

# Laicidade, religião e democracia (por Cesar Alberto Ranquetat Junior)



Imagem: reprodução da publicação no site da revista-livro Dicta & Contradicta.

Quando tratamos sobre a laicidade estamos lidando com a espinhosa e disputada questão acerca das relações entre Estado e religião, assim como a respeito do lugar e do papel da religião em uma sociedade.

Uma primeira observação a ser feita é a seguinte: não há um único modelo e padrão nas relações entre Estado e religião na atualidade. Múltiplos e variados são os arranjos entre Estado e organizações religiosas. Há, grosso modo, o conhecido modelo francês da *laïcité* caracterizado pela rígida separação entre Estado e religião, o modelo de religiões oficiais e estabelecidas presente em boa parte dos países da Europa protestante e ortodoxa e o modelo de separação formal entre o poder público e a religião existente nos países de tradição católica. Podemos, ainda, acrescentar dois outros arranjos; o modelo de Estado teocrático, cujas principais características são o controle do aparelho estatal por uma elite sacerdotal e a confecção de normas jurídicas e legais baseadas em uma específica tradição religiosa, como, sob determinado aspecto, ocorre na República Islâmica do Irã. E o modelo que foi implantado em países comunistas, como por exemplo, na antiga URSS, de Estados oficialmente ateus e, desta forma, antirreligiosos.

Uma segunda observação diz respeito a um mais apropriado entendimento do princípio da laicidade estatal. Neste ponto a ampla literatura sociológica, antropológica, historiográfica, politológica afirma que o Estado laico não é um Estado hostil ao fenômeno religioso. Não se trata de um Estado completamente imune à influência da religião, mas apenas não vinculado a uma confissão religiosa em particular. É um Estado não clerical, não confessional, que busca tratar com isonomia todos os grupos religiosos, garantindo a liberdade de consciência, a liberdade de crença e a liberdade de expressão da crença religiosa. Deste modo, o Estado laico não é um Estado ateu ou indiferente ao religioso. É uma forma de organização estatal, política e jurídica que, embora, não relacionada diretamente a uma confissão religiosa, reconhece a dimensão pública da religião. Este modo de “separação flexível”, que vigora em boa parte dos países europeus, não reduz o religioso à mera intimidade das consciências, fazendo da religião assunto privado, mas entende que as religiões, todas elas, podem se beneficiar, simbólica e financeiramente, do apoio do poder público, conforme afirma o cientista político Philippe Portier. Sintetizando, laicidade não significa a exclusão total da religião do espaço público. Em contraste com a laicidade temos o laicismo, uma forma agressiva e anti-religiosa de organização estatal e social. O laicismo é uma forma de religião política, que objetiva substituir os valores, símbolos e ritos religiosos por uma nova simbologia cívica e secular.

A terceira observação a ser feita refere-se ao equivocado argumento defendido por certos atores secularistas de que a religião torna-se um fator perturbador e problemático quando adentra o espaço público; ou seja, quando participa ativamente e influencia nos debates políticos, jurídicos e morais. Para os secularistas, a religião deveria restringir-se, em uma sociedade democrática e completamente laicizada, unicamente à esfera privada. Ocorre que, ao contrário do que argumentam

estes atores, a religião não é em si mesma problemática para a democracia. De acordo com o sociólogo José Casanova, um dos mais prestigiados estudiosos da temática aqui tratada, tomar como pressuposto que a democracia deva ser secular é que é problemático, é este tipo de afirmação que tende a fazer da religião um problema. A existência de uma organização societal e de um aparato jurídico e político fortemente secularizado, não é uma condição necessária e suficiente para a democracia. De acordo com Casanova, às vezes encontramos regimes democráticos em sociedades não seculares onde a influência e a vitalidade da religião nas diversas esferas sociais são significativas, como é o caso dos Estados Unidos. Além disso, existem democracias com Estados vinculados formalmente a uma religião, como é o caso do anglicanismo na Inglaterra e do protestantismo luterano nos países nórdicos. Por outro lado, muito frequentemente presencia-se sociedades amplamente secularizadas, com Estados laicistas, mas sem regimes democráticos, como foi o caso dos países comunistas no leste europeu e da Turquia de Mustafa Kemal Atatürk na década de 1920.

