



Universidade de Brasília

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAMILA DE FARIA COSTA DE AZEVEDO

**A RELIGIÃO PODE AMEAÇAR A DEMOCRACIA? -
UMA INVESTIGAÇÃO CONCEITUAL**

Brasília /DF

2024

CAMILA DE FARIA COSTA DE AZEVEDO

**A RELIGIÃO PODE AMEAÇAR A DEMOCRACIA? -
UMA INVESTIGAÇÃO CONCEITUAL**

Orientador: Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

Brasília/DF
2024

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal (UnB)
Orientador

Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros
Examinador Externo

Prof. Dr. Luís Felipe Lopes (UnB)
Examinador Interno

Brasília, 30 de outubro de 2024

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Professor Agnaldo Portugal, que me encorajou, desde a iniciação científica, a reunir duas áreas de meu interesse, a filosofia política e a filosofia da religião. Sou muito grata a toda a paciência e o apoio dados durante todo o curso da evolução do mestrado até alcançarmos o resultado final com êxito. Agradeço muito por toda a compreensão, confiança e disponibilidade. Também não posso deixar de mencionar todos os incentivos para realizar atividades acadêmicas, como apresentações em congressos e participação em eventos sediados internacionalmente.

Agradeço ao Programa de Pós Graduação em Filosofia por ter me permitido explorar essa área da filosofia durante esses dois anos, em que também fiz uso do espaço a nós disponibilizado e da biblioteca, que me auxiliou fortemente com a bibliografia. Agradeço à Banca de Defesa, composta pelos Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros e Prof. Dr. Luís Felipe Lopes por aceitarem participar dessa banca, pela compreensão e pelos comentários que edificaram meu entendimento em relação ao assunto.

À Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES) agradeço pelo financiamento dessa dissertação durante uma grande parte do mestrado. Certamente essa bonificação contribuiu positivamente e significativamente para todo o meu trabalho, incentivando os estudos com tranquilidade e dedicação total.

Também faço menção ao projeto LATAM Bridges do Professor Luis R. G. Oliveira, financiado pela John Templeton Foundation, em que pude entrar em contato com estudantes latino-americanos de filosofia e discutir assuntos de Epistemologia da Religião. Foram duas experiências incríveis de estudo que puderam me integrar nessa área da Filosofia da Religião, com professores estadunidenses ministrando palestras e seminários. A experiência de também visitar novos países foi muito enriquecedora culturalmente e a isso sou inteiramente grata.

Agradeço à minha família, minha mãe, meu pai, meu irmão e minha irmã pelos incentivos e agradeço à Victoria, por estar presente nas etapas mais importantes desse mestrado.

RESUMO

Uma democracia moderna, assim como todas as outras criações humanas, está sujeita à corrupção, ou seja, pode ser impactada negativamente por múltiplos fatores de forma a perder sua essência. Se considerarmos como pilares fundamentais da democracia a liberdade, a igualdade e a laicidade, uma corrupção basear-se-ia na deterioração desses três princípios. Muitas podem ser as ameaças a um sistema democrático, no presente estudo, analisaremos como a religião pode pôr em risco a integridade de uma democracia liberal-pluralista e de seus valores fundamentais, a partir de uma revisão dos conceitos de religião e de democracia. O conceito de religião será alvo do primeiro capítulo, nele, consideraremos as contribuições de John Hick, Paul Tillich e William Alston. O segundo capítulo versará sobre o conceito de democracia e de seus valores fundamentais com base em John Rawls, autor que é essencial para a discussão acerca de democracia e religião. Por último, relacionaremos ambos os conceitos de forma a concluir que a religião tem grande importância na vida humana, no entanto, pode ser perigosa ao governo democrático, a depender de seu emprego na vida pública, sendo, portanto, a laicidade a relação ideal para evitar potenciais ameaças. A possibilidade do uso de argumentos religiosos terá também seu enfoque, fundamentada em Robert Audi e Nicholas Wolterstorff.

Palavras-chave: democracia, religião, laicidade, política

ABSTRACT

A modern democracy, like all other human creations, is subject to corruption, that is, it can be negatively impacted by multiple factors in order to lose its essence. If we consider freedom, equality and secularism as fundamental pillars of democracy, corruption would be based on the deterioration of these three principles. There can be many threats to a democratic system, in this study, we will analyze how religion can jeopardize the integrity of a liberal-pluralist democracy and its fundamental values from a review of the concepts of religion and democracy. The concept of religion will be the subject of the first chapter, in which we will consider the contributions of John Hick, Paul Tillich and William Alston. The second chapter will deal with the concept of democracy and its fundamental values based on John Rawls, an author who is essential for the discussion about democracy and religion. Finally, we will relate both concepts to conclude that religion has great importance in human life, however, it can be dangerous to democratic government, depending on its use in public life, and therefore secularism is the ideal relationship to avoid potential threats. The possibility of using religious arguments will also have its focus, based on Robert Audi and Nicholas Wolterstorff.

