

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v16i37.6704>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

RELIGIÃO E POLÍTICA: QUESTÕES FUNDAMENTAIS DE UMA RELAÇÃO COMPLEXA

*Religion and Politics:
Fundamental Issues of a Complex Relationship*

Judikael Castelo Branco
UFC

Resumo: Este artigo examina questões essenciais para entender a complexa relação entre religião e política, destacando a intensidade das influências mútuas entre ambas. A “complexidade” das relações revela a crescente importância do tema, especialmente com o retorno da religião ao centro das discussões políticas. O texto está dividido em três partes. A primeira aborda os conceitos de “secularidade” e “laicidade”, explorando seu papel na compreensão da posição da religião nas sociedades e Estados modernos. A segunda parte examina a justificativa do direito à liberdade religiosa, com foco na crítica à versão liberal dessa justificativa. A última seção discute a tolerância religiosa, destacando os riscos de tratar esse conceito como uma “solução preguiçosa” para os dilemas de uma sociedade plurirreligiosa. Cada seção é apoiada por um referencial teórico distinto, reunindo autores de diferentes tradições filosóficas, não com o objetivo de estudar suas obras, mas para abordar as questões do artigo. As reflexões de Charles Taylor e Jocelyn Maclure são usadas para tratar da secularidade e laicidade, enquanto a crítica à fundamentação liberal do direito à liberdade religiosa se baseia no trabalho de Michael Sandel. A tolerância religiosa é analisada à luz da perspectiva de Eric Weil, com foco no enfrentamento da intolerância. O artigo busca situar as questões de forma precisa, apontando os limites de determinadas perspectivas e contribuindo para as discussões sobre a instrumentalização política da religião, especialmente em um momento de crescente relevância do tema.

Palavras-chave: Religião, Secularidade, Laicidade, Liberdade religiosa, Tolerância religiosa.

Abstract: This paper examines essential questions to understand the complex relationship between religion and politics, highlighting the intensity of the mutual influences between the two. The “complexity” of the relationship reveals the growing importance of the topic, especially with the return of religion to the center of political discussions. The text is divided into three parts. The first deals with the concepts of “secularity” and “secularism”, exploring their role in understanding the position of religion in modern societies and states. The second part examines the justification of the right to religious freedom, focusing on the critique of the liberal version of this justification. The final section discusses religious tolerance, highlighting the risks of treating this concept as a “lazy solution” to the dilemmas of a multi-religious society. Each section is supported by a different theoretical framework, bringing together authors from different philosophical traditions, not with the aim of studying their works, but to address the questions in the article. The reflections of Charles Taylor and Jocelyn Maclure are used to address secularity and secularism, while the critique of the liberal foundation of the right to religious freedom is based on the work of Michael Sandel. Religious tolerance is analyzed in the light of Eric Weil's perspective, with a focus on confronting intolerance. The article seeks to situate the issues precisely, pointing out the limits of certain perspectives and contributing to discussions on the political instrumentalization of religion, especially at a time of growing relevance of the topic.

Keywords: Religion, Secularity, Laicity, Religious freedom, religious tolerance.

1. Introdução

Ao contrário do que prognosticavam os profetas da morte de Deus, o avanço da modernidade não representou a completa ausência da religião da esfera pública. Não apenas isso, neste primeiro quarto de século, a religião tem se mostrado sempre mais presente no domínio político sem qualquer tipo de adaptação a uma “era secular”. Em todos os campos, figuras do fundamentalismo religioso tendem a reafirmar e a impor suas visões de mundo. É esse o contexto geral que queremos explorar nesta reflexão.

Concretamente, este artigo analisa, a partir de diferentes referências, questões que julgamos essenciais para a compreensão da complexa relação entre religião e política. A “complexidade” que caracteriza as interações entre os termos envolvidos evidencia a densidade das influências mútuas entre religião e política. Essa realidade se tornou particularmente candente com a volta da religião ao centro das discussões políticas e as explícitas tentativas de instrumentalização de ambas, algo que distingue tanto os discursos de alguns agentes políticos quanto as falas de certos líderes religiosos.

Para tanto, dividimos este texto em três partes diferentes. A primeira concentra-se na especificação do sentido dos termos “secularidade” e “laicidade”, considerando o papel central que desempenham na compreensão do lugar que a religião ocupa nas sociedades e nos Estados modernos. A segunda trata do problema da justificativa do direito à liberdade religiosa, com especial ênfase na crítica à versão liberal dessa justificativa. A última parte aborda a questão da tolerância religiosa e os riscos de entender esse conceito como uma “solução preguiçosa” para os dilemas de uma sociedade plurirreligiosa.

Em cada uma dessas seções recorreremos a um referencial teórico diferente, concretamente a autores de tradições filosóficas diversas, que reunimos aqui não com o intuito de estudar suas produções intelectuais, mas por reconhecer o valor de suas contribuições para a abordagem dos problemas que nos propomos a discutir.

Dessa forma, ao lidarmos com a definição de secularidade e a laicidade, damos particular atenção às reflexões de Jocelyn Maclure e Charles Taylor. Para a crítica à fundamentação liberal do direito à liberdade religiosa, voltamos ao trabalho de Michael Sandel. Por fim, a tolerância religiosa será abordada a partir da perspectiva de Eric Weil, isto é, no enfrentamento efetivo da intolerância.

Pela abrangência de cada uma das questões elencadas, é fácil conceber que o objetivo deste artigo não é tanto respondê-las, mas tentar situá-las, apontado os limites de certas perspectivas. Pensamos que essa seja uma forma concreta de a reflexão filosófica participar das discussões sobre essa temática, especialmente em um momento em que os perigos da instrumentalização política da religião (bem como da instrumentalização religiosa da política) se tornam cada vez mais patentes. O recente advento de uma “teologia do domínio” parece nos dispensar de maiores justificativas para o nosso interesse neste estudo.

2. Um novo mundo para a religião: a secularidade da sociedade e a laicidade do Estado

Em que pesem as inúmeras dificuldades para definir, mesmo de forma aproximada, o que se entende por modernidade, em toda tentativa de definição, pelo menos no que se refere às relações entre cultura, política e religião, os termos “secularidade” e “laicidade” surgem como elementos incontornáveis. Com efeito, essas duas noções concentram boa parte dos esforços teóricos que procuram responder às exigências da articulação da pluralidade moral e religiosa que desafia as sociedades contemporâneas.