Além disso, cabe observar que os mais terríveis e sangrentos conflitos do século XX foram produtos de ideologias políticas seculares nascidas na modernidade, como o nazismo alemão, o comunismo soviético, o maoísmo chinês, o republicanismo na Espanha na década de 1930, para ficarmos somente em alguns exemplos. Sendo assim, há também uma intolerância e violência secularista. O secularismo e a laicidade não são garantias de sociedades democráticas, pacíficas e liberais. Por sua vez, a participação e atuação de atores e discursos religiosos no espaço público, bem como a relação de proximidade entre Estado e grupos religiosos não significa, necessariamente, autoritarismo, anacronismo e passionalidade irracional. As tradições religiões não detêm o monopólio da violência e não são intrinsecamente intolerantes e repressivas, pelo contrário.

No que tange especificamente ao caso brasileiro sublinho que do ponto de vista estritamente jurídico e constitucional, o modelo de laicidade adotado pelo Estado brasileiro é de uma laicidade positiva ou de reconhecimento, que não exclui por completo o religioso da esfera pública, reconhecendo na dimensão religiosa um aspecto importante na formação do cidadão. Apesar da Carta Magna de 1988 estabelecer a separação entre Estado e religião e a consequente liberdade de crença, há outros dispositivos constitucionais e leis federais que asseguram a presença da religião no espaço público, como aquele que diz respeito ao ensino religioso nas escolas públicas. Acrescenta-se a isto a invocação do nome de Deus no preâmbulo da Constituição Federal de 1988 e a possibilidade de assistência religiosa nas organizações civis e militares de internação coletiva. Desse modo, o religioso não é tratado com indiferença ou hostilidade, mas, pelo contrário, é concebido como um valor positivo. Nosso modelo de laicidade não apresenta um conteúdo contrário e de oposição às crenças religiosas, pois não impede a colaboração com as confissões religiosas para o interesse público (CF, art. 19, I). Além disso, acolhe expressamente medidas de ação conjunta dos Poderes Públicos com organizações religiosas, reconhecendo como oficiais determinados atos praticados no âmbito dos cultos religiosos, como, por exemplo, o caso da extensão de efeitos civis do casamento religioso.

Como conclusão deste artigo é indispensável algumas reflexões sobre o lamentável episódio ocorrido em 27 de julho no Rio de Janeiro, em plena realização do multitudinário evento católico da Jornada Mundial da Juventude, quando alguns integrantes da chamada “Marcha das Vadias”, em um infeliz momento de vandalismo ensandecido, escarneceram, ultrajaram e injuriaram símbolos cristãos. Este episódio é ilustrativo, pois evidencia a faceta radical e intolerante de certos setores

secularistas. Na verdade estes atos de iconoclastia e hagiofobia anticristã revelam que, em muitos casos, a defesa contumaz e agressiva de um Estado laicista, não se cinge unicamente na instauração de uma ordem política e jurídica neutral em matéria religiosa. Mas, na verdade, tenciona uma profunda mutação dos valores culturais de uma determinada sociedade. O laicismo antirreligioso e anticristão ancora-se num projeto metapolítico abrangente, numa determinada visão do homem e do mundo. Sendo assim, não visa apenas distinguir e separar os assuntos religiosos dos assuntos temporais, mas procura de maneira tenaz e calculada eliminar, extirpar e derruir por completo qualquer presença de símbolos e valores religiosos existentes em dada sociedade. Como já alertava o renomado filósofo Norberto Bobbio: “[...] o laicismo que necessita armar-se e organizar-se corre o risco de converter-se numa igreja enfrentado as demais igrejas”.

**Cesar Alberto Ranquetat Júnior** é Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor de Ciências Humanas na Universidade Federal do Pampa – Campus Itaqui.

Artigo publicado no **site** da revista-livro do Instituto de Formação (IFE), *Dicta & Contradicta*, link: <http://www.dicta.com.br/laicidade-religiao-e-democracia>, em 28 de Junho de 2016.

---

## **A cruz e a coroa: por uma justificação democrática das concepções éticas e dos símbolos religiosos na esfera pública (por Tarcisio Amorim)**



Partindo da teoria do liberalismo político de John Rawls, Cécile Laborde defende um espaço público livre de qualquer simbolismo religioso, entendendo que tais elementos simbólicos ameaçam o senso de cidadania por não representarem a totalidade dos membros de uma comunidade política. Tendo como base a crítica de Michael Sandel e Jürgen Habermas aos princípios do liberalismo rawlsiano, este artigo procura demonstrar que, além de não violar os princípios democráticos, o simbolismo religioso constitui-se como o corolário da exigência liberal do princípio de autonomia política entre aqueles povos que articulam concepções substanciais de bem fundamentadas em razões religiosas. Ainda que do ponto de vista legal tal fato é reconhecido pela jurisprudência da Corte Europeia de Direitos Humanos, neste ensaio busco oferecer uma justificação moral, além de meramente jurídica, para a afirmação dos símbolos religiosos no Estado liberal democrático.

