



## RELIGIÃO E POLÍTICA NA DEMOCRACIA: EM DEFESA DE UM PAPEL CRÍTICO

*Religion and Politics in Democracy: In Defense of a Critical Role*

Agnaldo Cuoco Portugal  
UnB

**Resumo:** O artigo pretende problematizar e propor uma tese acerca da relação entre religião e política no contexto de um regime democrático moderno. Para tanto, é proposta uma compreensão de religião, a partir das contribuições tanto de defensores quanto de críticos dessa atividade humana. Em seguida, é apresentada uma concepção de política centrada na ação intersubjetiva tendo como centro o conceito de poder político, exercido de modo privilegiado pelo Estado no contexto moderno. A primeira premissa do argumento é, então, que se trata de atividades humanas diferentes, mas que podem e de fato interagem. No passo seguinte, discute-se a abordagem de Roger Trigg sobre o problema da privatização da religião nas democracias modernas e a noção de laicidade, a partir das ideias de Martin Rhonheimer. Com isso, o texto apresenta três outras premissas do argumento: a religião faz parte da esfera pública, é antidemocrático excluir grupos religiosos do debate político, mas a laicidade do Estado não é compatível com uma teocracia. Por fim, com base na noção de atitude crítica, é apresentada uma resposta ao problema de como compatibilizar a exigência de inclusão de todos os grupos sociais na esfera pública democrática com as características da religião (especialmente a cristã) e da democracia, apontadas inicialmente.

**Palavras-chave** Religião, democracia, crítica, John Hick, Roger Trigg, Martin Rhonheimer

**Abstract** this article intends to rise some problems and suggest a thesis about the relation between religion and politics in the context of a modern democratic regime. In order to achieve this aim, it is proposed a comprehension of religion, which starts from contributions both of those who defend, and those who criticize this human activity. Next, it is presented a conception of politics whose center is the concept of political power, exerted in a privileged way by the state in the modern context. So, the first premise of the argument is that we are dealing with different human activities, but that can and in fact interact. In the following step, Roger Trigg's approach to the problem of privatization of religion in modern democracies is discussed, and the notion of laicity, based on Martin Rhonheimer's ideas is shown. By means of that, the paper introduces three other premises of the argument: religion is part of the public sphere, it is antidemocratic to exclude religious groups from the political debate, but the laicity of the state is incompatible with a theocracy. In conclusion, founded on the notion of critical attitude, it is presented a response do the problem of how to combine the requirement of including all social groups in the democratic public sphere with the features of religion (especially Christianity) and democracy, as they were initially indicated.

**Keywords:** Religion, democracy, critic, John Hick, Roger Trigg, Martin Rhonheimer

### 1. Introdução

A presente exposição pretende discutir alguns problemas fundamentais da relação entre religião e poder político postos pela democracia moderna, particularmente a questão da laicidade do Estado e o caráter alegadamente privado da atividade religiosa no

cenário político na modernidade. A primeira tarefa, então, é tentar esclarecer os conceitos de religião e de poder político que serão levados em conta no trabalho. Em seguida, será abordado o tema principal com a ajuda das reflexões feitas a respeito pelo filósofo britânico Roger Trigg no livro *Religion in Public Life – Must Faith Be Privatized?* (2010). Por fim, o texto vai tentar tecer algumas considerações integradoras das ideias aqui propostas, considerando especialmente a relação entre religião e política no atual contexto brasileiro.

## 1. Esclarecimentos Conceituais Iniciais

### 1.1 Religião

Considero bastante apto para esse propósito de esclarecimento da natureza da religião o conceito sugerido pelo filósofo britânico John Hick em *An Interpretation of Religion* (1989). Segundo Hick, religião é uma resposta humana ao transcendente, em termos de credos, cultos e ritos. O mérito desse conceito é que ele permite abranger muito, na medida do que é possível, de um fenômeno extremamente diverso e complexo.

Para cada filósofo que tenta definir o que é religião, há um antropólogo ou um historiador para mostrar que a definição não vale em um determinado grupo social atual ou em outro período da história. Sem dúvida, é bastante salutar e mesmo necessário o debate interdisciplinar na área. Se o conceito não se aplica ao fenômeno que ele quer descrever, então é preciso que seja aperfeiçoado. No entanto, antropólogos e historiadores não teriam como apontar exceções se não tivessem um conceito com o qual buscassem contraexemplos para o que os filósofos estão afirmado. Assim, conceitos filosóficos sobre a religião são sempre passíveis de objeção pelas ciências empíricas da religião, mas estas não têm como fazer nada sem suporem algum conceito. Resta-nos tentar trabalhar juntos. Voltemos, então, à tentativa de definição de Hick e avaliemos seus méritos para a discussão deste texto.

Como disse acima, entender religião como “uma resposta humana ao transcendente, em termos de credos, cultos e ritos” tem o mérito de abranger muito, na medida do possível, do fenômeno que comumente entendemos como religião. Em primeiro lugar, o conceito reconhece a diversidade do fenômeno ao empregar o artigo indefinido “uma” antes de “resposta humana”. Ou seja, cada religião é uma resposta humana e a pluralidade das religiões se deve à pluralidade das culturas e de suas raízes históricas. Ao mesmo tempo, o conceito de Hick faz jus à correta observação, bastante enfatizada pela filosofia contemporânea (especialmente por autores mais críticos do fenômeno religioso, como Feuerbach (1988 [1841]), Marx (1989 [1844]), Nietzsche (2007 [1895]) e Freud 1978 [1927]), de que a religião é uma construção humana. São seres humanos que escrevem ou recitam os textos e versos sagrados, são comunidades humanas que praticam e aperfeiçoam cultos e ritos, expressos em idiomas humanos, por meios acessíveis aos homens.