No entanto, a importância da reflexão sobre esses conceitos não se exaure no campo teórico, uma vez que essas palavras retornaram nas últimas décadas ao prosaetrio dos debates públicos – embora devamos dizer também que, na verdade, elas nunca estiveram completamente ausentes do teatro político. Em sua essência, a candência que

marca o estado atual dessa discussão atesta tanto a persistente relevância da religião em uma sociedade pretensamente “pós-religiosa” quanto a diversidade de perspectivas a partir das quais esses conceitos são pensados¹.

No que se refere a esse último aspecto, podemos nos beneficiar dos exemplos apresentados por Jocelyn Maclure e Charles Taylor. Para esses filósofos, basta comparar como espanhóis e italianos, profundamente marcados por uma tradição cristã católica, abordam as questões de ética sexual e de bioética, com a forma como pensadores estadunidenses, de maneira apaixonada, refletem sobre o lugar das convicções religiosas no debate público e sobre o sentido da separação entre o Estado e as Igrejas, para constatar a pluralidade de enfoques em jogo (MACLURE; TAYLOR, 2010, 6)². Uma avaliação que Maclure e Taylor expandem ao incluir observações sobre como essa reflexão é desenvolvida na Grã-Bretanha, na Dinamarca, na Turquia e na Índia (cf. MACLURE; TAYLOR, 2010, 5-6).

A abordagem da nossa questão requer, portanto, que os conceitos de “secularidade” e “laicidade” – mantidos sempre na tensão que lhes é inerente – sejam minimamente elucidados.

Em linhas gerais, uma reflexão sobre a “secularidade” deve abranger também seus conceitos correlatos, “secularização” e “secularismo”, reconhecendo-os como fenômenos socioculturais de grande complexidade³. Evidentemente, em um artigo como este, o objetivo não é realizar uma análise exaustiva do termo e suas implicações, mas sim destacar os elementos essenciais para a abordagem do problema que nos propomos a estudar. Interessa-nos aqui tão-somente a compreensão do termo como o trânsito, característico na modernidade, do religioso ao mundano, entendido em níveis diversos, a começar pelo mais concreto, como a passagem da propriedade eclesiástica ao domínio do profano, até o mais abstrato e conceitual, como a conversão, progressiva e irrefreável, de crenças religiosas em doutrinas filosóficas e, concomitantemente, de instituições religiosas em instituições leigas – e cuja primeira síntese é aquela hegeliana exposta em suas lições sobre a filosofia da história⁴.

¹ Para Jürgen Habermas (2015, 299), “a impressão de um ‘renascimento’ da religião em escala mundial deriva sobretudo de três fenômenos convergentes: a expansão missionária das religiões mundiais, a sua radicação fundamentalista e a instrumentalização política da sua violência potencial”. O filósofo, ao abordar a instrumentalização política da “violência potencial” da religião, busca lançar luzes sobre exemplos extraídos de contextos tão distintos quanto o mulá iraniano, o terrorismo islâmico, a política do nacionalismo hindu e a direita religiosa estadunidense (cf. HABERMAS, 2015, 299).

² A título de exemplo, veja-se, para a abordagem italiana das questões de ética sexual, o volume organizado por J. Ferraro, F. Dicé, A. Postiglione e P. Valerio (2020), já para o que concerne aos debates estadunidenses, remetemos à discussão entre J. Habermas, C. Taylor, J. Butler e C. West (2011).

³ A bibliografia sobre o conceito é vastíssima; aqui, limitamo-nos a remeter às obras seminais de C. Taylor (2010) e M. Gauchet (1985). Para uma perspectiva diferente acerca do mesmo tema, veja-se a reflexão de W. Pannenberg (1981, 7-22). Para Taylor, em particular, de acordo com o que ele expõe em *Uma era secular*, a secularidade remete a três sentidos fundamentais: primeiro, o declínio da influência da religião nas instituições públicas; depois, o recuo da religiosidade na esfera privada e, por fim, a transformação do espaço de crença, onde a fé é apenas uma das opções entre muitas (cf. TAYLOR, 2010, 12-15).

⁴ A referida síntese apresentada na *Filosofia da história* de Hegel pode ser bem compreendida observando a manutenção do conceito e de seus correlatos, indicando sempre a passagem do espiritual ao temporal, ao mesmo tempo que adquire um alcance distinto a cada novo momento da história. Sem precisar o contexto de cada aparecimento do termo, podemos elencar algumas passagens nas quais ele ocorre. Primeiro, descrevendo a mera transferência de posse: “Um imperador secularizou mil desses conventos, mandando os bonzos para a vida civil e instituindo o imposto sobre as terras que eles ocupam” (HEGEL, 2008, 117). Depois, estabelecendo os termos de uma oposição essencial: “Nessa fase, os romanos entram em contato com o povo destinado a ser, depois deles, o centro da história universal. Devemos considerar esse período sob dois aspectos essenciais: o *secular* e o *espiritual*” (HEGEL, 2008, 267). Em terceiro lugar, como a mudança de orientação no seio da própria Igreja: “A brutalidade mundana foi combatida pela Igreja e adestrada; todavia, nesse processo, a Igreja foi secularizada e abandonou a base apropriada, em cujo momento se inicia o processo de entrar em si mesmo do princípio leigo” (HEGEL, 2008, 309). Por fim, no sentido que a palavra tem hoje, como a caracterização de uma dada cultura na qual a religião não ocupa mais o centro: “Na Alemanha, o iluminismo estava ao lado da teologia; na França, ele se voltou contra a Igreja. A Alemanha, levando em consideração a secularização, já havia sofrido melhorias por meio da Reforma, e já haviam sido abolidas as instituições perniciosas do celibato, da pobreza e da preguiça; não havia um império falido da Igreja e nenhuma imposição contra a moral que é a fonte para vícios; não havia aquela injustiça indescritível que surge da intromissão do poder espiritual no

Nesse sentido, a secularidade é antes de mais nada um fenômeno que reside na própria origem da cultura moderna, como o produto de uma compreensão do mundo que repousa não mais sobre o mito (velado ou desvelado), mas sobre o discurso racional (segundo uma representação que aos poucos abandonará a figura de uma razão-substância – quer com a feição da natureza quer com o rosto de Deus – para se identificar com uma razão procedimental). Não surpreende, portanto, que os juízos sobre o tema se movam, com frequência de forma sinuosa, entre a celebração da emancipação do homem e a angústia diante do ocaso da religião.