Keywords: democracy, religion, secularism, politics

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. SOBRE O CONCEITO DE RELIGIÃO	15
1.1. Religião em John Hick	15
1.1.1. Sobre os critérios para se avaliar uma religião	18
1.1.2. Sobre os mistérios e os mitos	19
1.1.3. Considerações Finais	20
1.2. Religião em Paul Tillich.....	21
1.2.1. Da Filosofia da Religião	22
1.2.2. Da religião e da cultura.....	23
1.2.3. Dos elementos essenciais da religião.....	25
1.2.4. Das categorias da religião.....	27
1.2.5. Da Teologia e da Teologia da Cultura.....	28
1.2.6. Considerações Finais sobre Tillich.....	29
1.3. Religião em William Alston.....	30
1.4. Considerações Finais	36
2. SOBRE O CONCEITO DE DEMOCRACIA	38
2.1. O conceito de democracia.....	38
2.2. Democracia em John Rawls	42
2.2.1. Ideias Gerais	42
2.2.2. Esclarecimento de termos específicos	47
2.2.3. Consenso sobreposto	54
2.2.4. Considerações Finais	56
2.3. Por que a democracia é a melhor forma de governo?.....	57
2.4. Valores fundamentais de uma democracia	61
a. Liberdade	61
b. Igualdade	65
c. Justiça	66
3. A RELIGIÃO AMEAÇA A DEMOCRACIA?	68

3.1. Recapitulando conceitos	68
3.2. Laicidade: uma forma da religião se relacionar com a política.....	71
3.3. A importância da religião	76
3.4. Como a religião pode ser usada na justificação do debate público?	82
3.5. O universalismo da democracia e a religião profética.....	88
CONCLUSÃO	95
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	100

INTRODUÇÃO

O objetivo dessa dissertação é, a partir da definição de conceitos principais, verificar a existência de uma relação de ameaça entre democracia e religião num contexto teórico. Sabe-se, pois, que, numa democracia, é fortemente estimado o valor da liberdade em todos os aspectos da vida, entre eles, o aspecto religioso. Dessa forma, é livre a manifestação de crença entre todos os cidadãos num regime democrático, assegurada por um Estado laico e neutro que deve promover um ambiente favorável ao desenvolvimento e à prática dessas crenças. Consideraremos, neste presente estudo, o conceito de democracia alinhado à teoria liberal-pluralista, portanto, também é muito cara à democracia a possibilidade de expressão da diversidade, incluindo a diversidade religiosa, tanto na esfera pública, como na vida privada. Em ambos os espaços, questiona-se qual o limite do uso da religião nas discussões e debates acerca de política, sempre com a exigência de promoção e manutenção de qualidade democrática.

O Estado também deve garantir esse espaço de manifestação da diversidade, de modo que a participação e a representação política não sejam negativamente afetadas. Assim, grupos religiosos poderiam ocupar esses espaços de influência, entretanto, há um obstáculo à representação e à participação justas referente às majorias. Por exemplo, uma religião muito numerosa pode dominar o cenário político e ditar seus rumos unilateralmente, oprimindo as minorias, religiosas ou não. Como é possível então inserir esses grupos religiosos na política, já que privá-los de acesso à esfera pública é antidemocrático?

John Hick em *Uma interpretação da Religião* apresenta uma proposta de como lidar com a diversidade religiosa, chamada hipótese pluralista. Num ambiente de grande variedade de crenças, é imprescindível que as tradições religiosas, em especial, as cinco religiões mundiais¹, entendam-se como diferentes formas de experimentar, interpretar e viver uma relação com o Transcendente. Desse modo, é também reconhecer as outras tradições religiosas como respostas válidas para alcançar o processo de salvação, que é o foco de uma religião pós-axial, como será exposto posteriormente.

Nossa proposta é, pois, entender conceitualmente de que forma a atividade religiosa impacta a atividade política democrática e laica, tratando da definição dos termos relativos à

¹ John Hick busca criar um conceito abrangente com base nas cinco grandes religiões mundiais, Cristianismo, Judaísmo, Islamismo, Budismo e Hinduísmo. Hick não entra no mérito de outras religiões, pois seria necessário conhecer suas dinâmicas e lógica interna para avaliar o processo soteriológico.

religião e à política, com foco no conceito de laicidade e a compatibilização desta com a liberdade de crença e de participação democrática. Partiremos de um ideal aristotélico de moderação, em que o excesso e a escassez são viciosos e o meio-termo, virtuoso, isto é, pretende-se um grau de moderação religiosa na esfera pública de forma a manter a estabilidade e o *status quo* de uma democracia laica. O referente estudo, portanto, pretende analisar os possíveis riscos que a religião pode oferecer a um governo democrático laico e pluralista, tendo em vista os valores fundamentais de democracia, de liberdade, igualdade, dignidade e laicidade, e os limites da crença e da prática religiosa, de modo a não constranger a neutralidade do Estado e liberdade de crença dos indivíduos. Existe também um interesse em entender a ocorrência da relação oposta, isto é, se a democracia pode apresentar alguma ameaça para a religião.

