrições legais é absurda. Sua permanência perpetua o estado infantil do

²¹ DEWEY, John. *The Public and its Problems*. Athens: Swallow Press & Ohio University Press, 1954. p. 147.

²² Rudolf von Sinner, em seus escritos de teologia pública, dá lugar central ao tema da cidadania embora, aparentemente, não siga a tradição deweyana. Ver, por exemplo, SINNER, Rudolf von. Da teologia da libertação para uma teologia da cidadania como teologia pública. Disponível em: <http://www.wflf.org/pdf/tltheopub_vonsinner.pdf>. Originalmente publicado no *International Journal of Public Theology*, ano 1, v. 3/4, p. 338-363, 2007.

conhecimento social. [...] a crença na liberdade intelectual onde ela não existe apenas contribui para a complacência, a preguiça, a superficialidade e o recurso a sensações como substitutas das ideias: traços marcantes de nosso estado atual com relação ao conhecimento social. De um lado, o pensamento privado de seu curso normal se refugia no especialismo acadêmico, comparável, dessa forma, ao que se chama de escolasticismo. De outro lado, as agências físicas de publicidade, que existem em abundância, são utilizadas de modos que constituem a maior parte do sentido atual de publicidade: advertising, propaganda, invasão da vida privada, a “apresentação” de incidentes de modo tal que viola toda a lógica da continuidade e que nos deixa com aquelas intrusões isoladas e choques que são a essência das “sensações”²³.

Uma teologia pública, assim, seria uma reflexão que ajudaria a cidadania a conhecer adequada e emancipatoriamente sua própria realidade e condição, a fim de poder agir e deliberar de modo crítico e construtivo. Seria uma teologia, então, especialmente voltada para a formação do público para atuar publicamente.

Paro por aqui na descrição brevíssima do projeto deweyano, posto que esta última citação nos encaminha para o trabalho de Michel Foucault. Não há uma relação direta entre esses dois pensadores, mas suas teses se entrelaçam em aspectos significativos – especialmente no que tange às relações entre saber e poder e o conceito de governo ou governabilidade. Em uma linha foucaultiana, podemos afirmar que a relação público-privado nas sociedades atuais não se dá mediante o modo da distinção que se defendia no discurso tipicamente moderno-liberal. Pelo contrário, as relações de poder e saber na sociedade constituem modos de discurso que operam de tal maneira que o ambiente público atravessa o privado através da constituição da subjetividade. Não há nada mais objetivo (público) do que a subjetividade (privado). O privado, por sua vez, atravessa o público mediante a assimilação dos discursos, a resistência a discursos e a proposta de novas possibilidades discursivas.

O público pode ser definido, assim, de modo adjetival – é público aquele conjunto de relações de poder que constituem as subjetividades e as objetividades sociais. Público, em certa medida, corresponde a discursivo, posto que:

é justamente no discurso que vêm a se articular poder e saber [...] não se deve imaginar um mundo do discurso dividido entre o discurso admitido e o discurso excluído, ou entre o discurso dominante e o dominado; mas, ao contrário, como uma multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes [...] Os discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo [...] Não existe um discurso do poder de um lado e, em face dele, um outro, contraposto²⁴.

²³ DEWEY, 1954, p. 168s.

²⁴ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999. v. 1, p. 95-96.