No entanto, o que os homens fazem tão diversamente, segundo Hick, é responder ao que é vivido como uma experiência do transcendente. Esse elemento do conceito de religião leva em consideração aquilo que normalmente afirmam os que participam da atividade religiosa, ou seja, de que esta é uma relação com algo que está para além da experiência comum. Ao fazer isso, a proposta de Hick faz jus a outro movimento importante da filosofia contemporânea da religião, exemplificado pelo trabalho de autores como Soren Kierkegaard (1978 [1843]), William James (1902), Rudolf Otto (1997 [1917]), Mircea Eliade (2008 [1957]), Bernhard Welte (1981) e William Alston (1991), entre outros. Esses autores trataram de enfatizar o papel da experiência religiosa para a compreensão desse fenômeno. Sem esquecer as dimensões intelectuais e proposicionais da religião (o quanto há de crença e doutrina nestas), essa vertente da filosofia atual procurou mostrar que a religião é vivida por aqueles que dela participam como um encontro com uma realidade que se apresenta para eles no tempo histórico e no espaço cotidiano, mas de um

modo tal que não pode ser reduzida a essas dimensões, que está para além delas, que é, portanto, transcendente. Esse transcendente não é experimentado apenas como distinto do comum, naturalmente encontrável no tempo histórico, mas como muito mais importante que esse comum e, não só isso, é percebido, em muitas das religiões, pelo menos, como fundamento e responsável por tudo que há na vida cotidiana. É por isso que as religiões são respostas que dão sentidos últimos às questões mais fundamentais da existência humana: o que sou? De onde venho? Para onde vou? Qual a razão fundamental das coisas?

É verdade que essas questões podem ser respondidas sem referência a uma realidade transcendente alegadamente percebida. O materialismo marxista, por exemplo, foi interpretado e desenvolvido nesse sentido. E é por isso que, apesar de se perceberem nos grupos de adeptos do marxismo vários elementos também encontráveis em comunidades religiosas, o marxismo não pode ser classificado inteiramente como uma religião: falta-lhe a referência a uma realidade transcendente. Embora um marxista tenha seus textos fundamentais respostas para as questões de sentido indicadas acima e mesmo um conjunto de crenças escatológicas e práticas de fidelidade análogas às encontráveis em grupos religiosos, o conceito apresentado por Hick corretamente nos permite entender o marxismo como uma proposta não religiosa, mas, no máximo, uma “quase religião”<sup>1</sup>.

## 1.2 Política

Passemos agora para o conceito de política. Creio ser bastante razoável entendê-la como um tipo de poder e proponho que se tome inicialmente o conceito de poder como o de meio para certo fim. Em outras palavras, poder, em geral, é um meio ou habilidade para a obtenção ou realização de um fim. Assim, um remédio tem poder de cura se tem o meio ou capacidade de anular ou controlar um determinado mal físico e recuperar, em algum grau, a saúde do paciente.

Desse modo, pareceria a princípio que o poder político poderia ser entendido como um meio ou habilidade de tipo político para a obtenção ou realização de um fim político. No entanto, além da circularidade envolvida no uso do termo “político” tanto no *definiens* quanto no *definiendum*, temos de refinar nossa concepção de poder para que ela possa ser aplicada ao plano propriamente político, pois já não falamos aqui da relação entre os seres humanos e a natureza (como o poder de um medicamento sobre uma enfermidade), mas da relação de seres humanos com seres humanos. Trata-se, portanto, antes de uma relação entre sujeitos e não entre sujeito e objeto. Dito de outro modo, no poder político, a posse de um meio para um fim não basta, pois é preciso a anuência, a aceitação<sup>2</sup> (ou por consentimento, ou por medo ou de modo tácito devido à indiferença) de outro sujeito para que esse poder se efetive. Podemos dizer, assim, que o poder político é fundamentalmente intersubjetivo: um sujeito A (pessoa física ou institucional) tem poder político se consegue influenciar um sujeito B no sentido de uma determinada conduta para obtenção de um fim. Em suma, poder político é mais que um meio, é uma relação que se expressa e visa a influência de uma pessoa sobre outra pessoa.

Nosso problema passa a ser entender o que é o especificamente político no poder político. Vejamos brevemente em que alguns grandes pensadores podem nos ajudar nessa compreensão<sup>3</sup>. Para Platão, na *República*, o poder político se caracteriza por ser um modo de resolver problemas que dizem respeito a um grupo de pessoas individuais, questões

<sup>1</sup> A expressão é usada por Alvin Plantinga (2011) ao se referir ao naturalismo neodarwinista de Dawkins, Dennett e outros, devido à tentativa deste de responder questões existenciais fundamentais.

<sup>2</sup> Falar de aceitação do poder político no caso do totalitarismo pode parecer demais, pois em geral os cidadãos não têm escolha. Penso, porém, que mesmo nesse caso, não há uma eliminação total da anuência, embora a margem de decisão do cidadão seja quase nula. Em outras palavras, entendo que sempre é possível a insurgência e que, mesmo que tácita, há uma anuência ao poder político por parte dos sujeitos de uma coletividade.

<sup>3</sup> A menção às ideias dos autores aqui indicados será breve, pois a intenção não é fazer um estudo erudito do pensamento de cada um deles, mas tentar chegar a um conceito de poder político com base em suas concepções. Estou ciente do perigo de abordagens esquemáticas como esta, mas entendo que o risco vale a pena.

que não têm como ser resolvidas a não ser por um esforço coletivo. A construção de pontes e escolas, a defesa contra ataques de inimigos, o estabelecimento de relações de comércio, esses problemas precisam da colaboração de vários indivíduos para sua solução. Com Platão, temos a ideia de que o poder político é um modo de atingir um bem comum a uma coletividade de pessoas, pela concordância e colaboração de todos. Tem-se, já na antiguidade, uma ideia que será particularmente importante na filosofia política moderna: a noção de contrato como fundamental para a compreensão da política.