No primeiro capítulo, vamos tratar do conceito de religião. A bibliografia pensada gira em torno de John Hick (2018) em *Uma Interpretação da Religião*, Paul Tillich (1973) em *Filosofia da Religião* e William Alston (1967) em seu verbete para a *Encyclopedia of Philosophy*. Trata-se de abordagens complementares, o que é recomendável para compreender melhor um fenômeno tão complexo. Resumidamente, para Hick, a religião é uma resposta humana ao transcendente, que gira em torno do conceito de salvação e libertação, que se define como a passagem da centralidade do eu para a centralidade do Real. Cabe também dizer que sua conclusão veio de um estudo analítico das cinco grandes religiões mundiais e tenta abarcar, pois, todas as variações possíveis, sendo uma descrição muito inclusiva.

A religião, em Tillich, é o direcionamento para o Incondicional, uma realidade irrestrita que comporta simultaneamente o fundamento e o abismo de tudo que existe. A religião ainda se mostra como uma atitude presente em todas as funções do espírito. Tillich ressalta a relação entre cultura, que é o direcionamento às formas condicionadas e sua unidade, com a religião. Também é de grande importância a sua classificação dos elementos religiosos, divididos em elementos da esfera teórica e da esfera prática.

Um dos elementos principais é a fé, que é a atitude de direcionamento para o Incondicional nas funções prática e teórica, dirigindo-se de forma imediata ao Incondicional, através de símbolos condicionados que expressam o significado incondicionado e transcendendo a imediatez das formas condicionadas. Em oposição à fé, encontra-se a incredulidade, que se detém na imediatez das formas condicionadas e se caracteriza por ser uma atitude autônoma da cultura que é intencionalmente incrédula. Para a fé, é significativo o papel do símbolo para representar de forma condicionada o Incondicional. Temos Deus como símbolo

mais alto para captação do incondicionado, que compreende a síntese de toda síntese do Incondicional, a unidade entre prático e teórico.

Alston tem a mesma preocupação dos dois autores, Hick e Tillich, em abarcar a complexidade do fenômeno religioso, pois, devido à variedade de credos, há também uma grande variedade de como esses credos se comportam. Para tal, o filósofo estadunidense propõe uma classificação em três tipos de religião, ou melhor, tendências religiosas, permitindo assim que encaixemos com mais precisão algumas religiões no seu conceito. São descritas as religiões sacramentais, voltadas para rituais com objetos sagrados, as religiões proféticas que são direcionadas para a palavra revelada por Deus e conseqüentemente escrituras e livros sagrados; e as religiões místicas, em que o objetivo final é uma comunhão com o divino a partir da experiência mística, sem um mediador como nos outros tipos de religião.

Essa distinção entre tipos de religião nos permitirá desenvolver uma relação mais cuidadosa da religião com a democracia a partir da preocupação ética de cada uma dessas tendências. Nosso objetivo, no terceiro capítulo, é tentar perceber se algum tipo de religião é mais característico do processo democrático e se pode trazer benefícios ou impactar negativamente a política.

O segundo capítulo será dedicado ao conceito de democracia. A democracia a ser considerada é a liberal pluralista, fruto de uma necessidade de empoderar o povo e, ao mesmo tempo, ser exequível, desse modo, a democracia liberal é representativa, sendo os representantes eleitos pelo povo por métodos considerados democráticos, geralmente eletivos. Na primeira seção do capítulo em questão, destacaremos o conceito de democracia a partir de uma descrição empírica desse sistema político pelo cientista político Robert Dahl. O autor faz uma distinção entre democracia ideal e democracia real. A primeira exige os seguintes aspectos: participação efetiva, igualdade de voto, oportunidades iguais de aprender sobre as políticas alternativas, a oportunidade de decidir as questões de planejamento e a inclusão de todos os adultos (DAHL, 2001, p. 49). E a democracia real exige eleições livres, justas e frequentes, funcionários eleitos, a possibilidade de existência de fontes de informação diversas, autonomia para associações e cidadania inclusiva. Em *A Poliarquia* (DAHL, 1997) afirma ser impossível alcançar uma democracia, que é um sistema político que permite a competição e a participação de todos os indivíduos, o mais próximo disso seria então a poliarquia, termo derivado do grego para significar governo de muitos.

Em seguida, a democracia liberal será vista sob a ótica de John Rawls em *O Liberalismo Político*. A democracia, como regime político, é guiada por dois princípios de justiça que garantem a liberdade, igualdade e equidade dos cidadãos. Estes são vistos como indivíduos razoáveis, dotados de duas capacidades morais, a capacidade de ter uma concepção de bem e a capacidade de ter senso de justiça, que desejam propor termos equitativos de cooperação, visando à preservação do bem comum da sociedade democrática. Além disso, a sociedade é marcada pelo pluralismo. Rawls, preocupado em conciliar o pluralismo com um sistema político justo e igualitário, cria o conceito de consenso sobreposto, que é um tipo especial de consenso, resultante de alguns processos de discussão e reconhecimento de que, mesmo diante da diversidade, é possível que todos apoiem a democracia e seus valores fundamentais.

Após a discussão sobre Rawls, apresentaremos as qualidades que fazem a democracia ser o melhor regime político existente. Entre os fatores citados, há a garantia dos direitos fundamentais, principalmente a liberdade de religião, liberdade de expressão; autorregulação do Estado, de forma que não há espaço para arbitrariedades estatais; proteção de minorias; e a possibilidade do debate público, que pode gerar alguns benefícios, principalmente se composto por uma diversidade de cidadãos. Por último, são descritos os conceitos dos valores fundamentais de uma democracia, pela perspectiva também de Rawls: a liberdade, a igualdade, a justiça e o pluralismo.