A secularidade é, enfim, um conceito particularmente intrincado, que procura descrever o deslocamento da questão do divino e de uma concepção do mundo centrada em Deus, para a questão do homem e para um mundo antropocêntrico ainda não inteiramente formado. Trata-se de um movimento axial que, segundo o instrumental teórico escolhido, pode ser descrito não apenas como a passagem do teocentrismo ao antropocentrismo, mas esmiuçado também como a via que leva da ciência tutelada àquela emancipada e autônoma, da heteronomia à autonomia, do mundo explicado pela religião ao mundo autoexplicado, e, finalmente, da fé à razão (cf. VAZ, 1991)⁵.

No entanto, resta sem resposta uma questão absolutamente fundamental, a saber, aquela que diz respeito à própria relação entre secularidade e modernidade. Dito de outro modo, é preciso avaliar se a secularidade é ou não um fenômeno essencial à noção mesma de modernidade. Logo, se haveria modernidade sem secularidade. Não se trata da tentativa – certamente vã – de especular diante de um *Faktum*, mas, *in primis*, de reconhecer que esse fenômeno mais do que característica da modernidade *tout court*, é, antes, uma qualidade da modernidade ocidental⁶.

Se até um tempo relativamente recente era possível conceber a identidade plena entre modernidade e secularidade, uma concepção que permitia deduzir que todas as sociedades em processo de modernização estavam a caminho da sua completa secularização, atualmente a questão se apresenta de forma mais complexa. Isso se deve à conjunção do crescimento de outros aspectos da modernização – seja em termos conceituais, como a maior organização racional do trabalho social, seja em termos concretos, como o aumento dos índices de urbanização – não somente com a persistente presença da religião na esfera pública, mas com a crescente densidade da sua influência nos espaços de deliberação coletiva.

Dito isso, não se nega o caráter central da secularidade para a compreensão da modernidade, pois, ao fim e ao cabo, esse conceito não implica necessariamente um mundo sem religião, mas, em essência, um quadro no qual a religião concorre com outras formas de discurso e visões abrangentes – isto é, discursos e visões que, assim como ela, aspiram a dar sentido ao homem e à compreensão que ele tem de si mesmo e de seu mundo. Enfim, sem se identificar simplesmente com a modernidade, a expressão “secular” é, em definitivo, uma marca moderna, mas uma marca sempre “polêmica”, que para muitos significa apenas “contraposto ao mundo cristão”, quer dizer, a exposição de um tempo, o presente, no qual Igreja e religião se tornam “elementos estranhos”, “adquirindo, enquanto formas *contemporâneas* do espírito, um papel problemático” (HABERMAS, 2022, 30).

Menos problemática, porém, é a concepção de “laicidade”, compreendida no contexto ideal mais geral de “neutralidade à qual o Estado deve aspirar se quiser tratar os cidadãos de modo justo” (MACLURE; TAYLOR, 2010, 20). Por um lado, é fácil deduzir as razões para entender o caráter crucial da laicidade para Estados democráticos e liberais minimamente preocupados em conceder igual respeito aos indivíduos, a suas

direito temporal; nem aquela outra legitimidade ungida dos reis, ou seja, uma arbitrariedade dos príncipes, que, como tal, deve ser santificada, porque é arbitrariedade dos ungidos, divina” (HEGEL, 2008, 364).

⁵ Uma síntese desses movimentos pode ser encontrada em C. Taylor (2003, 71-117).

⁶ Como reconhece também Charles Taylor (2011, 39) ao afirmar que “geralmente, admite-se que as democracias modernas têm que ser ‘seculares’. Talvez esse termo implique um problema, um certo *etnocentrismo*”. Logo após acrescenta: “Porém, mesmo no contexto ocidental, o termo não está inteiramente claro. O que ele significa de fato?” (O grifo é nosso).

diferentes visões de mundo e a seus contrastantes esquemas de valor. Por outro lado, para definir com precisão o significado da laicidade para esses Estados, não são suficientes aquelas célebres fórmulas que tratam – com sedutora simplicidade – da separação entre Igreja e Estado ou da neutralidade deste último em relação às religiões.

Voltando aos termos de Maclure e Taylor, podemos dizer que a laicidade repousa sobre uma pluralidade de princípios, que desempenham funções particulares segundo finalidades e modos operacionais nem sempre discerníveis de forma clara (cf. MACLURE; TAYLOR, 2010, 20). Para esses autores, reconhecer a complexidade desse conjunto é tão fundamental quanto indicar aqueles que, para eles, são os dois grandes princípios basilares da noção de laicidade, quais sejam, “o igual respeito” e a “liberdade de consciência”, assim como os dois “modos operacionais que permitem a realização desses princípios, a saber, a separação da Igreja e do Estado e a neutralidade do Estado em relação às religiões” (MACLURE; TAYLOR, 2010, 20). Logo, esses “modos operacionais” da laicidade são apenas “meios contingentes”, que devem servir também de fundamentos para arranjos institucionais indispensáveis.

No que tange ao primeiro princípio, o igual respeito, trata-se de uma exigência constitutiva de um Estado democrático, que reconhece, em princípio, o mesmo valor moral e a mesma dignidade a todos os cidadãos. Nesse sentido, veta-se a fusão entre o poder político e qualquer concepção religiosa ou secular do mundo, pois isso tornaria cidadãos de segunda classe aqueles que não aderissem a uma doutrina oficial do Estado. É esse princípio que determina a necessidade da “neutralidade” do Estado diante de religiões e de outras convicções profundas. É justamente dessa neutralidade que decorre a obrigação de o Estado justificar diante de todos os cidadãos as decisões que toma, o que não seria preciso se ele mesmo favorecesse uma determinada visão de mundo⁷.

Da mesma forma, a disposição de um Estado laico visa à proteção da liberdade de consciência dos cidadãos. Mostrando-se, então, “agnóstico” diante da questão das finalidades da existência humana, ele reconhece a soberania da pessoa quanto às escolhas de consciência. “Historicamente, as concepções do mundo e do bem foram o objeto de desacordos profundos, e nada permite entrever uma mudança desse dado estruturante da vida moderna” (MACLURE; TAYLOR, 2010, 22). Dito de outra maneira, não temos ainda sinais de que a razão possa estatuir de modo definitivo acerca da questão das finalidades últimas da existência. Mais do que ditar uma concepção do mundo e do bem aos seus cidadãos, o Estado laico respeita a sua liberdade de consciência e sua autonomia moral, quer dizer, o seu direito de viver segundo suas próprias escolhas.