### **Os modelos de separação e estabelecimento religioso**

No artigo *Political Liberalism and Religion: On Separation and Establishment* (2011), Cécile Laborde, especialista em teoria política e republicanismo da University College London, toma o conceito de liberalismo político de John Rawls como ponto de partida para a avaliação de quatro modelos sobre o lugar da religião na esfera pública, os quais ela classifica da seguinte forma:

1) Separação Militante - proteção inadequada para liberdades religiosas; apoio oficial e promoção do ceticismo ou ateísmo pelo Estado, laicidade antirreligiosa.

2) Separação Moderada - proteção adequada às liberdades religiosas; ausência de suporte oficial à religião; ausência de financiamento público para a educação religiosa e de outros meios de suporte para grupos religiosos.

3) Estabelecimento Moderado - proteção adequada para liberdades religiosas; suporte oficial de religiões pelo Estado; financiamento público da educação religiosa e outros meios de suporte para grupos religiosos.

4) Estabelecimento Pleno - proteção inadequada às liberdades religiosas; suporte oficial e promoção da ortodoxia religiosa pelo Estado; Estado antissecular e teocrático.

Laborde defende que, enquanto o primeiro e quarto modelo seriam incompatíveis com a democracia liberal por sua falha em proteger os direitos básicos de minorias religiosas e dissidentes, o segundo e o terceiro são geralmente aceitos na literatura acerca do liberalismo democrático, que se divide quanto ao grau de viabilidade que cada um provê em diferentes contextos.

No caso do Estabelecimento Moderado, a teórica afirma que ele pode ser proposto com base em princípios liberais, apelando-se para a razão pública. Este seria o caso se, por exemplo, o estado provesse fundos para capelanias militares a fim de garantir o direito para seus membros de praticar sua religião. Da mesma forma, associações ou instituições de caráter religioso poderiam ser patrocinadas quando estas oferecessem serviços cujo valor fosse publicamente reconhecido, especialmente quando outras organizações privadas não religiosas usufruíssem do mesmo benefício.

Para a Separação Moderada, Laborde contraria o argumento de que este modelo só poderia prevalecer a partir de razões seculares abrangentes (usando o termo rawlsiano), que impõem uma cosmovisão secular sobre cidadãos religiosos. Isso porque, seguindo a lógica do consenso sobreposto de Rawls, estes mesmos cidadãos poderiam encontrar argumentos em seus próprios sistemas doutrinários para apoiarem a separação - tal como na ideia cristã de um dualismo compreendendo o mundo temporal e o sagrado. Entretanto, Laborde concede que visões ateias e agnósticas poderiam ter mais oportunidades de florescimento numa sociedade em que este modelo é adotado. Para remediar tal situação, a autora defende que o Estado pode adotar medidas para contrabalançar possíveis efeitos injustos de arranjos institucionais e legais, como, por exemplo, políticas de exceções que visem acomodar demandas de grupos religiosos.

Na última seção, porém, Laborde advoca uma visão liberal republicana, que implica a exclusão dos elementos simbólicos da religião. O principal argumento para tal modelo é que o liberalismo político deveria se preocupar não somente com a distribuição de direitos e oportunidades básicas, mas também com outras formas mais intangíveis de reconhecimento. A autora pretende excluir até mesmo as formas mais modestas de estabelecimento afirmando que nas democracias onde ele existe a promoção oficial de símbolos religiosos acabaria por representar não-religiosos como cidadãos de segunda classe, ameaçando seu senso de cidadania e prejudicando sua capacidade de apoiar as instituições políticas. A visão republicana toma o simbolismo oficial como matéria de justiça básica, já que seria necessário assegurar a neutralidade também nesse âmbito, a fim de prevenir uma concepção parcial de cidadania. Neste modelo, símbolos religiosos como crucifixos e cerimônias

oficiais presididas por clérigos são exemplos de práticas que deveriam ser banidas, ainda que elas a priori não apresentem nenhuma ameaça às liberdades básicas dos cidadãos. A proposta de Laborde constitui-se um passo adiante na secularização do Estado em relação aos modelos vigentes na Europa, onde o estabelecimento simbólico ainda é comum em muitos países e contam com o apoio das leis internacionais. O modelo britânico, nesse sentido, é particularmente ilustrativo.