A discussão sobre liberdade gira em torno da definição rawlsiana de liberdade, incluindo a liberdade de agir conforme a lei e a liberdade de não ser constrangido pelo Estado. Além disso, consideraremos a dimensão de liberdade de consciência, que significa a possibilidade de fazer uma escolha de doutrina abrangente, também fazendo menção às definições de liberdade positiva, de liberdade negativa de Isaiah Berlin e o conceito metafísico libertário, de que uma escolha é livre ao cumprir três exigências: o sujeito é autoconsciente e pode refletir sobre decisões, está num ambiente que permita materializar o seu desejo e que esteja diante de opções. Podemos ver que a democracia oferece essas três condições, ao passo que permite a liberdade de expressão, de ação e nos apresenta opções de escolhas em diversas áreas. A igualdade também será descrita nos termos de Rawls, em que todos os cidadãos, na sociedade democrática, são iguais, inclusive em relação à liberdade, e envolve a equidade, de compensar as desvantagens sociais e econômicas. A justiça de Rawls é a justiça como equidade, descrita em dois princípios que guiam a sociedade democrática. E o pluralismo se refere à diversidade de perspectivas dentro de uma sociedade, sendo visto por Rawls como inevitável.

Por fim, no terceiro capítulo, será feita, de fato, a relação entre democracia e religião a fim de investigar a presença de possíveis ameaças da religião sobre a democracia. Primeiramente, após uma recapitulação dos conceitos, entraremos no conceito de laicidade, que já demonstra como deve ser a relação entre democracia e religião, seguido de exemplos de laicidade a partir de uma tipologia original sobre a autonomia de uma democracia em assunto de religião. Audi é retomado na sua defesa de três princípios para garantir a laicidade, o princípio libertário, princípio igualitário e o princípio da neutralidade, orientando de que modo o Estado pode e deve tratar a religião no espaço público.

Não se pode ignorar o valor da religião no espaço público e privado, destacamos posteriormente quatro funções da religião: social, ética, psicológica e cultural. O debate de Roger Trigg também será inserido, em que o autor destaca o papel positivo da religião que pode contribuir para a discussão no espaço público, não podendo, portanto, ser reduzida à esfera privada. Na realidade, o desacordo e a possibilidade de conciliação de opiniões a partir de uma discussão racional é muito proveitosa para a democracia, além do papel formativo da religião. Sua inclusão, portanto, no debate público, seria compatível com a laicidade estatal. A perspectiva de Raphael Domingo também será levada em consideração. Para ele, a religião é uma expressão da dignidade humana, que é o mais alto valor da vida, um bem básico que não pode ser negado a nenhum indivíduo na sociedade. A religião não seria considerada uma concepção de bem comum, e sim um bem especial que só é possível num Estado em que a lei garante a liberdade religiosa.

Apesar do valor da religião, isso não significa que ela possa ser livremente manifestada no espaço público, principalmente político. Além de restrições referentes à ética, devem ser feitas também em relação a como fazer uso de argumentos religiosos no debate público. Nesse sentido, a discussão acerca do uso de razões religiosas gira em torno de dois pontos de vista, o ponto de vista padrão e a crítica liberal. O ponto de vista padrão corresponde à Doutrina da Restrição Religiosa (DRR) apresentada por Chris Eberle e Terrence Cuneo (2015), nela, as leis impositivas devem ser justificadas apenas por argumentos racionais plausíveis, enquanto argumentos religiosos não podem ser o fundamento único desse tipo de lei. Em oposição à DRR, a crítica liberal trata argumentos religiosos e seculares como equivalentes em relação ao valor, ambos servem como justificativas para leis coercitivas, não existindo diferenças relevantes morais, sociológicas, epistemológicas, podendo então ser usados argumentos religiosos no processo de deliberação e na tomada de decisão (EBERLE; CUNEO, 2015, p. 14). Apesar disso, há também convergências, pois a crítica liberal e a visão padrão estão

preocupadas com elementos fundamentais da democracia liberal (EBERLE; CUNEO, 2015, p. 15).

Retomando a pergunta central desta dissertação, se a religião ameaça a democracia, é preciso definir no que consistiria essa ameaça. Vamos descrever essa ameaça da religião em termos de possibilidade de causar um dano ou uma alteração negativa na democracia. Um exemplo seria um país democrático de muita diversidade religiosa que possui uma religião predominante entre seus cidadãos. Além disso, essa religião majoritária é bem engajada em questões sociais, especialmente na política, estando, pois, presente em grande quantidade na representação do legislativo. Nessa situação, existe uma possibilidade de que esse grupo religioso ameace a liberdade religiosa de outros grupos, ou propondo leis particularistas, ou reduzindo o espaço político das minorias. Teríamos, nesse caso, um contexto religioso que potencialmente ameaça o funcionamento regular da democracia, em que todos os cidadãos deveriam ser considerados livres e iguais, bem como suas vozes e opiniões. Entretanto, o relatado implicaria numa política em que as minorias não teriam espaço para manifestar livremente suas opiniões, pois o espaço público e político já estaria dominado pela religião majoritária.