Assim, as análises de Maclure e Taylor não apenas distinguem os princípios fundamentais da laicidade do Estado de seus meios operacionais, mas também, acertadamente, subordinam estes àqueles. Ou seja, a “separação” e a “neutralidade” visam assegurar a igualdade dos cidadãos e caminham *pari passu* com a proteção da liberdade de consciência e de religião dos indivíduos. O igual respeito e a liberdade de consciência são princípios morais que regulam nossa ação, enquanto a neutralidade e a separação podem ser consideradas “princípios institucionais”, que decorrem das exigências do igual respeito e da liberdade de consciência (MACLURE; TAYLOR, 2010, 24).

A complexidade da questão se revela em sua inteireza quando se constata que a laicidade comporta um conjunto de finalidades e de modos operacionais que podem entrar em conflito. Com efeito, nada impede o surgimento de tensões entre o respeito para com a igualdade moral e a liberdade de consciência e de religião. É o caso da conciliação entre a neutralidade que deve definir as instituições públicas, como as escolas ou os quartéis, e o respeito da liberdade religiosa (cf. EVAIN, 1999). Devemos

⁷ Concedendo aos termos sua dimensão precisa, Taylor (2011, 41) expõe o seguinte: “A razão de ser da neutralidade estatal é precisamente evitar favorecer ou prejudicar não somente posturas religiosas, mas qualquer postura fundamental, religiosa ou não. Não podemos favorecer o cristianismo em detrimento do islã, porém, tampouco se pode favorecer a fé religiosa frente a descrença religiosa e vice-versa”.

reconhecer que, em certas situações, nem sempre é simples harmonizar as finalidades e os modos operacionais em função de seus ideais. Um corolário incontornável dessa realidade é que a laicidade do Estado não pode ser compreendida como um “princípio monolítico” (MACLURE; TAYLOR, 2010, 25), mas deve ser tomada também segundo as diferentes formas pelas quais os Estados particulares buscam resolver os dilemas que envolvem a exigência de um tratamento igualitário e o respeito à liberdade de consciência. É a diferença nas respostas a esses dilemas que dá origem, seguindo a tipologia de MacLure e Taylor, a “regimes de laicidade” – alguns mais “republicanos”, outros mais “liberais” e ainda outros mais “pluralistas” (cf. MACLURE; TAYLOR, 2010, 27-34).

Por fim, as noções de secularidade da sociedade e de laicidade do Estado constituem o arcabouço fundamental para a colocação de duas questões essenciais no debate sobre a religião na modernidade: liberdade e tolerância.

3. Os limites necessários à noção de liberdade religiosa

A restrição da religião à esfera privada baseia-se, essencialmente, na liberdade de professar ou rejeitar uma fé religiosa sem o risco da repressão, o que se tornou, por si só, um símbolo da autonomia do indivíduo moderno (cf. MARCACCIO, 2016). Isso fica especialmente evidente nos discursos liberais, que defendem de forma irrestrita o direito à liberdade religiosa, que, junto à liberdade pensamento e de expressão, por exemplo, integra o conjunto de direitos individuais irrenunciáveis para a realização da justiça.

No que concerne ao sentido dessa questão, uma bela síntese pode ser encontrada nos argumentos de Michael Sandel em *O liberalismo e os limites da justiça*. O direito de liberdade religiosa é tomado pelo filósofo estadunidense como uma das cifras do discurso político liberal que, na sua apresentação, preconiza a centralidade da defesa neutral dos direitos relativamente às doutrinas morais e religiosas substantivas (cf. SANDEL, 2005, 12). Assim, o pensamento liberal – e, segundo a interpretação de Sandel, isso se aplica igualmente ao comunitarismo – evita emitir um juízo de valor sobre as finalidades promovidas pelos direitos, quer dizer, considera a justificação dos direitos de forma independente da importância moral dos objetivos que eles visam alcançar⁸. O autor resume os termos do problema deste modo:

Por que razão é que a liberdade de prática religiosa deve gozar de uma proteção constitucional especial? Um liberal poderá responder dizendo que a liberdade religiosa é importante pelas mesmas razões que a liberdade individual em geral, isto é, porque permite que as pessoas sejam livres de viver autonomamente, escolhendo e prosseguindo os seus próprios valores (SANDEL, 2005, 12).

Logo, a defesa da liberdade religiosa aparece como uma expressão particular do respeito pelas pessoas enquanto agentes livres e independentes, “capazes de escolherem as suas próprias convicções religiosas” (SANDEL, 2005, 12). Nesse sentido, o que está implicado não é apenas o respeito pela religião, mas, de maneira precisa, o respeito pela dignidade do sujeito que adere, livremente, a uma fé religiosa. Ou seja, os princípios religiosos devem ser respeitados não por seu conteúdo, mas por serem o resultado de uma escolha livre.

A liberdade religiosa deve, portanto, ser garantida, independentemente do conteúdo dos princípios de ação de uma pessoa ou do valor moral da religião. Em outra linguagem, é próprio dessa visão a defesa incondicional da *fides qua* – a dimensão *subjetiva* do ato de fé – e a esquia de todo juízo de valor acerca da *fides quae* – das doutrinas em que alguém crê. Ao que Sandel critica quando assevera que “não é perspectivando-a como um caso particular do direito mais geral de autonomia individual que melhor se

⁸ Caminham em direção semelhante as análises de G. Koubi (1999).

entende o direito de liberdade religiosa” (SANDEL, 2005, 13). De fato, assimilar a liberdade religiosa ao direito geral de cada indivíduo escolher seus valores não aborda adequadamente a natureza das convicções religiosas e distorce as razões que justificam a necessidade de uma proteção institucional especial para o livre exercício da prática religiosa.

Construir todas as convicções religiosas como produto de escolha poderá conduzir a que se perca de vista o papel que a religião desempenha na vida daqueles para quem o cumprimento dos deveres religiosos se apresenta como um objetivo constitutivo, essencial, para o seu bem e indispensável à sua identidade (SANDEL, 2005, 13).

Enfim, um princípio religioso deve ser respeitado unicamente por ser o resultado da liberdade de escolha individual, sem consideração do papel que uma determinada doutrina religiosa pode desempenhar na construção da “vida boa”, isto é, as qualidades de caráter que ela promove, os hábitos que ela cultiva e as disposições que produz em seus fiéis? Não se estaria, dessa forma, situando as convicções religiosas no mesmo nível dos interesses subjetivos, confundindo as exigências da consciência com meras preferências pessoais? E sendo esse o caso, como o Estado poderia justificar suas leis sobre a liberdade de culto? Se são escolhas movidas por preferência pessoal, qual seria a diferença entre respeitar o dia reservado pela religião para o culto e desejar um dia livre para um lazer pessoal como a prática esportiva?