### **Sobre a natureza da razão pública e da constituição do Estado**

A primeira limitação de tal esboço teórico, porém, encontra-se na ausência de um engamento adequado com a literatura acerca do tema da razão pública e religião. De fato, há uma ampla crítica à ideia rawlsiana de uma razão pública desvinculada de visões religiosas e outras doutrinas abrangentes, fundamentada na oposição ao argumento de que existiriam princípios básicos de justiça que poderiam ser razoavelmente aceitos por todos os cidadãos, independentemente de suas convicções particulares. Cécile Laborde simplesmente toma de forma acrítica aquilo que a literatura kantiana convencionou chamar de a prioridade do “justo” sobre as concepções de vida boa, deixando de lado

os desenvolvimentos recentes no campo da teoria política que questionam tal relação.

Uma das críticas a essa visão que divide o indivíduo em um ser político e social, avançando uma concepção de razão pública que estaria restrita aos aspectos básicos da justiça distributiva – deixando a busca da realização das concepções de vida boa para a esfera privada – foi articulada pelo filósofo Michael Sandel. Como ele explica, a teoria liberal é fundada na concepção kantiana do ser desvinculado, ou seja, do indivíduo racional que é livre para escolher entre diferentes concepções de bem ser estar associado aos seus fins a priori. O indivíduo é livre somente enquanto exerce sua capacidade racional, sendo a liberdade entendida como o próprio processo pelo qual este indivíduo toma parte no mundo inteligível e reconhece sua vontade autônoma. O que está em questão, nas palavras de Sandel (2007, p. 215), é uma “perspectiva de como o mundo é”, e uma “concepção particular do indivíduo”. Se a justiça está somente relacionada com a possibilidade de escolha do indivíduo de suas próprias concepções de vida boa, então há uma noção ontológica do indivíduo que antecede sua existência, já que seus fins não são dados *a priori*, e os elementos empíricos dessa existência são abstraído do ato de escolha racional. De um ponto de vista comunitarista, Sandel questiona até que ponto essa possibilidade de escolha se aplica para aqueles que endossam uma visão dos fins da vida humana como associados ao caráter coletivo de sua comunidade e suas concepções éticas abrangentes. Adicione-se ainda o fato de que partindo de um ponto de vista metafísico, pode-se associar os fins da vida humana com uma interpretação cosmológica do mundo, que exige sua descoberta ao invés da mera criação, e que também se reflete na coletividade, dissolvendo a separação entre a moral política e a ética privada. Nesses casos, existe um conflito ontológico entre a concepções do ser desvinculado e a visão do ser constituído, ou seja, do sujeito cujos fins estão associados com outras realidades externas.

Vale notar que é justamente esta definição que leva Sandel a defender a proteção especial de práticas religiosas, com o argumento de que é por conta da natureza constituída do ser que indivíduos podem julgar seus compromissos religiosos não como um objeto de eleição (comparado-se com gostos pessoais ou práticas habituais não vinculativas), mas como parte de sua identidade e constituição como seres humanos. Mandamentos religiosos, nesse sentido, não podem ser tratados como matéria de predileção, e por isso o Estado deveria conceder exceções para algumas demandas de religião (permitir o uso do véu islâmico, por exemplo, não é o mesmo que modificar requisitos de

uniforme a fim de se acomodar outras preferências contingentes de vestimenta). Ao endossar o princípio de moralidade política rawlsiano, Laborde superestima a capacidade do Estado liberal em prover meios adequados para acomodação das práticas religiosas, quando discorre sobre o modelo da Separação Moderada. Se o Estado liberal não reconhece os fins morais do indivíduos como constituídos, então como garantir que a proteção dessas práticas não fiquem à mercê das contingências do processo democrático e da vontade da maioria como qualquer outra matéria de preferência pessoal? É o que vem acontecendo na França desde 2004, quando o uso de símbolos religiosos individuais foi proibido nas escolas públicas.

Outra oposição à visão rawlsiana de razão pública se dirige à sua exigência de tradução dos argumentos religiosos em termos seculares. Laborde se opõe aos críticos da separação dizendo que cidadãos religiosos podem encontrar razões em seus próprios esquemas doutrinários para endossarem o estado liberal. Ela retoma a ideia de consenso sobreposto, presente na teoria de Rawls, pela qual os aderentes de doutrinas abrangentes consentem com os requisitos do Estado liberal por suas próprias razões em matérias políticas, enquanto buscam realizar suas crenças nos ambientes privados. Como exemplo, Laborde menciona o princípio cristão que ordena dar “a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”, ilustrando a convergência entre doutrinas religiosas e o argumento liberal pela separação. Não é preciso lembrar, porém, que este princípio envolve diferentes e complexas interpretações teológicas e filosóficas da distinção entre o mundo sagrado e secular e que esta mesma dicotomia, que Jose Casanova (1994, p. 12-13) reconhece ser uma herança do Cristianismo em sua análise da secularização do ocidente, não se aplica da mesma forma a outras tradições religiosas, como o islamismo. O argumento, portanto, é inválido por sua própria natureza. A autora simplesmente parte do princípio liberal de forma acrítica, sem uma justificação satisfatória, exigindo que os cidadãos religiosos adaptem suas razões de modo a fazê-las convergir com os requisitos do estado liberal.