Seria possível dizer que o entendimento platônico de poder político, subordinando-o à noção de bem comum, teria sido substituído por uma noção moderna de poder como um bem a ser disputado, particularmente o governo de um Estado, embora o bem comum seja um ideal a ser atingido para muitos pensadores políticos modernos também. Enquanto Platão teria tratado do poder político em sua idealidade, os autores modernos estavam preocupados com o modo concreto pelo qual as relações de poder se dão numa sociedade. A ênfase muda do ideal de colaboração na obtenção de fins comuns para o processo concreto de disputa de posições de mando, que seria algo muito mais presente no cotidiano do que chamamos de poder político.

É provável que essa caracterização seja incorreta, na medida em que Platão se preocupou com a disputa de poder político para o governo do Estado e apresentou uma solução para ela. Uma solução autoritária e antidemocrática (o filósofo-rei, escolhido por um minucioso processo de seleção com base no mérito cognitivo), é verdade, mas não se pode dizer que ele desconsiderasse o fato de que o poder político é objeto de cobiça<sup>4</sup>. Por outro lado, Maquiavel (2010 [1513]), tido como o inaugurador da concepção moderna, não via a disputa de poder no Estado como algo sem relação com a realização do bem comum. De suas orientações ao soberano acerca de como manter o poder político, o sentido fundamental é que aquilo dá legitimidade à sua ação é a consecução de fins peculiares ao Estado, particularmente a segurança interna e a defesa contra ataques externos.

A rigor, porém, a ideia de que podemos definir o caráter do poder político pelas finalidades a que se destina não esbarra apenas no fato de que isso não serve para distinguir abordagens tão diferentes quanto as de Platão e Maquiavel. O problema é que fins políticos podem ser os mais diversos e variáveis possíveis. A noção de busca de bem comum parece não ser capaz de identificar o elemento característico do poder político também pelo fato de que outros tipos de poder (o econômico e o ideológico, por exemplo) podem ocasionar resultados que interessam a toda a coletividade abrigada nos domínios de um Estado.

A sugestão mais promissora para resolver essa questão parece ser a que se encontra mais notoriamente (embora não apenas) no pensamento de Max Weber (1994 [1921]), segundo o qual o poder político se caracteriza pelo uso institucional e legítimo da força (meramente possível ou efetivamente empregada) para a obtenção da anuência de outros sujeitos na realização de uma finalidade, sendo o Estado a instituição que se caracteriza por pretender o monopólio desse uso no grupo social que se abriga sob ele. Assim, o que caracteriza o poder político não é tanto a finalidade, mas o fato de que se refere ao governo de uma **coletividade** e não de um indivíduo (nissos a política se distingue da ética, como já ensinava Aristóteles) e, principalmente, o **modo** pelo qual se dá a consecução de uma finalidade. Dito de outro modo, o que caracteriza o poder político é o emprego (possível ou atual) da força coercitiva de modo institucionalmente legítimo ou, pelo menos, legitimado pela posse do poder reconhecido pela coletividade<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> A metáfora do navio na *República* (488a – 488e) é um exemplo disso.

<sup>5</sup> Esse “pelo menos” é uma tentativa de responder ao problema do poder político não legítimo em um sentido mais restrito, como o que é exercido em uma tirania ou uma ditadura. Ele ainda é poder político porque se baseia, em último caso, na força física institucional do Estado, mesmo que o mandatário só seja reconhecido pelo temor que inspira e não porque seja aceito pela coletividade de um modo mais espontâneo. Por outro lado, o poder exercido pelo crime organizado em uma comunidade civil seria apenas análogo ao político, pois não se dá desde a instituição estatal, embora se baseie fundamentalmente na força física e estabeleça alguma ordem coletiva.

Desse modo podemos distinguir o poder político por contraste com outros modos de influenciar a ação. Enquanto o poder econômico influenciaria a conduta de agentes com base no interesse no acúmulo de bens que ele permitiria e o poder ideológico levaria as pessoas a agir com base na concordância destas com determinadas concepções fundamentais, o poder político se distinguiria pela possibilidade de influenciar a ação devido à possibilidade de uso legítimo (ou legitimado) e institucional da força física. É claro que esses três tipos de poder podem estar (e frequentemente estão) combinados nas relações entre indivíduos e grupos na esfera pública. No entanto, o objetivo é tentar esclarecer a distinção entre eles, de modo a refletir melhor sobre a relação entre poder político e religião ao final do texto. Continuemos, então, a tentar entender melhor a natureza do poder político<sup>6</sup>.

### 1.3 Limite e legitimidade do poder político

Thomas Hobbes (2003 [1600]) é um autor clássico no entendimento do poder político como uso da força para obtenção de finalidades de interesse coletivo. É também um autor fundamental na compreensão de que o Estado deve ter o monopólio do emprego dessa força para que a coletividade possa usufruir de bens elementares como a segurança e a paz. Mas Hobbes é também conhecido como o teórico do Estado absoluto, que não encontra limites no desempenho de suas funções. É provável que tenhamos aqui mais uma injustiça para com o pensamento de um autor consagrado, pois Hobbes entendia o Estado como resultado de um acordo entre indivíduos, que não deixavam de ser indivíduos autônomos porque se submetiam à autoridade de um Estado.