A interpretação da liberdade religiosa como um mero aspecto de uma liberdade mais ampla reflete uma suposta neutralidade que, com frequência, confunde a busca por preferências com o cumprimento de deveres. Além disso, ignora o fato de que, nesse âmbito, o indivíduo se vincula, de forma livre, a deveres que considera irrenunciáveis, mesmo “perante obrigações legais que colidam com eles” (SANDEL, 2005, 13). Por que o Estado deve atribuir um respeito especial aos sujeitos que, conscientemente, se sobrecarregam com deveres que são, em grande medida, estranhos ao próprio Estado? Se, por um lado, uma resposta afirmativa a essa pergunta destaca que, no domínio religioso, está em jogo a própria constituição de projetos capazes de imprimir sentido à vida dos cidadãos, projetos que, sendo laico, um Estado liberal e democrático não deve nem favorecer nem obstruir; por outro lado, a concessão de uma proteção especial ao livre exercício do culto “pressupõe que os princípios religiosos (...) produzem modos de ser e de agir merecedores de honras e estimas” (SANDEL, 2005, 14).

A conclusão de Sandel reza que “a justificação moral de um direito de liberdade religiosa acarreta inevitavelmente um juízo. O argumento em prol do direito não pode ser totalmente desligado de um juízo substantivo acerca do valor moral da prática que esse direito se propõe proteger” (SANDEL, 2005, 14-15). Dessa forma, a reflexão do filósofo estadunidense destaca os limites dos discursos liberais a favor da liberdade religiosa, isto é, daqueles que a entendem como uma simples dimensão da liberdade de escolha do indivíduo. Como vimos, ao fazer isso, ele ressalta a insuficiência de justificar essa liberdade sem levar em conta os aspectos objetivos das doutrinas religiosas e suas repercussões no pensamento e na ação dos homens na vida coletiva.

Se Sandel toma a questão em sua relação com a noção de justiça, esse tema pode ser abordado também a partir de outra perspectiva, seguramente mais tradicional, na qual a liberdade religiosa é pensada diante do conceito de tolerância.

4. Religião como problema político: o sentido da tolerância religiosa

Concomitantemente ao processo de secularização da sociedade e à consolidação da fisionomia moderna do Estado laico, o conceito de tolerância tornou-se fundamental para a compreensão do novo espaço reservado à religião na modernidade (cf. LOEWE; AUGIER, 2021). De forma progressiva, esse conceito passou a sintetizar a atitude considerada, por alguns dos mais proeminentes pensadores modernos, como a mais

adequada para o indivíduo de uma sociedade cujo cimento unificador já não era a pertença a uma comunidade de fé. O resultado dessa perspectiva está registrado, por exemplo, nos conhecidos esforços teóricos de Locke, Voltaire e Kant.

A compreensão desse conceito, porém, exige a consideração das circunstâncias históricas no qual ele surge. Como resume Paulo Meneses (1996, 6),

O nascimento do conceito da tolerância se deu no rescaldo das lutas religiosas; massacres recíprocos de protestantes e católicos, Edito de Nantes e sua revogação, Noite de São Bartolomeu. Então os livres pensadores, adeptos de iluminismo, se viam discriminados e perseguidos por todos os fanatismos. E foram eles, que em nome da razão, mobilizaram a opinião pública contra os horrores da intolerância, proclamaram o direito sagrado de discordar, de guiar-se por sua consciência e por sua razão, e não pela religião oficial do Estado e da maioria⁹.

Trata-se, portanto, da tentativa de responder à questão – tanto prática quanto teórica – da justa relação entre diferentes grupos religiosos, bem como entre pessoas religiosas e ateus. Logo, um conceito cujo significado se mostra plenamente apenas em uma sociedade plurirreligiosa, ou seja, onde coexistem diferentes visões de mundo, as quais, por sua vez, fundamentam distintas posturas básicas por meio das quais o ser humano compreende a si mesmo e a realidade ao seu redor.

Embora a noção de tolerância religiosa seja indiscutivelmente relevante nos debates modernos, cabe questionar se ela, por si só, é suficiente para abordar o problema de forma plena (cf. SPICA, 2020). Com efeito, se por um lado a tolerância implica sempre a aceitação da diferença, por outro lado, ela pode carregar também a conotação de mera resignação diante do outro, sem necessariamente promover um reconhecimento efetivo ou um diálogo genuíno. Nesse segundo caso, como alertou Amartya Sen (2013, 12) – ao tratar de uma temática diferente da nossa –, ocorre uma espécie de “tolerância descomprometida”, que não passa de uma “solução preguiçosa”.

É a partir desse ponto específico que podemos nos beneficiar da reflexão de Eric Weil, em especial de seu artigo “Religion and Politics”, publicado originalmente em 1955¹⁰. De certa forma, ao abordar a tolerância, o filósofo teuto-francês antecipa alguns elementos cruciais das críticas de Sandel à justificação liberal da liberdade religiosa. Em outras palavras, também para Weil, é insuficiente um tipo de pensamento que, em nome da liberdade ou da tolerância religiosa, evita emitir juízos sobre o conteúdo das doutrinas religiosas.

Em linhas gerais, para Weil, uma “tolerância descomprometida” é limitada porquanto não permite, de fato, nenhuma verdadeira discussão entre as diferentes convicções presentes em uma sociedade plurirreligiosa. Nesse sentido, o que se dá é, no