Nesse terceiro capítulo, portanto, investigaremos de que forma a religião pode se comportar e ameaçar a manutenção da democracia, com base na divisão de três tendências religiosas de William Alston, observando se alguma tendência religiosa apresenta maior ameaça ou se até contribui para o regime político em questão.

1. SOBRE O CONCEITO DE RELIGIÃO

1.1. Religião em John Hick

É difícil conceituar religião hoje em meio à grande diversidade religiosa no mundo. O filósofo britânico John Hick está preocupado justamente com o problema do pluralismo religioso e quer conciliá-lo com uma definição de religião que leva em consideração o fenômeno religioso e não a essência da religião. Isto é, Hick toma suas conclusões a partir da observação de experiências religiosas das cinco grandes religiões mundiais, Budismo, Cristianismo, Hinduísmo, Islamismo e Judaísmo.

Hick também parte do conceito wittgensteiniano de semelhança de família para falar de religiões. Numa família, parentes frequentemente apresentam características em comum, entretanto, é possível que parentes não possuam semelhanças muito claras ou visíveis. Por exemplo, numa família caracterizada por olhos verdes, um integrante que não possui olhos verdes compartilha do mesmo comportamento explosivo do resto de sua família, esse indivíduo não deixa de ser membro da família por não possuir olhos verdes. Da mesma forma, em relação a religiões, estão agrupadas no mesmo conceito as crenças que falam sobre um ser supremo e as crenças que não possuem um ser supremo, mas que acreditam numa natureza que permeia o mundo. Enquanto o cristianismo cultua um ser onipotente, onipresente, onibenevolente, o fato de uma religião, como o Budismo, não compartilhar dessa característica de presença de um deus pessoal, não faz impede que ele não seja considerado uma religião.

Assim como numa família, em que os membros apresentam características físicas e psicológicas semelhantes, sem obedecer rigidamente a um padrão, um grupo de religiões pode ser a ela análogo. Existe, pois, uma ampla variedade de credos, cada um em sua particularidade, mas todos exibem uma “rede de similaridades” (HICK, 2018, p. 47), que, no caso das grandes tradições, envolve, por exemplo, a ideia de transformação, de que falaremos adiante.

No intuito de tentar abarcar todo o fenômeno religioso, Hick opta pela nomenclatura Realidade ou Real para falar de entidades transcendentais, tanto pessoais como impessoais, sendo o Real o fundamento de nossos valores, da nossa existência e da nossa natureza (HICK, 2018, p. 358). Outro ponto importante é reconhecer que existe uma grande diferença entre o Real em si e o Real experimentado, de diversas formas, pelo ser-humano. Já a religião é definida como uma resposta humana ao transcendente, justamente a realidade inefável e salvífica,

manifestada de diversas formas, como um ser pessoal, ou um impessoal metafísico. Nesse sentido, a religião estaria virtualmente presente em todos os grupos humanos, em qualquer corte temporal, mas isso não diz respeito a uma religião formal, institucionalizada como encontramos atualmente, e sim a aspectos diretamente a ela associados, exemplificados por rituais, suposições escatológicas e narrativas míticas (HICK, 2018, pp. 61-63).

Em seguida, Hick propõe dividir a religião em dois grupos, com base no conceito de era axial proposto por Karl Jaspers. A era axial é marcada pelo período entre 800 e 200 AEC, o momento em que emergem, quase simultaneamente, pensadores e personalidades importantes para a história da humanidade, como Sócrates, Platão e Aristóteles na Grécia, Zoroastro na Pérsia. Nesse intervalo temporal, o indivíduo se entende agora como um ser consciente e percebe todos os males da existência, e é nisso que surge o caráter soteriológico da religião pós-axial, descrito adiante.

A religião pré-axial se refere a religiões primitivas, que datam de um período histórico anterior à escrita, mas que não têm a existência reduzida a essa época, podendo coexistir temporalmente com uma religião pós-axial. O que define uma religião pré-axial é sua preocupação com a ordem cósmica e social. É um tipo de religião que busca manter a estabilidade e a coesão social, mediante rituais e certos comportamentos, caracterizados por uma regularidade devido ao receio que se tinha pela mudança. O pós-vida era até pensado, mas, de forma alguma, era visto como uma experiência deleitosa como é o paraíso cristão; contrariamente, era percebido como sombrio, portanto, um estado não almejável, senão para autoridades políticas que atuavam como mediadoras das divindades (HICK, 2018, pp. 62-69). Até mesmo o pós-morte era uma manutenção da ordem na vida, ou seja, uma pessoa de vida triste e pobre continuaria assim após sua morte, com a diferença de que não ocuparia mais um corpo físico e sim uma forma espiritual incorpórea.