Em todo caso, foram outros autores modernos diferentes de Hobbes que se preocuparam não tanto com a exclusividade do poder de emprego da força pelo Estado, mas com a limitação desse emprego. O problema da relação entre poder político estatal e poder de outras instâncias da sociedade e mesmo de pessoas individuais foi se tornando cada vez mais tematizado na filosofia política moderna, particularmente a partir de John Locke (2006 [1690]). O que temos aqui é novamente a ideia de que poder político não é apenas um meio possuído por um sujeito sobre um objeto, mas uma relação entre sujeitos, não importando se eles são sujeitos coletivos (o Estado e outras organizações sociais, por exemplo) ou individuais em sua relação com a coletividade.

Assim, a noção de poder político nos remete a questões como os valores que legitimam o monopólio da força num Estado e seu emprego virtual ou atual; e o fator (consenso ou temor, basicamente) que constitui o poder do Estado e que permite falar em limitação desse monopólio. Como sabemos, o modo mais aceito de controlar e dar legitimidade ao governo do Estado nas sociedades ocidentais atuais é o regime democrático. Desse modo, ao falarmos de problemas da relação entre religião e vida pública, teremos de levar em conta as noções de influência de conduta pessoal, legitimidade e limitação do poder em vista da proposta democrática, prevalecente em nosso momento histórico.

O entendimento do que venha a ser democracia também não é simples, mas disto falarei na próxima parte deste trabalho, na qual tentarei relacionar religião e política com base nas ideias de um filósofo contemporâneo que as pensou no contexto das sociedades democráticas atuais.

## 2. Roger Trigg e os problemas contemporâneos da religião na vida pública

<sup>6</sup> Uma crítica possível a essa abordagem é que ela está excessivamente centrada na sociedade política, ou seja, no poder do Estado, para entender a noção de política. É verdade que a sociedade civil exerce e manifesta a atividade política também. Mas a abordagem aqui se justifica porque é na sociedade política que o poder político se mostra de modo mais claro. Além disso, a noção de sociedade civil e seu papel na sociedade política estará subentendida na proposta apresentada ao final.

Autor de várias obras relacionadas a assuntos como ética, antropologia filosófica e teoria do conhecimento, o filósofo britânico Roger Trigg recentemente propôs uma reflexão sobre o lugar da religião na vida pública no livro *Religion in Public Life – Must Faith Be Privitized?* (2007).

Segundo Trigg, há alguns anos, era muito forte a sensação de que o desenvolvimento da tecnociência iria substituir a fé religiosa e condená-la ao desaparecimento. Hoje, sente-se isso talvez em alguns países da Europa Ocidental, mas não com tanta força assim – para Trigg, a secularização das sociedades europeias é um fenômeno que tem sido muito mais assumido do que demonstrado. Ainda assim, essa parte do mundo é uma exceção em relação à influência e importância da religião na vida pública. Desde os tempos da crença no avanço inexorável da secularização que poria fim à crença religiosa, o principal contraponto proposto era entre o conhecimento científico, como fonte única e respeitável de conhecimento, e a fé religiosa, sem fundamento na experiência ou no raciocínio e capaz de conduzir os indivíduos e sociedades a situações e atitudes altamente indesejáveis.

No entanto, a ciência não é um bloco monolítico de consenso, há controvérsia entre os cientistas também. Aliás, sem desacordo, não haveria progresso científico. Diferentemente de tempos atrás, a filosofia da ciência da segunda metade do século XX em diante mostrou que a atividade científica não é assim tão absolutamente diferente de outras maneiras de formação de crença, inclusive a religiosa. Portanto, não é só na religião que há desacordo e na religião não há apenas desacordo. A divergência entre as denominações de uma mesma religião e mesmo entre diferentes religiões não é assim tão inconciliável e irreparável.

Se definirmos a esfera pública como a pertencente à ação do Estado, então as crenças religiosas estão mesmo fora desta nas sociedades democráticas atuais, sendo, portanto, privadas. Nesse sentido, porém, nem mesmo a ciência deveria ser considerada pública, pois ela não é apenas devida à ação estatal. No entanto, no sentido de serem intersubjetivamente avaliáveis de modo crítico, as teorias científicas são claramente públicas, pois se definem pela possibilidade de serem testáveis por qualquer pesquisador. Certamente, crenças religiosas não são testáveis publicamente no mesmo sentido que o são as teorias científicas. No entanto, o modo como são publicamente discutidas as teorias científicas não é o único modo de se avaliar uma crença com base em critérios públicos. Crenças religiosas são passíveis de avaliação racional, mesmo que nem sempre isso leve a uma solução simples das controvérsias. Aliás, se a possibilidade de solução simples de desacordos fosse o critério, preferências políticas seriam também um assunto estritamente privado.

Segundo o autor, a arrogância e a certeza pretensiosa, os verdadeiros inimigos da discussão racional, não são privilégio da religião apenas. Na verdade, esse está longe de ser o espírito predominante daqueles que defendem a crença religiosa como racionalmente justificável. Além disso, crenças religiosas se referem a questões centrais da existência: ao sentido da vida, a valores e normas, ao próprio fundamento da realidade. Seria estranho se crenças assim tão fundamentais não pudessem contribuir para o debate público dos mais diversos assuntos.

Assim, Trigg se coloca contra a ideia de que a religião deveria estar fora do debate público. Para ele, se considerarmos o debate público como o espaço de manifestação dos cidadãos acerca das finalidades e prioridades de ação do Estado, os adeptos de uma religião não têm por que ficar de fora dessa discussão e, mais que isso, têm muito a contribuir.