De modo similar ao pensamento de Dewey, que destaca o papel do conhecimento adequado para a vida social, Foucault destaca a importância do discurso – a junção de saber e poder – na formação da sociedade. E assim como Dewey destaca a importância da liberdade na constituição do conhecimento, Foucault destaca a importância dos dispositivos na constituição das subjetividades – livres ou não – que podem tornar o discurso emancipatório e a vida em sociedade mais justa e esteticamente adequada. Trata-se, no âmbito público, não de mudar um sistema de governo, mas todo um modo de vida, posto que não há como distinguir radicalmente entre público e privado, individual e social no âmbito da vigência de dispositivos. Um dispositivo, na terminologia foucaultiana, é um modo de ordenar a vida, um modo de governar a si mesmo e a outros, e se constitui em um conjunto de práticas, de saberes, de medidas, de instituições etc., cujo objeto é gerenciar, governar, ordenar, controlar os comportamentos e pensamentos das pessoas. Um dispositivo é a junção de poder e saber que, operando sobre o indivíduo, sobre as massas, sobre as instituições, sobre toda a sociedade, difunde o governo em todo o tecido social, fazendo da arte de governar uma ação que não se restringe ao Estado e suas instituições, à religião e suas instituições etc., mas ao próprio viver cotidiano das pessoas. Público e privado, então, se interferem mutuamente, constituindo-se de modos diversos e historicamente situados.

Passamos, então, a uma definição substantiva de *público*, como agentes na sociedade. Onde estará, então, o problema fundamental da vida pública em nossos dias? Segundo Agamben, relendo Foucault, “o que define os dispositivos com os quais temos que lidar na fase atual do capitalismo é que esses não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação. [...] O que acontece agora é que processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral”²⁵. A tese de Agamben retoma a tese de Dewey a respeito da inexistência de um *público* democrático. Na fase atual da vida capitalista ocidental, a política (pública) entra em colapso porque não há mais sujeitos (privado) políticos, apenas obstáculos ao exercício estatal e mercadológico do poder:

É por um paradoxo apenas aparente que o inócuo cidadão das democracias pós-industriais, que executa pontualmente tudo o que lhe é dito e deixa que seus gestos cotidianos, como sua saúde, os seus divertimentos, como suas ocupações, a sua alimentação e como seus desejos sejam comandados e controlados por dispositivos até nos mínimos detalhes, é considerado pelo poder – talvez exatamente por isso – como um terrorista virtual²⁶.

Uma teologia pública, então, seria uma reflexão teológica capaz de lidar com os dispositivos presentes na sociedade contemporânea. E o modo mais adequado de lidar com os dispositivos não é eliminá-los, ou meramente substituí-los, mas dessacra-

²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* E outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009. p. 39.

²⁶ AGAMBEN, 2009, p. 44.

lizá-los. Seria, então, a teologia, uma reflexão desmascaradora de ídolos, um discurso anti-idolátrico.

Deixando Foucault e Agamben, caminhamos ao encontro de Derrida. Visto por Rorty como um pensador *privado*²⁷, o pensamento de Derrida oferece, porém, contribuições muito ricas para o debate *público*. Dentre essas contribuições, destaco a questão da alteridade (baseada em e ampliando a visão ética de Lévinas) e sua irmã gêmea, a justiça. Aproveitarei uma entrevista de Derrida para, tirando proveito da linguagem menos técnica, apresentar sinteticamente a noção da alteridade em Derrida. Faço isso porque a noção do que é público em Derrida precisa ser pensada a partir da questão da alteridade. O público é *pessoal*, pessoal porque a vida pública, democrática, tem a ver com a relação entre pessoas e só depois com as estruturas e instituições que a compõem.

O *outro* é uma das chaves para entender o pensamento de Derrida. É o *outro* que demanda e possibilita a desconstrução (não tão central assim em Derrida como alguns de seus intérpretes o supõem), a alteridade que constitui a justiça:

Es lo otro; si podemos decirlo en una palabra es lo otro. Lo que llamo justicia es el peso de lo otro, que dicta mi ley y me hace responsable, me hace responder al otro, obligándome a hablarle. Así que es el diálogo con el otro, el respeto a la singularidad y la alteridad del otro lo que me empuja, siempre de una forma continua e inadecuada, a intentar ser justo con el otro (o conmigo mismo como otro). En consecuencia, me mueve no sólo a formular cuestiones sino para afirmar el sí que se presupone en todas las interrogantes. La pregunta no es la última palabra del pensamiento, tras ser dirigida a alguien o al serme dirigida. Supone una afirmación -sí-, que no es positiva ni negativa, ni es un testimonio o declaración. Este sí consiste en comprometerse en oír al otro o hablar con él, es un sí más viejo que la propia pregunta, un sí que se presenta como una afirmación originaria sin la cual no es posible la desconstrucción²⁸.