Elementos da natureza eram forças que deveriam ser cultuadas como deuses para que uma mudança repentina não acontecesse. Se o sol nascia todo dia, era comum cultuar o sol para que continuasse nascendo; e caso algum dia, não aparecesse, seria motivo de grande comoção e desespero. A vida era baseada numa regularidade cíclica, uma valorização da imutabilidade, e por isso, não havia ideia de transformação radical. Essa era, pois, abominada por quebrar a ordem regular do cosmos. Eram religiões muito sociais, visadas para manter um vínculo entre os integrantes. Não se pensava em esperança, salvação nem libertação; orações, cultos e sacrifícios eram direcionados unicamente à preservação da vida, por pior que fosse ela.

Em oposição às pré-axiais, temos o grupo de religiões axiais – as religiões mundiais – que preza a salvação e a libertação. Surgidas imprecisamente entre os anos 800 e 200 AEC, derivam da emergência da autoconsciência humana e do seu reconhecimento dentro da realidade, atreladas a uma percepção negativa de mundo, visto como repleto de dor, sofrimento e infelicidade, mas que admitia a expectativa de uma transformação voltada à possibilidade de conhecer o bem, a alegria e o prazer. E a justificativa deste anseio era baseada na existência de uma realidade última e transcendente (HICK, 2018, pp. 57; 70-75; 330). Esse tipo de religião é então totalmente voltado para a transformação, contrário à religião pré-axial.

Chamamos, então, de otimismo cósmico esta expectativa de uma posterior vida infinitamente mais agradável, que certamente funciona como uma força motriz, ao passo que estimula a ação humana em direção a este fim e é responsável, pois, por atribuir sentido à existência. Não se pode negar que seja uma ótima válvula de escape contra pensamentos perniciosos e deprimentes, mas não é suficiente para ignorar completamente a penosidade do processo de salvação, que envolve também noções sombrias como a de punição, castigo e inferno (HICK, 2018, pp. 93-94; 101; 104-105).

O processo de transformação visa, então, à salvação e à libertação e é possibilitado via cumprimento de certas regras e princípios pré-estabelecidos por uma religião. São diversas as vias para atingir tal objetivo e Hick, a partir de um estudo empírico sobre as cinco tradições religiosas, expõe-nas exaustivamente, de modo que é certo admitir a existência de um ponto de convergência: a passagem da centralidade do eu para a centralidade da Realidade. Melhor dizendo, apesar das divergências e perspectivas conflitantes, todas as fés pós-axiais descritas – Budismo, Cristianismo, Hinduísmo, Islamismo e Judaísmo – reúnem caminhos distintos que possuem a mesma finalidade, a abdicação do autocentramento em prol do Real (HICK, 2018, pp. 75-88).

É necessário evidenciar que, para abster-se da egoidade, faz-se imprescindível alcançá-la antes como requisito, pois é inconcebível livrar-se daquilo que não existe. Nesta senda, há uma objeção de teólogas feministas apresentada e refutada por Hick (2018, pp. 39; 89-92). Conforme essas estudiosas, mulheres em geral, por serem estruturalmente oprimidas, encontrariam maior dificuldade na busca da individualidade, por conseguinte, na busca da transcendência. E, de fato, é uma enunciação generalizada por atribuir arbitrariamente a mesma situação a todas as mulheres, porém exclusiva, ao passo que não considera a presença de outros

grupos sociais, também condicionados negativamente pela estrutura, e seus respectivos impedimentos no caminho para a autoafirmação do ego.

Ainda relativo à criação de condições adequadas à transformação, vemos uma ampla preocupação das grandes tradições religiosas com a proteção dos desfavorecidos, mediante esmolas, caridade e promoção da saúde física; ações estas visando a possibilidade de libertação individual (HICK, 2018, pp. 325-326). Porém, no século XX, o termo “libertação” passa por uma mudança semântica, referindo-se agora ao âmbito social em vez do individual, seu objetivo é emancipar grupos socialmente oprimidos, visando ao alívio do sofrimento, mediante melhoras nas condições de vida e a resolução de problemas sociais, como fome, pobreza e doença. Esse progresso teria como uma consequência tornar o ambiente social mais propício à transformação salvífica e, por essa razão, as tradições religiosas seriam a favor de mudança estruturais, úteis para garantir uma situação mais favorável à emancipação interior (HICK, 2018, pp. 325-326).

1.1.1. Sobre os critérios para se avaliar uma religião

Tendo em vista este panorama geral sobre religiões pós-axiais, é possível julgar e hierarquizar crenças tanto em sua totalidade quanto em seus aspectos e componentes internos por dois critérios, o soteriológico e o ético, baseados respectivamente no modo em que as religiões promovem a transformação salvífica e nos princípios que orientam a conduta comportamental que visa à salvação (HICK, 2018, pp. 57; 321-322; 337). Contudo, para que se avalie coerentemente uma tradição salvífica em específico ou uma de suas correntes, é necessário que as críticas estejam em consonância com os critérios internos da religião em questão (HICK, 2018, pp. 57; 321-322).

O critério soteriológico diz respeito ao modo que a salvação pode ser alcançada, assim, indivíduos que conhecem a lógica interna de uma tradição religiosa podem classificar as ações que visam à salvação em boas ou más, úteis ou inúteis. Por exemplo, uma religião X que obriga os seguidores a se vestirem com roupas verdes nos dias de chuva. Um integrante dessa tradição, tendo um conhecimento razoável sobre mudanças climáticas, pode questionar essa atividade como desnecessária para que se alcance a salvação. Os elementos que podem ser dessa forma julgados são, por exemplo, crenças, regras sociais, rituais, escrituras e estilos de vida.