Segundo Trigg, uma primeira contribuição é que a religião aponta para uma autoridade acima do poder do Estado, podendo servir de importante contraponto contra o poder estabelecido, o que pressupõe, obviamente, que as autoridades religiosas não sejam também autoridades políticas, como numa teocracia. A luta contra ditaduras frequentemente encontra apoio em grupos religiosos, como foi o caso do leste europeu e do Brasil. Se, como vimos, um dos grandes desafios da filosofia política moderna é a

limitação do poder do Estado, a religião pode ter um papel positivo a desempenhar nessa tarefa.

Uma segunda contribuição, segundo Trigg, é que a religião dá fundamento para princípios básicos da democracia e dos direitos humanos. A rigor, está no cristianismo a raiz de ideias como igualdade, dignidade da pessoa humana, liberdade individual, igualdade e direito universal à justiça (“mesmo o diabo tem direito a um julgamento justo”) – tão centrais na proposta democrática. A noção de liberdade individual é fundamental nas religiões monoteístas, que a tomam como um dom de Deus e que é base para a famosa “Defesa do Livre Arbítrio”, principal resposta contra o problema do mal, o mais importante argumento acerca da inexistência de Deus. As noções de igualdade e de fraternidade também têm raízes cristãs, uma vez que derivam da ideia de que fomos todos criados pelo mesmo Deus, vindo também da noção de dignidade especial da pessoa humana. Trata-se de ideias que não se encontram em inúmeras culturas, que chegam a considerar o membro de outra sociedade como alguém que sequer merece ser considerado um ser humano.

Outra contribuição importante das religiões para a vida pública é que elas têm o fundamental papel de dar coesão aos membros de uma sociedade. Nesse sentido, Trigg aponta para o perigo de vácuo de valores que pode advir da perda do referencial cristão nas sociedades ocidentais e a incapacidade de substituí-lo por algo que cumpra o mesmo papel coesivo.

Por fim, a liberdade religiosa é um dos pilares da sociedade democrática. Não só historicamente, mas também conceitualmente, a luta por liberdade religiosa está intimamente vinculada ao princípio de liberdade individual. O fato de alguém possuir o direito de ter uma crença e se tornar adepto de uma igreja sem dever satisfação ao Estado por isso é uma novidade moderna, que foi de iniciativa de grupos religiosos minoritários. Trata-se de uma importante limitação da ação do Estado sobre o cidadão e base para todos os outros direitos civis que foram sendo conquistados nos últimos séculos.

Contudo, Trigg adverte para o fato de que a liberdade religiosa não deve ser irrestrita, mesmo numa sociedade democrática, pois há religiões que colocam em risco a vida pública por sua intolerância aos outros credos e suas fortes restrições aos direitos individuais. Assim, o filósofo britânico entende que nem toda religião é igual e que o uso da razão e o respeito à diferença são preços justos para a participação da religião na vida pública e no debate de assuntos comuns. Em outras palavras, para Trigg, não há sentido em tolerar religiões intolerantes e que atentem contra os direitos individuais comuns (mesmo que seja, por exemplo, o direito de mudar de religião).

O que essa tese mostra é uma aversão clara do autor à chamada posição multiculturalista. A proposta multiculturalista de proteger e respeitar a diversidade cultural acima de tudo implica para ele a rejeição da ideia de que indivíduos são autônomos em relação a essas culturas e que são pessoas dotadas de direitos que devem ser respeitados, mesmo que isso entre em choque com preceitos das culturas a que pertencem.

No multiculturalismo, postula-se uma autonomia das culturas que tende ao relativismo no sentido de se defenderem padrões de comportamento e de visão de mundo particulares, que não devem ser julgados de pontos de vista “pretensamente universais”, segundo os multiculturalistas (Trigg, 2007, p. 91). A defesa do multiculturalismo em bases relativistas acaba sendo incoerente com a própria participação no debate público. Este exige o uso de padrões de racionalidade e verdade comuns para poder acontecer e o multiculturalismo arrisca negar exatamente esses fundamentos.

Além disso, o multiculturalismo pode acabar desconsiderando as religiões em seu valor de face, pois pode significar que nenhuma delas tem realmente importância e por isso todas devem ter espaço igual. Ao invés de respeito, o que se tem é indiferença. Uma alternativa saudável para o multiculturalismo é a ideia de que, anterior à especificidade das culturas, há uma natureza humana que expressa sua identidade de diferentes maneiras no mundo. A cultura seria antes um modo pelo qual a identidade pessoal é

fundamentalmente expressa e não o resultado de um contrato indissolúvel acima dos indivíduos.

O multiculturalismo defende que há uma igualdade de culturas, mas o modo como a autonomia dessas culturas é encarado (isolando-as em seus próprios padrões) acaba solapando a possibilidade de diálogo e colaboração entre elas. Para Trigg, apenas se as outras culturas estiverem lidando com a mesma realidade que a minha é que terá algum sentido tentar aprender com elas. O problema é que, assim como podemos perceber o quanto uma cultura pode ser construtiva na resolução de problemas comuns, podemos criticá-la também por seus potenciais efeitos destrutivos. O multiculturalismo parece querer evitar a crítica intercultural a todo custo, particularmente porque isso levaria a admitir padrões de verdade e racionalidade gerais, que ele entende estarem pressupostos na própria afirmação da tese multiculturalista, embora de forma incoerente.

O relativismo que acompanha o multiculturalismo é por vezes invocado como resposta ao autoritarismo e violência que acompanharia a pretensão de verdade comum às religiões. Assim, é melhor privatizar as religiões para evitar as consequências ruins do dogmatismo doutrinário. No entanto, defende Trigg, interlocutores num debate (seja ele político ou religioso) geralmente têm seus pontos de vista iniciais, que podem vir a se modificar, se não forem extremados. É claro que há grupos e indivíduos com posições extremas nas religiões, mas os há também na política. A saída, nesses casos, não é a privatização da religião e da política, mas o controle da ação de grupos extremistas por meio do poder público. Não é por ser religioso que um grupo ou indivíduo perigoso para a ordem pública deve ser tolerado.