Ouvir o outro, não reduzir o outro a mim-mesmo, é a essência mesma da justiça e da publicidade. Na mesma entrevista, questionado sobre o papel do Parlamento Europeu como um possível criador de espaço público, Derrida responde:

Por eso se requiere volver a pensar (ya lo dije varias veces en el Parlamento) sobre el concepto actual de espacio público. El Parlamento, que no se instala en el espacio público, debe intentar pensar en la transformación que está ocurriendo, bien de la tecno-

²⁷ É assim que Rorty, por exemplo, interpreta Derrida: “O Derrida tardio privatiza seu pensamento filosófico e, assim, rompe a tensão entre ironismo e teorização. Ele simplesmente abandona a teoria – a tentativa de ver seus predecessores ampla e totalmente – e prefere a fantasia acerca desses predecessores, brincando com ele, dando livre curso aos traços de associações que eles produzem. Não há moralidade para essas fantasias, nem qualquer uso público (pedagógico ou político) a ser feito delas”. RORTY, Richard. *From ironist theory to private allusions: Derrida*. In: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 125.

²⁸ DERRIDA, Jacques. La Democracia como promesa. Entrevista de Elena Fernandez con Jacques Derrida, 1994. Disponível em: < <http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/democracia.htm>>. Acesso em: 21 jun. 2003.

logía y los media o de otros factores, en el concepto de realidad del espacio público. Es preciso, por tanto, repensar sobre la democracia, una de las formas de tratar el espacio público, y sobre la palabra, el hecho de dirigirme libremente al otro, una de las condiciones del espacio público, que es lo que significa la palabra “parlamento”²⁹.

O público é o espaço da livre conversação, da livre troca de ideias, de manifestações, é o poder dizer o que se quer dizer, ainda que esse dizer possa destruir a própria democracia. O público é o espaço da promessa, da esperança. Neste sentido, a concepção de democracia em Derrida é similar à de Dewey, uma realidade inexistente:

Desde luego, porque es una promesa, y entonces no puede ser sometida a cálculo, ni ser objeto de un juicio del saber que lo determine. Por otro lado, sería una cosa, aunque, partiendo de la libertad y del respeto a la singularidad del otro, el reto para la democracia es justamente no ser una cosa, sustancia y objeto. De ahí se deduce que no puede ser objeto de un juicio que lo predetermine. “La democracia que ha de venir”, decimos siempre, y no “la democracia actual”, que es inexistente. Esa promesa es lo que determina, por ejemplo, una institución como el Parlamento de los Escritores. Lo que no significa que la democracia vaya a estar presente mañana. Es algo que siempre está por venir³⁰.

Público é, então, o espaço da promessa democrática, promessa que se faz e refaz, que se renova cotidianamente no livre-falar, na expressão ampla da liberdade humana que está na base da democracia e que se mantém sempre em tensão com a outra promessa democrática, a promessa da igualdade. A ação pública é ação da palavra e ação do pensamento. E se isso parece pouco eficiente, Derrida insiste: “el pensamiento no es la palabra de la palabra. La palabra es pública, y todas las transformaciones políticas pasan por la palabra. ¿Conoce algún cambio político que no haya pasado por la palabra?”³¹. É claro que a ação não se reduz ao ato de falar, à ação do pensamento, mas não há conjunto de ações transformadoras da realidade pública que não passem pela palavra, pelo pensamento, livre, crítico, desconstrutivo.

Teologia pública, assim, seria uma teologia do *Logos*, que se faz carne publicamente, habita nos espaços públicos e publicamente faz ouvir suas vozes, que criam uma nova autoridade, um novo poder, uma nova potência – a de pessoas se tornarem filhas de Deus.