Em *Religion in the Public Sphere* (2006), Jürgen Habermas critica essa lógica, defendendo que exigir a restrição das razões abrangentes seria impor um fardo injusto sobre aqueles que se apoiam em visões religiosas para guiarem suas ações políticas. O filósofo sublinha que de acordo com as convicções de muitos fiéis, basear suas decisões acerca de matérias fundamentais de justiça não é uma questão de escolha. Para ilustrar esse ponto, Habermas recorre a uma reflexão desenvolvida por Nicholas Wolterstorff:

*É de sua convicção que eles devem buscar a totalidade, integralidade e integração em suas vidas: que eles devem permitir que a Palavra de Deus, os ensinamentos da Torah, os mandamentos e exemplos de Jesus, ou o que for, definam sua existência como um todo, incluindo, portanto, sua existência social e política (Wolterstorff apud Habermas, 2006, p. 8).*

Nesse sentido, se o estado liberal tem como objetivo proteger os direitos dos cidadãos religiosos de modo que eles possam perseguir suas próprias concepções de vida boa, ele não pode exigir que eles justifiquem seus argumentos políticos de forma independente de suas visões abrangentes<sup>2</sup>. Habermas, portanto, opõe-se a divisão da concepção de cidadania em uma identidade pública e outra privada.

Tal lógica converge com outra realidade da qual o liberalismo político tenta esquivar-se: a da impossibilidade da construção de uma esfera pública neutra, desvinculada de concepções particulares de vida boa. Essa realidade foi ilustrada no debate entre o próprio Jürgen Habermas

(1994) e o filósofo canadense Charles Taylor (1994), em torno da política de reconhecimento. Para este, o procedimentalismo liberal

não seria capaz de atender às demandas de grupos e movimentos culturais que carregam identidades e objetivos coletivos. Mencionando as particularidades das leis do Quebec, que restringem o uso da língua inglesa em nome da sobrevivência da cultura franco-canadense, Taylor argumenta que o princípio da autonomia política, que garante que indivíduos possam perseguir suas concepções de bem, pode implicar a exigência do reconhecimento oficial de identidades coletivas, cujas mesmas concepções abrangentes de bem marcam a esfera pública com suas visões de mundo em diversos âmbitos: língua oficial, currículo escolar, escolhas de datas celebrativas, símbolos nacionais, etc. Para Taylor, a política do reconhecimento, assim explicada, constituiria um outro tipo de liberalismo, distante das concepções kantianas procedimentalistas que enfatizam a neutralidade do Estado. Habermas, por outro lado, ainda endossando a crítica ao procedimentalismo liberal, rejeita a enumeração de diversos tipos de liberalismo, afirmando que o próprio princípio de autonomia liberal exige o reconhecimento de identidades coletivas e mesmo das políticas de diferença. Mais ainda, Habermas admite que toda comunidade jurídica e todo processo de implementação de direitos básicos é informado pelas tradições e experiências particulares das comunidades na qual seus cidadãos se inserem. Assim, embora ressalte o compromisso do Estado liberal com as liberdades fundamentais, o filósofo concede que todo sistema legal é sempre a expressão de uma forma particular de vida e não somente o reflexo de características universais de direitos básicos. Como exemplo, ele menciona os privilégios constitucionais gozados pelas Igrejas cristãs na Alemanha, que remontam ao seu papel histórico na formação dos valores nacionais e no desenvolvimento de suas instituições políticas. Nesse entendimento, toda sociedade democrática carrega símbolos e concepções éticas particulares, que embora não sejam universalmente compartilhadas, constituem a base sobre a qual tais sociedades constroem suas instituições políticas. Para o filósofo republicano David Miller (2000), é exatamente essa característica que permite com que uma nação possa participar do processo democrático identificando-se como um povo particular.