Em suma, para Trigg, é ilusório pensar que se pode ser neutro em relação à religião na esfera pública:

Ou a religião é de importância central para a vida pública ou não é. Aqueles que advogam a neutralidade estão, na verdade, dizendo que a religião é um assunto para a decisão individual, e não deve buscar ou obter nenhuma forma de reconhecimento público (Trigg, 2007, p. 232. Tradução própria).

A privatização da religião pode acabar servindo a propósitos que colocam o Estado como independente de qualquer autoridade superior, como autossuficiente, tornando-o perigosamente ultrapoderoso. Para o filósofo inglês, pode ser muito saudável e até imprescindível para uma democracia a ideia de que o poder político deve se curvar a valores que defendem a dignidade humana, a liberdade de ação e pensamento, que estão fundamentalmente baseadas numa fonte para além da natureza e da história.

Algumas crenças religiosas são irracionais, levam à intolerância e à crueldade. Outras, porém, defendem que o ser humano é fundamentalmente livre, que tem uma dignidade que deve ser respeitada por princípio e que é capaz de conhecer a verdade por meio de suas faculdades cognitivas. A questão da religião na vida pública não deve ser a de neutralidade do Estado em vista de qualquer visão de mundo, pois isso seria tirar dele a possibilidade de rejeitar formas intolerantes e violentas de crença e prática religiosas. O Estado deve fazer valer leis que respeitem a liberdade religiosa e a tolerância, bem como a liberdade individual.

Muitos dos princípios do Estado democrático de direito vieram de bases religiosas, especialmente cristãs e é por isso que a religião deve ter lugar na vida pública: porque tem uma contribuição a dar para o processo político. Para Trigg,

O debate público acerca da base adequada para a sociedade é necessário e vozes religiosas deveriam ser ouvidas nesse debate. A religião não tem sido apenas uma das influências mais formativas da sociedade humana; as religiões fazem afirmações que, se forem verdadeiras, seriam de importância universal. Vozes religiosas devem ser ouvidas na vida pública de todos os países (Trigg, 2007, p. 236).

### 3. Religião, democracia e crítica

Passo agora à tarefa de tentar relacionar religião e política (no Estado democrático) com base nas considerações precedentes. Uma primeira coisa a se notar é que, apesar de constantemente apontar para importantes distinções entre as crenças religiosas, o trabalho de Trigg acaba falando predominantemente em “religião” no singular, de maneira um tanto equívoca. E o que ele parece realmente ter em mente por religião é o cristianismo e o cristianismo na Europa, onde o próprio Trigg reconhece haver uma crise peculiar de presença deste na vida pública. No contexto brasileiro, essa referência ao cristianismo predominantemente faz até mais sentido do que no britânico, pois entre nós há muito menos presença e influência de religiões não cristãs na cultura e sociedade do que no Reino Unido e muito mais predominância do cristianismo. Por essa razão, vou também me referir principalmente ao cristianismo, embora muitas das afirmações possam servir para outras religiões também.

Historicamente, o cristianismo foi responsável por uma mudança radical na relação entre Estado e esfera pública. No mundo antigo, religião era uma matéria de Estado, que a tinha como importante apoio para obter a colaboração dos cidadãos para suas iniciativas, ou seja, como base para o exercício de poder político. O cristianismo propôs separar o poder temporal do poder espiritual (“dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, Mt 22,21) e com isso permitiu uma alternativa ao poder político no exercício da influência sobre a conduta das pessoas. Com isso, permitiu-se o fortalecimento de um modo de controle da autoridade do Estado, que se mostrou fundamental para o surgimento da democracia constitucional. Penso estar aqui um papel central da religião na esfera pública, corretamente apontado por Trigg: uma barreira ao totalitarismo.

Por outro lado, Trigg parece dar pouca ênfase ao fato de que a religião tem instituições que historicamente buscaram se apoderar do aparelho do Estado para fazer valer seus valores, sendo este frequentemente descrito como o “braço secular” do poder espiritual. A significativa cumplicidade entre cristianismo e poder político na história europeia foi certamente um dos fatores de críticas à religião cristã na modernidade e tida por muitos cristãos como uma traição da própria proposta cristã original. O livro de Trigg enfatiza a contribuição individual de religiosos no debate público, mas isso está longe de ser o problema. O que temos muito comumente é a pressão de grupos e instituições religiosas nem sempre abertas para o diálogo mutuamente enriquecedor e muito interessadas em colocar o Estado a favor de benefícios para suas instituições eclesiásticas.

Assim, o problema da religião na esfera pública não parece ser tanto o da participação de indivíduos religiosos na discussão de temas de interesse comum. Isso tem acontecido normalmente e não há razão para desqualificar a participação desse tipo de interlocutor numa democracia. Um problema maior parece estar na participação das religiões como grupo organizado, pois seu peso pode acabar sendo desproporcional à influência que dele decorra. É claro que isso também faz parte da disputa de poder no âmbito do Estado, inclusive numa democracia consolidada, mas deve ser tratado como um caso de atuação de grupos de pressão sobre o aparato estatal.