⁹ A fortuna crítica sobre a tolerância religiosa é extensíssima, aqui remetemos apenas ao texto de Meneses que, dizendo com exatidão, não se restringe ao universo da religião, mas toma o conceito em uma abordagem mais geral. Ainda sobre a importância da perspectiva histórica para a compreensão do conceito, o autor acrescenta: “Afirmar o ‘direito sagrado de divergir’ é negar a quem quer que seja – em especial ao Estado e às maiorias – o direito de reprimir a diversidade alheia, de perseguir os dissidentes, de tentar reduzir pela força as divergências. E proclamar o dever que tem os Estados e os grupos sociais de respeitar a alteridade, de não perseguir a ninguém por causa de suas opiniões, e de modo mais amplo, de não discriminar ninguém por causa de diferença de religião, de raça, de sexo, de idade etc. Então a amplitude da tolerância é ilimitada: pois é o reverso da proclamação da ‘igual dignidade dos seres humanos’. O conceito de tolerância tem de ser colocado em sua perspectiva histórica, para ganhar o seu relevo próprio. Na verdade, a ‘tolerância’ surgiu historicamente como uma ‘luta contra a intolerância’, e, como as lutas contra as discriminações que vieram depois – o movimento negro, o movimento feminista etc. – tem uma atitude clara de militância. não é uma atitude primeira. É antes uma reação contra uma situação dada: contra a intolerância nascida do etnocentrismo, da rejeição do outro. A tolerância é uma negação da negação, suscitada pela indignação frente à intolerância; é a defesa de um direito humano dos mais sagrados: o direito à diferença. Equivale a declarar que o intolerável mesmo é a intolerância. É uma reafirmação, uma reposição do sujeito frente à intolerância que quer negá-lo ao afirmar-se contra sua negação, afirma-se como um direito de ser o que é; e nega ao intolerante o direito de negá-lo” (MENESES, 1996, 6).

¹⁰ Sobre a relação entre religião e política no pensamento de Eric Weil, veja-se os trabalhos de E. Costeski (2018) e de J. Castelo Branco (2021).

máximo, a proposta de razões que convencem apenas quem já está convencido (cf. WEIL, 1993, 103). Sobretudo porque, em matéria de fé religiosa, nenhum grupo pode recorrer a “demonstrações válidas” (WEIL, 1993, 104)¹¹.

A “solução preguiçosa” – para usar novamente a expressão de Sen – representa, assim, a exclusão de toda possível troca de argumentos considerados válidos entre os diferentes grupos religiosos que coexistem em uma mesma sociedade. Algo que, para alguns, se alinha perfeitamente à noção de “secularidade”, também entendida como a restrição da religião à esfera privada. Mas é realmente possível conceber que aqueles que fizeram uma escolha exclusiva possam, por consequência, vivê-la sem olhar para seus “adversários”? (WEIL, 1993, 104). Uma solução que o filósofo considera “decepcionante”, mas que, como faz questão de frisar, tem sido frequentemente defendida por aqueles que apoiam a liberdade de pensamento e a tolerância religiosa: “a religião, argumenta-se, significa a adesão mais profunda que um ser humano pode tomar, sua salvação, suas convicções pessoais e sua vida moral dizem respeito apenas a ele. Quem se recusa a ser influenciado, não deve tentar impor sua lei aos outros em um domínio no qual não pode aceitar nenhuma jurisprudência” (WEIL, 1993, 104).

Tomada nesse enquadramento, a proposta de uma “tolerância descomprometida” poderia ser uma solução perfeita “se as pessoas pensassem e falassem, mas não *agissem* conforme suas convicções” (WEIL, 1993, 104. Grifo do autor). O fato é que, mesmo que a intenção inicial de alguém seja apenas agir de acordo com a própria consciência, essa ação inevitavelmente impacta outras pessoas, afetando sua maneira de viver. Um problema que ganha contornos definitivos na sociedade moderna, organizada com base na divisão racional do trabalho, ou seja, no funcionamento de um mecanismo no qual o indivíduo se identifica com a função que desempenha, em relação a outros indivíduos envolvidos em diversas outras funções (cf. WEIL, 2011, 104-113)¹². “Somos forçados a viver juntos, e viver juntos não é apenas uma questão de pensamento, mas um problema prático de ação coletiva, ou, pelo menos, de método para coordenar nossas ações” (WEIL, 1993, 104).

É nesse sentido que, no entender de Weil, o problema da natureza da religião não é somente uma questão no plano religioso ou moral, mas também um problema político. “A tolerância poderia ser uma resposta se o homem não fosse um animal político, se fosse um animal cujas necessidades pudessem ser satisfeitas sem cooperação organizada” (WEIL, 1993, 104-105).

Mas será que um tal contexto não reforçaria a justificativa para a radical separação entre a religião e as outras dimensões da vida humana? Ou seja, não seria esse outro motivo fundamental para excluir a religião dos espaços de discussão e concentrar a atenção nos problemas técnicos da vida coletiva, discutindo unicamente sobre as condições necessárias para “fazer de uma comunidade humana um empreendimento que funcione sem sobressaltos” (WEIL, 1993, 105)?

Para Weil, trata-se justamente do contrário, pois a sociedade não é uma máquina, mas uma organização de seres humanos, quer dizer, seres que lidam com suas necessidades materiais, assim como com seus desejos morais. É verdade que, muitas vezes, os homens precisam lutar pela satisfação de suas necessidades, no entanto, talvez seja ainda mais comum que eles lutem para impor aquilo que, em seu julgamento, constitui a *vida boa*.

Não há dúvidas de que uma boa organização social é desejável, mas sempre em vista de outra coisa, como condição ou meio, nunca como um fim em si mesma. Uma

¹¹ Como o autor frisa na seguinte passagem: “se o pensamento religioso fosse suscetível de demonstrações válidas no domínio científico, a fé desapareceria, e o cristianismo, para dizer o mínimo, sempre fez da fé o pilar da religião. E mesmo se nós negligenciássemos esse último argumento e admitíssemos que a natureza divina fosse suscetível de uma demonstração racional, permaneceria ainda a dificuldade de *interpretar* a vontade divina; pois, na tradição ocidental, cremos que a religião tem algo a ver com a liberdade, a decisão e a responsabilidade pessoal” (WEIL, 1993, 104. Grifo do autor).

¹² Sobre esse e outros aspectos do mecanismo social moderno em Weil, remetemos ao artigo de J. Castelo Branco (2014).

ideia que Weil expressa com imagens recorrentes em sua produção intelectual: “A colmeia e o formigueiro são, cada um à sua maneira, admiráveis, mas não são o que a humanidade almeja, embora esta possa querer possuir algo equivalente como um ‘meio’ capaz de facilitar o alcance de fins que nenhuma abelha ou formiga jamais sonhou” (WEIL, 1993, 105)¹³. Numa palavra, não se trata de escolher entre valores morais e organização ou entre religião e técnica, pois, no máximo, esta última se refere a fins que não pode definir¹⁴.

Weil parece sugerir, assim, que a técnica é um aspecto “neutro”, quer dizer, nem bom nem mau, mas sem o qual o homem não realiza nem o bem nem o mal. Logo, no pensamento do teuto-francês, a técnica não é de grande ajuda na decisão sobre o que pode dar sentido à vida. Uma resposta possível aponta justamente para a religião.