Conclusão

Dewey, Foucault, Derrida. Não são os autores mais citados pelos teólogos em geral, nem pelos teólogos públicos em particular. Nem têm sido meus interlocutores mais constantes. Eu os escolhi porque os três fazem a noção de público passar pela no-

²⁹ DERRIDA, 1994.

³⁰ DERRIDA, 1994.

³¹ DERRIDA, 1994.

ção da palavra, da palavra pensada, da palavra livremente constituída e manifestada, da palavra que é ação, ação de falar, parlamentar, deliberar, transformar. Eu os escolhi porque os três fazem a noção de público passar pelo caminho da reinvenção. Público não é isso ou aquilo. Público é permanente construção e desconstrução nas relações sociais. Público e privado não são entidades, não são fixações, são realidades dinâmicas, mutáveis, mutantes. Uma teologia que se pretenda pública, então, não pode se prender às fixações modernas, às rigidezes ortodoxas, às permanências dogmáticas. Uma teologia pública é uma voz no próprio processo de constituir o *público*. O ato de fazer teologia em público, em voz alta, nas ruas e praças, nos templos e nos mercados, nas salas e quartos, nos bares e restaurantes é ato público. Pensar teologicamente em voz alta é pensar publicamente – sempre e na medida em que seja pensar livre, inteligente, justo, pensar como resposta à interpelação do Outro; pensar como resposta graciosa ao clamor do Outro que sofre a insustentável leveza de viver.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* E outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009.
- BELLAH, Robert N. Civil Religion in America. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 96, n.1, p. 1-21, 1967.
- BREITENBERG Jr., E. Harold. What is Public Theology? In: HAINSWORTH, Deirdre K.; PAETH, Scott R. (Orgs.). *Public Theology for a Global Society*. Essays in Honor of Max L. Stackhouse. Grand Rapids: Eerdmans, 2010. p. 3-17.
- DE VAAN, Michiel. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Brill: Leiden, 2008.
- DERRIDA, Jacques. La Democracia como promessa. Entrevista de Elena Fernandez con Jacques Derrida, 1994. Disponível em <<http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/democracia.htm>>. Acesso em: 21 jun. 2003.
- DEWEY, John. *The Public and its Problems*. Athens: Swallow Press & Ohio University Press, 1954.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999. v. 1.
- JACOBSEN, Eneida. Modelos de Teologia Pública. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública em Debate*. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 53-70. (Teologia pública v. 1).
- Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- RORTY, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- SANCHES, Sidney. *A Teologia Evangélica Contextual*. São Paulo: Reflexão, 2010.
- SINNER, Rudolf von. Da teologia da libertação para uma teologia da cidadania como teologia pública. Disponível em: <http://www.wftl.org/pdf/tldteopub_vonsinner.pdf>. Acesso em: 20 Ago. 2011.
- _____. Teologia pública: um olhar global. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública em Debate*. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 11-36. (Teologia pública v. 1).
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

- SMIT, Dirk. What does 'Public' mean? Questions with a view to Public Theology. In: HANSEN, Len (Org.). *Christian in Public*. Aims, Methodologies and Issues in Public Theology. Stellenbosch: Sun Press, 2007. p. 11-36.
- STACKHOUSE, Max L. Some Intellectual and Social Roots of Modern Human Rights Ideas. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 20, n. 4, p. 301-309, 1981.
- _____. The Church and Political Life: A Loss of Confidence. In: *The Christian Century*, v. 98, n. 24, p. 766-769, 1981.
- TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Harvard: Harvard University Press, 2007.
- TAYLOR, Mark. *After God*. Chicago: Chicago University Press, 2007.
- TRACY, David. *The Blessed Rage for Order*. The New Pluralism in Theology. New York: Seabury Press, 1975.
- _____. *The Analogical Imagination*. Christian Theology and the Culture of Pluralism. New York: Crossroad, 1981.
- TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- VAN AARDE, Andries. What is "theology" in "public theology" and what is "public" about "public theology"? *Hervormde Teologiese Studies*, Pretoria, v. 64, n. 3, p. 1214-1229, 2008.