É por isso que a noção de laicidade é tão importante. Embora não seja razoável pensar que isso signifique uma neutralidade absoluta, que Trigg mostra bem ser ilusória, é fundamental que não haja confusão entre poder político e poder religioso, para o bem de ambos e de todos. Uma laicidade que consista no Estado tratar de forma igual quanto a direitos e deveres qualquer cidadão é algo fundamental num Estado democrático moderno, pois a igualdade presumida de todo cidadão implica também em não privilegiar ou desprestigar nenhum indivíduo ou grupo com base em suas crenças religiosas. E não se consegue essa igualdade se o Estado for dominado por uma teocracia, que naturalmente tenderá a privilegiar a religião de onde vêm seus dirigentes.

Por outro lado, parece correto distinguir – como o faz Martin Ronheimer (2009) – entre laicidade e “integralismo laicista”. A laicidade significaria o Estado não impor nenhum projeto cultural, mas reconhecer as bases culturais da sociedade que o mantém, ao mesmo tempo em que garante o direito individual e coletivo de pensar diferente, desde que isso não ponha em risco a ordem pública. Assim, por exemplo, não cabe ao Estado decidir o

que as pessoas devem ou não vestir, mas respeitar as diferentes expressões culturais dos cidadãos e proteger quem adota esta ou aquela preferência, desde que não violente a integridade física dos outros. Ou seja, a laicidade não deve ser confundida com um projeto ideológico de imposição do secularismo (a visão de mundo naturalista, que não tem espaço para seres sobrenaturais), mas entendida como respeito aos direitos fundamentais de todos (inclusive dos naturalistas) e o reconhecimento do poder cultural como algo que não se confunde com o poder político.

Nesse sentido, a laicidade do Estado teria dois sentidos básicos, portanto, que podemos classificar como “negativo” e “positivo”. No sentido positivo, a laicidade é uma garantia da pluralidade de ideias e formas de vida, cabendo ao Estado possibilitar a liberdade de expressão e impedir a ação violenta entre grupos de ideologias diferentes. No sentido negativo, a laicidade é uma abstenção do Estado quanto ao desenvolvimento de um projeto cultural exclusivo, cabendo-lhe, numa sociedade democrática, realizar aquilo que resultar da atuação e pressão de diferentes grupos ideológicos (diferentes instâncias de poder cultural), desde que sejam mantidos os parâmetros do sentido positivo de laicidade apresentados acima.

Desse modo, como pensar, então, a relação entre cristianismo e esfera pública? Penso que se deve pensar como a relação entre dois tipos de poder: um relativo ao governo do Estado, com vistas à regulação da vida coletiva, como garantia da segurança e da paz – o que cabe propriamente ao poder político; e outro relativo à influência da conduta por valores e visões fundamentais de mundo – afeito ao poder cultural ou ideológico. Cabe à religião ser uma das forças de exercício do poder ideológico, de proposta e crítica de objetivos e condutas dos indivíduos e grupos. Ao Estado não cabe o papel de proposito cultural, mas de viabilizador do que a sociedade democraticamente entende serem os melhores valores e finalidades. À religião não cabe o governo do Estado ou o uso deste para suas atividades particulares de forma exclusiva, em detrimento do direito de outros grupos. Com isso, tem-se a possibilidade do exercício do direito democrático da liberdade de escolha de cada um, garantida pelo Estado, e a possibilidade de crítica e controle social do Estado por um poder que não se reduz a este, um antídoto permanente contra o totalitarismo.

Por outro lado, embora um grupo religioso possa ter um papel importante na vida política de uma coletividade, a análise aqui proposta entende que esse é um papel bem distinto do que cabe aos partidos. Um partido também tem uma ideologia determinada e um propósito de formação de seus participantes – ou pelo menos deveria. No entanto, diferentemente dos partidos, os grupos religiosos não visam à conquista ou manutenção do poder do Estado. É claro que, em muitas ocasiões, essa distinção não acontece, mas entendo que isso traz prejuízo tanto para a política quanto para a religião. A identificação de uma religião com uma prática política é algo perigoso para ambas.

Assim, no modelo proposto acima, não deveria caber que o Estado fosse controlado por grupos religiosos particulares, ao modo de uma teocracia, que restringisse os direitos daqueles que não pertencessem àquelas religiões. No entanto, a laicidade do Estado não significa que este não possa apoiar atividades religiosas ou a manutenção do patrimônio de uma igreja particular, por exemplo, na medida em que isso tenha importância social e cultural. Por outro lado, o apoio do Estado à iniciativa de grupos religiosos arrisca diminuir a autonomia destes e a perda do poder de criticar práticas e propostas das diferentes esferas de poder do Estado. Políticos que se dizem cristãos, por exemplo, deveriam estar na vanguarda da corrente de que o poder deve ser serviço ao bem comum e não um bem a ser conquistado para o usufruto de objetivos particulares. Frequentemente, porém, o que se vê é o recurso de grupos religiosos a benesses do Estado e a pouca ênfase – para dizer o mínimo – em práticas éticamente corretas de seus representantes nas instituições políticas<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Segundo um portal de notícias evangélico, mais da metade da bancada evangélica no Congresso Nacional enfrenta processos na justiça, envolvendo crimes como corrupção, improbidade e peculato (<http://noticias.gospelmais.com.br/bancada-evangelica-processos-justica-32704.htmls.gospelmais>, acessado em

Não deveria parecer estranho que a religião, e particularmente o cristianismo, tivesse uma relação tão complexa com o poder político. Afinal, trata-se de realidades que possuem muitas dimensões. Não é estranho que a religião tenha elementos potencialmente favoráveis e outros nem tanto para contribuir com a esfera pública, pois é preciso lembrar que ela não é apenas uma relação com um bem absoluto transcendente, é uma resposta a este de caráter humano, com todas as virtudes e imperfeições de que são capazes os homens.