Mas nosso problema surgiu precisamente do fato de que não existe unidade religiosa na sociedade moderna. E, como vimos, é devido à pluralidade de religiões que o Estado moderno deve ser forte o suficiente para impedir que ações baseadas em convicções religiosas interfiram nas convicções alheias; garantindo, dentro desses limites, que todos possam expressar suas opiniões religiosas e agir em conformidade com elas. É nessa altura que a tolerância religiosa se revela como uma questão propriamente política.

O Estado é neutro, mas não absolutamente neutro: ele não pode sê-lo diante daqueles que tornam a neutralidade impossível. O Estado intervém apenas quando a paz da comunidade está em perigo; mas não onde os cidadãos se abstêm de certas ações por causa de suas convicções – desde que essa abstenção não ponha em risco a sobrevivência da comunidade (WEIL, 1993, 106).

A abordagem weiliana apresenta, portanto, a vantagem de não se eximir de um juízo sobre o conteúdo das diferentes religiões. Pelo contrário, ele se pergunta: “há diferença entre a boa e a má religião? Existe algum denominador comum que nos permita decidir razoavelmente em favor de uma ou de outra?” (WEIL, 1993, 111). A resposta de Weil passa pela distinção entre dois empregos essenciais e opostos do termo “religião”. Por um lado, está um sentido tradicional, dito também teológico ou dogmático; por outro, um sentido formalizado, secularizado. Nesse segundo, o termo se refere a “crenças fundamentais que não podem ser discutidas, porque não existe um terreno de entendimento que sirva de base para uma discussão razoável entre elas” (WEIL, 1993, 111). Tudo o que se pode fazer é refletir sobre as *consequências* de uma determinada escolha e sobre os *princípios* subjacentes a um particular modo de vida.

A ausência desse “terreno de entendimento” resume a impossibilidade de qualquer acordo entre essas “crenças indiscutíveis”. O exemplo do filósofo é especialmente dramático e por isso mesmo muito marcante: “de nada adianta tentar convencer um nazista por meio de argumentos. Se dissermos aos nazistas: ‘você não são razoáveis’, se se dignarem a responder, dirão que a razão é a nossa religião, mas que a religião deles não reconhece a existência de tal coisa” (WEIL, 1993, 111). Para Weil, esse aparente “paradoxo” traz no seu bojo uma solução. Com efeito, para esse autor, se o adepto do totalitarismo se recusa a levar a sério a nossa religião e, conseqüentemente, as exigências da razoabilidade, por que deveríamos levar a sério a religião dele? Por que

¹³ Weil registrará depois, em sua *Filosofia política* “A perfeita organização racional seria a vitória total do homem sobre a natureza exterior; seria a libertação total do homem com relação à natureza, mas criaria, ao mesmo tempo, um vazio no homem que teria à sua disposição a totalidade do seu tempo. Porém, reduzido a puro ser social, ele não usaria sensatamente esse tempo. A menos que o homem não renuncie a todo sentimento, o que teríamos depois da transformação total da natureza exterior seria o reino do tédio, único sentimento sobrevivente, um tédio que não estaria mais insatisfeito com isto ou aquilo, com tal imperfeição, tal necessidade, tal injustiça social, mas com a própria existência, o que levaria rapidamente à destruição violenta do estado ideal alcançado. Pode-se pensar sem contradição que o homem se liberte de todo sentimento, mesmo do tédio, e a humanidade se transforme num formigueiro” (WEIL, 2011, 115).

¹⁴ No entanto, como o autor faz questão de ressaltar, se a técnica não define os fins, estes “só entram na realidade se a técnica os tornar concretos” (WEIL, 1993, 106).

deveríamos tolerar o intolerante? É preciso tolerar o intolerável? Se ele se recusa a discutir, se se nega a acolher o princípio de que é preferível a discussão à violência, “não há razão alguma para nos recusarmos a combatê-lo”. Ao que o filósofo acrescenta logo em seguida: “podemos hesitar por muito mais tempo do que ele, porque acreditamos que a paz é um bem, mas há momentos em que já não é mais possível hesitar” (WEIL, 1993, 112).

A conclusão, portanto, é que “não pode haver tolerância para quem não é tolerante” (WEIL, 1993, 112). A tolerância é, na sua essência, recíproca, não sendo possível entre indivíduos ou grupos que só a defendem quando lhes é conveniente, isto é, que aguardam impacientemente o momento em que poderão oprimir aqueles que foram tolerantes com eles. Por conseguinte, “a tolerância deve ser universal e a *universalidade* é sua condição particular: ela só se aplica onde todos os grupos são tolerantes, onde nenhum grupo emprega a violência nem se prepara para empregá-la no momento que achar oportuno” (WEIL, 1993, 112).

“A tolerância significa a discussão e considera a discussão como único método para que as convicções possam ser mudadas” (WEIL, 1993, 112). Dessa forma, quem não se dispõe à discussão pode até ser tolerado, mas jamais poderá reivindicar o *direito* à tolerância. O sentido secularizado da religião parece, afinal, não ser tão formal assim.

Por fim, na visão weiliana, política e religião não são separadas como os polos de uma pilha elétrica. Por um lado, nossa religião (em seu sentido formal) nos é inerente, por outro, somos nós que construímos o Estado em que vivemos. Assim, este também “é religioso”, pois “está fundado sobre a crença na razão, na liberdade e na responsabilidade política” (WEIL, 1993, 113). Se a tolerância religiosa tem então algum sentido, ela precisa se dar como “tolerância comprometida” com a construção de um mundo no qual o combate à intolerância é efetivo e ininterrupto. “Devemos *defender* nossa religião, se necessário, por métodos violentos, mas não podemos de forma alguma utilizar a violência para alcançar nossos fins religiosos” (WEIL, 1993, 114).

5. À guisa de conclusão

A restrição da religião à esfera privada é frequentemente apresentada como uma característica constitutiva da modernidade. Trata-se de uma delimitação que, aparentemente, responde tanto às exigências de uma sociedade cuja coesão já não pode depender de uma profissão de fé religiosa quanto às de um Estado comprometido com a garantia do igual respeito a todos os cidadãos. Para muitos teóricos, esse quadro representava, em última instância, a saída definitiva da religião da esfera pública.