Enfim, a partir desses critérios internos de transformação salvífica, cria-se um padrão de comportamento moral desejável em cada tradição, que define parcialmente o critério ético.

Coincidentemente muitas religiões apresentam aspectos semelhantes uma vez que obedecem a Regra de Ouro, segundo Hick. Esta, pois, privilegia valores como a bondade, caridade, misericórdia, respeito, compaixão, generosidade, perdão, justiça e um agir de uma forma na qual a reciprocidade é possível, em que é bom beneficiar e mau prejudicar. Desta forma, as tradições descritas na obra prezam por essas virtudes de formas diversas e com prioridades diferentes, conclusão feita por Hick a partir de estudos empíricos acerca das fés num esforço de reconstrução racional (HICK, 2018, pp. 337; 341; 343-345; 358).

E por meio desses princípios éticos, é possível também julgar moralmente ações e fenômenos particulares provenientes das religiões e referentes à Realidade, mas de forma extremamente cuidadosa e limitada, devido à sua transcendência que está “além da categorização humana” (HICK, 2018, p. 358). Por exemplo, em religiões não teístas, as realidades, por serem impessoais, não podem ser classificadas em boas ou más, somente seus efeitos. Já em religiões teístas, é possível categorizar moralmente as divindades e suas respectivas ações com restrições (HICK, 2018, pp. 343-345; 358-359).

1.1.2. Sobre os mistérios e os mitos

Pensando ainda no processo de libertação, pontuamos que, assim como existem condutas e comportamentos obrigatórios se a finalidade for a salvação, há também questões prescindíveis, por exemplo reflexões acerca da eternidade e infinitude do universo, a existência de vida após a morte e outra gama de perguntas que não permitem respostas. Tal consequência decorre do fato de que estas questões pretendem versar sobre uma realidade além do entendimento humano, portanto inexpressível em linguagem literal, porém passível de ser expressa na forma de mito, com o intuito, não único, de atenuar a ansiedade e o medo do desconhecido (HICK, 2018, pp. 364-365; 370).

Os mitos, pois, são divididos em dois, mas nos interessa apenas falar daqueles que respondem mistérios – questões irrespondíveis – sendo que o mito é definido por Hick como uma afirmação que tende a evocar uma atitude disposicional apropriada, efeito do qual deriva sua verdade (HICK, 2018, p. 366-367; 371). Sua aplicação é justificada na impossibilidade de retratar a Realidade de forma literal, dado o seu caráter incognoscível, e sua utilidade é prática (HICK, 2018, p.367).

E como são diversas as tradições religiosas, é evidente que serão igualmente variadas as respostas a todos estes mistérios. Entre as religiões citadas, a multiplicidade de perspectivas tende a gerar conflitos, o que Hick denomina o “problema das alegações de verdades conflitantes” (HICK, 2018, p. 379). A adoção do termo como um todo se dá pela razão de que as respostas são uma espécie de verdade para o grupo em particular e podem entrar em desacordo. Dividem-se, portanto, em três modalidades, a primeira delas faz referência a fatos históricos afirmados por cada religião, caracterizados pela possibilidade de comprovação histórico-científica, mediante observação ou percepção sensorial (HICK, 2018, pp. 379-380).

Enquanto a segunda modalidade de verdade é a de fatos trans-históricos, isto é, trata sobre questões que, embora sejam passíveis de se obter uma resposta, não são respondidas e, mesmo se fossem, seu conhecimento não seria imprescindível para alcançar a salvação, além disso, não podem ser comprovadas empiricamente; já a terceira versa sobre os mistérios últimos da existência humana (HICK, 2018, p. 392). Assim com a primeira espécie de verdade, a segunda também é suscetível à formação de conflitos. A fim de evitá-los, Hick sugere o reconhecimento de que a própria ignorância em relação a questões desse feitio não prejudica o processo salvífico e a tolerância mútua com o dissidente (HICK, 2018, pp. 361- 362; 380-387).

1.1.3. Considerações Finais

Principalmente no contexto de pluralismo religioso, a tolerância com o distinto se mostra imprescindível, reconhecer, pois que muitas das religiões possuem aspectos em comum, falando das cinco religiões mundiais, todas têm essa ideia de salvação, porque a existência é penosa e pode conhecer uma oportunidade de vida infinitamente melhor. Todas as tradições religiosas que obedecem então ao critério ético devem ser consideradas válidas salvificamente, dessa forma, não se pode admitir a verdade de uma única religião e a falsidade das outras. Como a hipótese pluralista de Hick nos diz, o Real desperta diferentes interpretações e concepções a depender da variedade humana e entender isso é fundamental para a convivência plural.

Finalmente, quero ressaltar mais um ponto que será de alvo de nossas considerações no terceiro capítulo, a noção de santidade, em sentido amplo, não considerando apenas santos católicos. Essa ideia de santidade está presente em credos variados e faz referência a personalidades cuja transformação é mais avançada, consequência que não decorre de elementos sobrenaturais, sim de algo que eu concebo, talvez equivocadamente, como

predisposição, não necessariamente natural, para o processo de afastamento da eguidade (HICK, 2018, pp. 324-329). A condição de santidade é muito evidente nesses indivíduos e pode ser descrita em termos de ascetismo, pureza, força da alma, caridade, paz interior, serenidade e alegria radiante (HICK, 2018, p. 324).