## Considerações Finais

Dito isso, pode-se retomar as principais objeções de Cécile Laborde com relação ao simbolismo religioso e verificar sua procedência. Como vimos, a autora avança uma concepção liberal/rawlsiana de esfera pública, na qual se exige que os indivíduos abdicuem de suas concepções substantivas de bem na deliberação sobre os princípios básicos de justiça. Seguindo a crítica de Sandel à visão do ser desvinculado, unida à oposição de Habermas à concepção dual de cidadania, deve-se rejeitar tal perspectiva, pois as concepções particulares de bem informam e condicionam o todo ato de escolha e justificação política. A concepção liberal, nesse sentido, não pode ser universalmente compartilhada, pois exigiria *a priori* um tipo de justificação também baseada em uma visão particular do indivíduo e da razão pública.

Por fim, Laborde rejeita a promoção de símbolos religiosos pelo Estado, alegando que eles imporiam uma ameaça ao senso de cidadania, por não representarem todos os membros de uma determinada comunidade política. Tendo em vista, porém, a exposição de Habermas sobre a impossibilidade de um espaço público neutro, podemos concluir que, embora os símbolos políticos lhe sejam inerentes, nenhum Estado pode representar todos os cidadãos em cada item de seu arcabouço simbólico. Através de sua língua, literatura, de seu sistema educacional e currículo escolar, bem como da escolha de seus elementos celebrativos um povo constrói suas instituições de forma particular, distinguindo-se de seus vizinhos e delineando suas fronteiras por seu senso de nacionalidade. A própria escolha constitucional entre uma monarquia parlamentarista ou um sistema republicano é contingente à história particular de uma nação, cuja simbologia cultural permeia tais instituições. Sendo assim, qual seria a diferença entre a cruz e a coroa?

Foi seguindo tal lógica de pensamento que Joseph Weiler (2010), professor de Direito na Universidade de Nova York e presidente do Instituto Universitário Europeu de Florença, apresentou a defesa da manutenção dos crucifixos nas escolas italianas perante a Corte Europeia de Direitos Humanos em 2011. Seguindo a lógica de Miller sobre a necessidade dos símbolos para a coesão democrática, Weiler ressaltou que “muitos de nossos símbolos estatais, por causa da história europeia, uma história de centenas e milhares de anos de entrelaçamento com o cristianismo,

carregam uma dimensão religiosa(...). “A cruz”, ele destaca, “é o exemplo mais visível, aparecendo em diversas bandeiras, brasões, prédios, moedas, etc.”. Antes disso, porém, o Tribunal Administrativo de Veneto já havia decidido internamente por essa causa, argumentando que o crucifixo é não só um símbolo da evolução cultural e histórica do povo italiano, mas também de um sistema de valores que fundamentam a identidade nacional (2005, sec. 11.9).

Se admite-se, portanto, que as manifestações de símbolos culturais pelo Estado, além de inevitável em uma democracia liberal, condicionam sua coesão processual e eficácia jurídica na afirmação do princípio de autonomia, pode-se rejeitar o argumento de Cécile Laborde de que elementos simbólicos de origem religiosa ameaçam o senso de cidadania. Toda expressão cultural de uma comunidade política reflete uma história particular, que marca tradições e costumes não universais. Assim como a língua francesa, no exemplo de Charles Taylor, representa uma concepção substancial de vida boa e uma determinada visão de mundo, a escolha pelo estabelecimento moderado não viola os princípios democráticos, já que não há nesse modelo nenhuma restrição das liberdades religiosas básicas, fato que a mesma Laborde admite. Como explícito no próprio modelo rawlsiano, tratar o simbolismo religioso de forma diferente de qualquer outro simbolismo cultural seria impor uma restrição injusta e parcial, já que - mantendo-se as estruturas básicas de direito - não há nenhum motivo para se abordar concepções substanciais de vida boa de maneira diversa pelo simples fato de uma ser secular e outra religiosa. Uma vez que se entende a natureza constitucional do Estado como eticamente orientada, não é possível defender uma concepção secular de republicanismo nos termos de Laborde, e deve-se, portanto, admitir a validade dos símbolos religiosos como expressão cultural de uma comunidade política.

## **Bibliografia**

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago : University of Chicago Press, 1994.

HABERMAS, Jürgen. Lutas pelo reconhecimento no estado democrático constitucional. In: GUTMANN, Amy (org.). **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

\_\_\_\_\_. Religion in the public sphere. **European Journal of Philosophy**, 14, 1, 2006, p. 1-25.

Joseph Weiler’s testimony before the European Court of Human Rights. **Dotsub**. 2010. Disponível em <<https://dotsub.com/view/65bc5332-aa10-4b8c-bc50-d051e8f4fcc7>>.

LABORDE, Cecile. Political Liberalism and Religion: On Separation and Establishment. **The Journal of Political Philosophy**, March, 2011.