#### 4. Considerações Finais

Enfrentamos até aqui um assunto que envolve noções complexas e, mesmo com a ajuda de grandes filósofos, corremos o perigo da vagueza e da sensação de não se chegar a lugar nenhum do ponto de vista conceitual. Às vezes o que se consegue em filosofia é apenas tornar mais profundas ou intelectualmente mais sofisticadas as nossas dúvidas, mas proponho que busquemos ir um pouco além desse mínimo e tentar pensar melhor sobre esse assunto.

A tese principal que este texto pretendeu defender é que religião e política interagem de modo multifacetado, mas que são esferas diferentes da vida humana. Essa tese vale especialmente para as sociedades democráticas modernas (o foco das reflexões feitas aqui), nas quais o poder político é exercido no âmbito do Estado e a religião é uma atividade de livre adesão por parte de indivíduos que também fazem parte da comunidade política. Nesse sentido, a relação entre política e religião deve ser entendida como uma relação entre diferentes tipos de poder: um baseado em último caso na força física institucionalizada e o outro, em ideias fundamentais acerca da realidade e dos valores.

Em suma, este texto toma, por um lado, a democracia (como modo de escolher dirigentes e definir rumos para a ação do Estado), e o cristianismo, por outro lado, como pontos de partida para pensar a relação da política com a religião. Como consequência, são negadas as teses de privatização da religião (ela é afirmada como tendo um papel a desempenhar na democracia) e de teocracia (o domínio e direcionamento do aparato estatal por um grupo religioso de forma a excluir os demais). Por fim, há uma distinção entre laicismo (no sentido forte de um Estado com um projeto cultural de limitação da religião à esfera privada) e laicidade (a tese de que o Estado não deve beneficiar ou prejudicar alguém por conta de sua afiliação religiosa). O texto rejeita o laicismo e defende a laicidade como mais coerente com os pontos de partida adotados.

Assim, a tese da separação entre religião e política defendida aqui não significa uma ausência de interação. Ao contrário, a ideia é que indivíduos e grupos religiosos podem (e até mesmo devem, dependendo de seus pressupostos doutrinários) participar do debate público. No entanto, em uma democracia não há lugar para uma teocracia e o envolvimento institucional de uma igreja no Estado tem normalmente efeitos ruins para as comunidades religiosas. Elas acabam se desvirtuando de suas doutrinas e sofrendo as consequências do desgaste comum ao exercício do poder político. Além disso, em uma sociedade na qual nem todos fazem parte de uma mesma comunidade religiosa, o princípio – entendido acima como laicidade no sentido positivo – de que o Estado não deve dar tratamento diferente a cidadãos ou grupos pelo fato de pertencerem a determinada religião é o mais coerente com o Estado democrático.

Nesse sentido, a melhor forma de pensar o papel da religião na política nos limites da democracia atual parece mesmo ser o de participação crítica no debate acerca dos fins e dos meios para ações do Estado que tenham consequências coletivas. Por “crítica”, entendo aqui uma atividade que tem dois momentos: colocar em questão e refletir mais profundamente. Assim às comunidades religiosas (mas não só a elas, claro) cabem tanto o questionamento quanto o aprofundamento de pressupostos fundamentais que guiam as

13 de agosto de 2013.). Não conheço levantamentos semelhantes acerca de políticos católicos, mas, infelizmente, não há razão para pensar que são muito diferentes.

ações coletivas institucionais que afetam a vida da coletividade. Uma vez que a religião – talvez não todas, mas certamente esse é o caso do cristianismo – trata de teses fundamentais, sua contribuição deve ter lugar nesse debate. A rigor, dada a fragmentação e o individualismo das sociedades modernas, as comunidades religiosas talvez tenham um papel especial na manutenção e enriquecimento do espaço público. São poucos os outros grupos sociais que se ocupam desse tipo de reflexão sobre valores e fins da existência. Essa reflexão crítica é importantíssima para dar sentido e qualidade à atividade política.

## Referências

- ALSTON, William. *Perceiving God*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2008 [1957].
- FEURBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Campinas: Papirus, 1988 [1841].
- FREUD, Sigmund. 'O futuro de uma ilusão' in: *Freud*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1927]. (Col. Os Pensadores).
- HICK, John. *An Interpretation of Religion – Human Responses to the Transcendent*. New York: Palgrave, 1989.
- HOBES, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin Classics, 2003 [1600].
- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience – A Study in Human Nature*. New York: Longmans, 1902.
- KIERKEGAARD, Søren. Temor e tremor, in: *Kierkegaard*. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1843].
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Penguin Companhia, 2010 [1513].
- MARX, Karl. 'Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel' in: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989 [1844].
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1895].
- OTTO, Rudolf. *Das Heilige*. München: C. H. Beck, 1997 [1917].
- PLANTINGA, Alvin. *Where the Conflict Really Lies – Science, Religion and Naturalism*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2011.
- PLATÃO. *A República*. (Trad. Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Calouste Goulbenkian, 1985.
- RHONHEIMER, Martin. *Cristianismo y laicidad – Historia y actualidad de una relación compleja*. Madrid: RIALP, 2009.
- TRIGG, Roger. *Religion in Public Life – Must Faith Be Privatized?* Oxford: Oxford University Press, 2007.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: EdUnB, 1994 [1921].
- WELTE, Bernhard. *Filosofía de la Religión*. Barcelona: Herder, 1981 [1978].

---

Doutor em Filosofia (Kings College, Universidade de Londres, 2003)  
Professor do Departamento de Filosofia (UnB)  
Professor do PPG Filosofia (UnB)  
E-mail: [agnaldo@unb.br](mailto:agnaldo@unb.br)