No entanto, se a aurora do século passado foi vivida à sombra do anúncio da morte de Deus, o início do século XXI assistiu o “ressurgimento” da religião na política. É particularmente importante observar que esse retorno não ocorre na forma de uma religião “adaptada” à era secular, ou seja, traduzida em linguagens não religiosas. Pelo contrário, assiste-se ao resgate de posturas religiosas fundamentalistas, efetivamente violentas, sempre mais dispostas a instrumentalizar a política para a realização de suas próprias finalidades.

Um Quadro que, no campo teórico, continua a ser demarcado pelos conceitos de secularidade e laicidade, assim como pelas noções de liberdade religiosa e de tolerância.

Para contribuir com a compreensão desse contexto, Jocelyn Maclure e Charles Taylor buscam precisar o significado dos termos secularidade e laicidade, destacando o caráter social e cultural do primeiro e o aspecto propriamente político do segundo. Se a secularidade descreve a transposição das grandes questões humanas do âmbito religioso para o profano, a laicidade estabelece a exigência de neutralidade estatal diante das diferentes visões de mundo de seus cidadãos.

Esse quadro, completado pelas noções de liberdade religiosa e de tolerância, cria, então, as bases para a afirmação de que a religião não pode ser discutida. As leituras de Michael Sandel e Eric Weil, sobretudo a análise do primeiro sobre a liberdade religiosa, e

a do segundo acerca da tolerância, nos ajudam a dizer justamente o contrário: a religião precisa ser discutida enquanto problema político. Isso porque ela não se reduz a uma questão de escolha ou de consciência, uma vez que o adepto de uma religião age, motivado por sua escolha no campo moral e religioso, sobre outros sujeitos, inclusive sobre aqueles que não compartilham de sua visão. E age muitas vezes na direção diametralmente oposta às exigências de uma sociedade plurirreligiosa e à neutralidade constitutiva do Estado laico.

Uma sociedade plurirreligiosa precisa, portanto, refletir acerca dos limites da tolerância, tanto quanto um Estado laico – isto é, neutro em relação a discursos oníabrangentes – não pode manter-se neutro diante da intolerância de certos grupos religiosos.

Por fim, os discursos de alguns agentes políticos e a linguagem de certos líderes religiosos, que buscam indisfarçadamente instrumentalizar política e religião, conferem uma triste atualidade à advertência de Weil sobre os momentos em que não podemos hesitar em agir.

Referências

CASTELO BRANCO, J. “A condição do homem moderno no pensamento de Eric Weil”. *Argumentos*, v. 6, n. 11, 2014, p. 190-211.

CASTELO BRANCO, J. “Religião e política em Eric Weil: democracia, tolerância e diálogo em tempos de remitologização da política”. *Unisinos*, v. 22, n. 2, 2021, p. 1-15.

COSTESKI, E. “La questione religiosa in Eric Weil. La secolarizzazione, la fede e la politica”. *Dialagesthai*, v. 20, 2018, p. 1-15.

EVAIN, S. “Liberté religieuse et respect de la dignité humaine : l'exemple de la question du port du foulard islamique dans les établissements d'enseignement en France”. *Les Cahiers de droit*, v. 40, n. 4, 1999, p. 911-925.

FERRARO, L.; DICÉ, F.; POSTIGLIOLA, A.; VALERIO, P. *Pluralità identitarie tra bioetica e biodiritto*. Milano: Mimesis, 2020.

GAUCHET, M. *Le désenchantement du monde*. Une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

HABERMAS, J. *Una storia della filosofia*. Vol. I. Per una genealogia del pensiero postmetafisico. Trad. M. De Pascale, G. Fazio, L. Corchia e W. Privitera. Milano: Feltrinelli, 2022, p. 30.

HABERMAS, J. *Verbalizzare il sacro*. Sul lascito religioso della filosofia. Trad. L. Ceppa. Roma; Bari: Laterza, 2015.

HABERMAS, J.; TAYLOR, C.; BUTLER, J.; WEST, C. *El poder de la religión en la esfera pública*. Trad. J. M. Carabante e R. Serrano. Madrid: Trotta, 2011.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Trad. M. Rodrigues e H. Harden. Brasília: EDUNB, 2008.

KOUBI, G. “La liberté de religion entre liberté individuelle et revendication collective”. *Les Cahiers de droit*, v. 40, n. 4, 1999, p. 721-739.

LOEWE, D.; AUGIER, F. “¿Tolerancia o autonomía? Dos utopías liberales de la sociedad: Kukathasy Kymlicka”. *Trans/Form/Ação*, v. 42, n. 2, 2021, p. 111-142.

MACLURE, J.; TAYLOR, C. *Laïcité et liberté de conscience*. Québec: Les Éditions du Boréal, 2010.

MARCACCIO, G. “Libertà di espressione e Libertà di religione: percorsi comuni, conflitti latenti e manifesti. Considerazioni preliminari”. *Archivio Giuridico*, v. CCXXXVI, n. 3-4, 2016, p. 589-654.

MENESES, P. “Filosofia e tolerância”. *Síntese*, v. 23, n. 72, 1996, p. 5-11.

PANNENBERG, W. *Ethics*. Trans. K. Crim. London: Search Press, 1981, p. 7-22.

SANDEL, M. *O liberalismo e os limites da justiça*. Trad. C. Pacheco do Amaral. Lisboa: Calouste, 2005.

SEN, A. *A ideia de justiça*. Trad. D. Bottmann e R. Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SPICA, M. “A insuficiência da tolerância: diversidade e relação inter-religiosa no debate público”. *Veritas*, v. 65, n. 3, 2020, p. 1-12.

TAYLOR, C. *Las variedades de la religión hoy*. Trad. R. Vilà Vernis. Barcelona: Paidós, 2003.

TAYLOR, C. “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”. In: HABERMAS, J.; TAYLOR, C.; BUTLER, J.; WEST, C. *El poder de la religión en la esfera pública*. Trad. J. M. Carabante e R. Serrano. Madrid: Trotta, 2011, p. 39-60.

TAYLOR, C. *Uma era secular*. Trad. N. Schneider e L. Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

VAZ, H. C. de L. “Religião e modernidade filosófica”. *Síntese*, v. 18, n. 53, 1991, p. 147-165.

WEIL, E. *Filosofia política*. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 2011.

WEIL, E. “Religion et politique”. In: BELAVAL, P. et al. (Eds.). *Cahiers Eric Weil IV. Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 103-114.

Doutor em Filosofia (UFC/Université de Lille, 2017)
Professor do Departamento de Filosofia (UFC)
Professor do PPG Filosofia (UFC e UFT)
E-mail: judikael79@hotmail.com