MILLER, David. **Citizenship and national identity**. Cambridge: Polity Press, 2000.

SANDEL, Michael. **Filosofía pública**. Barcelona: Marbot ediciones, 2007.

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In: GUTMANN, Amy (org.). **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, p. 45-94.

Tribunale Amministrativo Regionale per il Veneto, **Sentenza 17 marzo 2005**, sec. 11.9

## **Notas**



1 O justo nessa tradição é entendido em seu aspecto universal, já que o indivíduo deve recorrer aos princípios básicos que se supõem genericamente compartilhados. John Rawls parte desse conceito ao exigir que o indivíduo abdique de suas concepções morais particulares em vista da razão pública, que se supõe universal para a deliberação acerca de elementos constitucionais básicos.

2 Sobre a racionalidade dos argumentos religiosos, ver: CARVALHO, Tarcísio A. A complementaridade entre razão e religião no âmbito democrático e os desafios do mundo contemporâneo: dez anos do debate Habermas-Ratzinger. *Dicta & Contradicta*, 2014. Disponível em <  
<http://www.dicta.com.br/a-complementaridade-entre-razao-e-religiao-no-ambito-democratico-e-os-desafios-do-mundo-contemporaneo-dez-anos-do-debate-habermas-ratzinger/>>.

3 A ideia da democracia procedimental, presente nas teorias liberais, se baseia na visão de um estado democrático no qual as instituições políticas serviriam como meros instrumentos de distribuição e administração da justiça, sem endossarem concepções substanciais particulares de vida boa.

**Tarcísio Amorim** é doutorando em Ciência Política pela University College Dublin e mestre em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

*Publicado originalmente no [site da Revista Dicta & Contradicta](#)*

---

## RESENHA: “O poder da religião na esfera pública”

✘ Quatro grandes intelectuais contemporâneos dialogaram no ano de 2010 sobre o sentido e o alcance do papel da religião na esfera pública. O encontro sediado em Nova Iorque reuniu Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler e Cornel West, ocasião em que debateram sobre este tema e a presente obra literária recolhe as intervenções de cada um dos pensadores, acrescentando uma extensa entrevista com o filósofo alemão e um epílogo de Craig Calhoun.

O livro propõe que, para além das polêmicas sobre laicidade e laicismo e os problemas concretos em que a política e a religião disputam um protagonismo decisório, em termos estritamente filosóficos, a religião segue sendo um recurso muito importante.

Para a realidade brasileira, alguns destes intelectuais podem ser pouco ou sequer conhecidos, mas todos são expoentes de primeira ordem mundial e têm chamado a atenção, em seus trabalhos acadêmicos, sobre as incongruências e as aporias de um sistema político que, como o liberal, relega a religião ao âmbito estritamente privado e de um Estado que, como efeito desta premissa, assegura a liberdade religiosa mais como uma concessão estatal tolerante do que como um direito inalienável à liberdade de expressão. Num e noutro caso, parte-se do pressuposto da religião sem qualquer relevância social ou política.

Contudo, para todos estes grandes pensadores, a religião pode ajudar a regenerar o tecido moral de nossas sociedades, num momento atual em que vivemos uma profunda crise de valores sociais. Na obra, Habermas explica que, a partir de 2004, declarou-se partidário da dimensão pública das crenças religiosas, revendo sua cosmovisão agnóstica e a ideia de que a filosofia deveria substituir a fé.

No ano seguinte, o pensador alemão comenta o rico encontro que teve com o então cardeal Joseph Ratzinger, oportunidade em que concordou com a proposição de que as crenças religiosas constituem um valioso instrumento para nortear a moral pública nas sociedades pós-capitalistas, postura que vem sendo por ele mantida e reforçada não só a partir de uma apreciação positiva das religiões no cenário público, mas considerando também todos os déficits da própria teoria social reinante, tendenciosamente laicista.

Ao invés da recuperação de uma obsoleta teologia política, na linha inaugurada por Carl Schmitt, Habermas denuncia a decantação totalitária de uma cosmovisão política que dita seus próprios juízos morais, sem qualquer referência à uma moralidade externa transcendente. Com sua respeitosa atenção às religiões, Habermas pretende superar as forças que ameaçam a desintegração da vida social, mormente aquelas que, acentuando um individualismo existencial, evitam as referências religiosas ao considerá-las incompatíveis com o postulado da neutralidade estatal.

O herdeiro da Escola de Frankfurt afirma estar consciente da necessidade de se revisar o processo de secularização, que mais lembra um secularismo que não tem nada de neutro, mas de neutralizador, assinalando que as tradições religiosas podem servir politicamente em prol do fomento de uma ética laica. Para isso, o conteúdo religioso deve ser “traduzido”, isto é, seu núcleo moral central deve ser extraído e depurado racionalmente, o que não é novo, como ressalta Habermas, pois a filosofia desenvolveu-se historicamente graças aos impulsos e às intuições intelectivas provenientes de muitos dos ensinamentos evangélicos e da tradição moral religiosa ocidental.

Entretanto, Habermas aponta, nessa tarefa de “tradução”, ser curioso o fato de que, no atual estágio do processo de secularização, a obrigação de “traduzir” os conteúdos argumentativos (religiosos) para uma linguagem secular compete tão somente aos cidadãos crentes e os não crentes permanecem numa acomodada posição de apenas receber tais conteúdos “traduzidos” e julgá-los convenientes ou não para o incremento do debate público em muitas questões.

Para Habermas, isso é um erro, porque afasta um imperativo de simetria na relação dialógica, somado ao fato de que, muitas vezes, os argumentos religiosos, mesmo depois de “traduzidos”, ainda continuam sendo rotulados de religiosos, em razão da natureza espiritual de sua premissa e, por conseguinte, tidos por ilegítimos na órbita da opinião pública. Segundo Habermas, aos não crentes também compete igual esforço de abertura cognitiva às propostas “traduzidas” dos crentes, gerando, assim, uma “carga cognitiva equitativa que afasta a atual assimetria dialogante”.

Por sua vez, o pensador canadense Charles Taylor compartilha a crítica habermasiana ao modelo liberal de John Rawls, mas sua apresentação sobre a necessidade de uma redefinição radical da secularização vai mais além da reflexão do pensador alemão e, de certo modo, supera-a. Taylor não acredita ser bom considerar a diversidade religiosa como algo extraordinário e distinto do pluralismo ideológico, cultural ou mesmo étnico.

O filósofo canadense considera que favorecer tal distinção é insistir num pensamento aferrado obsessivamente ao religioso como um problema. Por outro lado, a resposta política à diversidade religiosa não pode ser estabelecida sem atender ao contexto cultural em concreto. Isso significa dizer que cada sociedade tem que resolver os problemas religiosos que surjam, atendendo sua história, sua tradição e objetivos sociais.

Ao final de sua exposição, Taylor recorda de um problema filosófico de maior calado: acusa o laicismo reinante de fomentar preconceitos religiosos e de criar uma ilegítima distinção entre um “uso público racional” e um “uso privado religioso”, este inferior cognoscitivamente àquele, sendo fator de criação de uma “sub-classe” de cidadãos, pois os crentes teriam que se despir de suas convicções pessoais no caso de tomarem parte do debate público.

As intervenções de Butler e de West são mais abstratas e tratam de aspectos menores da problemática tematizada na obra. Butler propõe ampliar o debate e incluir, na categoria religiosa, experiências que excedem a tradição cristã ocidental. Aludindo à diáspora judaica e refletindo sobre o sentido de pertença ao judaísmo, Butler recupera o conceito de coabitação para propor uma solução ao problema da violência no Oriente Médio.

West, mais emotivamente, critica o dogmatismo laicista daqueles que buscam desterrar a crenças religiosas e faz um libelo da necessidade do testemunho religioso, único que revela o sentido da experiência da dor, do perdão e da debilidade, de sorte que as tradições religiosas tornam-se importantes meios de uma tomada de consciência coletiva acerca da condição existencial daqueles que mais sofrem e são excluídos da repartição dos frutos da sociedade capitalista.

*El poder de la religión en la esfera pública* é, ao cabo, um importante livro para saber por quais caminhos filosóficos transitam a laicidade e o laicismo e as propostas de respostas de cada um deles para os problemas enfrentados atualmente nas sociedades ocidentais entre a esfera política e a esfera espiritual que, enriquecido pelo epílogo de Calhoun, no qual ele repassa, historicamente, a perene e rica complementaridade entre fé religiosa, política e filosofia, assume a condição de obra imprescindível para os estudiosos do assunto.

INFORMAÇÕES DO LIVRO: *El poder de la religión en la esfera pública* – Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West. Eduardo Mendieta e Jonathan Vanantwerpen (eds.). Editorial Trotta, Madrid, 2012, 152 págs., 17 €. Traducción: José María Carabante y Rafael Serrano.

---

**Tags:** Democracia, Laicidade, Laicismo, Religião,

**Fonte:** IFE Campinas. Disponível em:

<http://ife.org.br/laicidade-religiao-e-democracia-por-cesar-alberto-ranquetat-junior/>