O conceito de religião como resposta humana ao transcendente nos será extremamente caro para entender a pergunta central deste estudo. Assim, pode-se pensar na democracia, nos termos de Hick, como também uma resposta humana só que ao caos e à desigualdade, direcionada à distribuição de poderes na política. Outro aspecto que a leitura nos contribuiu foi o de encarar a religião como uma forma de salvar-se ou libertar-se de uma existência penosa. A questão da santidade também será explorada no terceiro capítulo como uma situação que pode ameaçar a democracia, uma vez que algumas pessoas possam ser indevidamente santificadas e isso pode gerar desproporcionalidades na distribuição de poder. Em seguida, o conceito de Paul Tillich será exposto e, por último, a classificação em tipos de religião de William Alston.

1.2. Religião em Paul Tillich

A obra *Filosofía de La Religión* (1973) do filósofo alemão Paul Tillich se estabelece, à primeira vista, como uma difícil introdução à área da Filosofia da Religião. Seu mérito está na apresentação exaustiva dos aspectos, requisitos e tarefas da filosofia da religião e na conceituação incomum de termos referentes à disciplina. Ainda encontramos a exposição do método metalógico², por ele idealizado e considerado mais adequado para o estudo da filosofia da Religião, a partir da crítica de outros métodos vistos, por Tillich, como inadequados.

O livro é dividido em uma introdução que versa, de fato, sobre a filosofia da religião e mais quatro partes que desenvolvem temas distintos que estão plenamente associados à área de estudo homônima ao título do livro. O ponto de partida de Tillich é a diferença entre religião e revelação, usado como base para desenvolver um extenso debate metodológico em torno da filosofia da religião; abordagem esta muito distinta da obra anterior, *Uma Interpretação da*

² Devido ao modo que procede o método metalógico, também é chamado de método crítico-intuitivo.

Religião de John Hick, que inicia definindo a religião, a partir de exemplos concretos, com o conceito de semelhança de família, ou seja, um grupo que compartilha vários aspectos por pertencerem a mesma família, mas conservam sua particularidade (HICK, 2018, p. 47).

1.2.1. Da Filosofia da Religião

A religião, definida como orientação do espírito em direção ao Incondicional, assim como outras áreas, por exemplo o Direito, é uma ciência cultural ou normativa que procede de três elementos, uma filosofia, uma história cultural e uma história sistemática ou teoria normativa. Consequentemente, dentro da religião, encontram-se uma filosofia da religião, uma história cultural da religião e uma teoria normativa da religião, isto é, uma teologia. A relação entre a primeira e a terceira disciplinas é mediada pela segunda, responsável por elucidar as principais tendências da religião na história (TILLICH, 1973, p.17).

Tendo isso em vista, podemos definir a filosofia da religião, em termos gerais, como a “teoria da função religiosa e de suas categorias” (TILLICH, 1973, p. 16), é normativa e propõe uma síntese geradora, fazendo uso de material de outras áreas das ciências empíricas, por exemplo, psicologia e sociologia. A filosofia é ainda a teoria dos elementos do significado, sendo que este é composto por forma, substância e conteúdo (TILLICH, 1973, p. 16).

Em relação ao método da filosofia da religião, a conclusão de Tillich (1973) repousa na superioridade do método metalógico, por ele criado a partir de uma síntese entre os métodos fenomenológico, pragmático e crítico-dialético. Entretanto, antes desenvolve uma discussão acerca de metodologias inadequadas, compreendendo o método empírico, teológico e especulativo. Em suma, as falhas desses métodos residem na impossibilidade de se alcançar a essência da religião partindo de experiências particulares ou partindo da captação do objeto da religião, o Incondicional, que é impossível de ser apreendido sem a ação religiosa. A metodologia de Hick (2018, pp. 75-88), entretanto, vai de encontro à crítica de Tillich ao considerar o fenômeno religioso, empírico concreto e contingente como fundamental em seu estudo a fim de encontrar aspectos comuns às cinco grandes tradições religiosas.

Sobre os métodos fenomenológico, pragmático e crítico-dialético, cabe uma maior exposição dos aspectos que foram considerados e os descartados na construção do método metalógico. Começando com o crítico-dialético, este envolve a dupla tarefa de abstrair os princípios formativos do significado e organizá-los numa estrutura, estabelecendo assim uma

relação necessária. Sua falha está na oposição que cria entre religião e revelação e, portanto, não capta conceitos essenciais à religião como graça, revelação e demoníaco. Além disso, a preocupação deste método está na forma e não dá atenção à substância. Já o método fenomenológico envolve a intuição imediata da essência independentemente da realidade empírica, mas falha no que diz respeito à existência concreta (TILLICH, 1973, p. 21-25). E, por último, o pragmatismo, caracterizado pela sua dinamicidade de conceitos, ou seja, constructos subjetivos que facilitam a compreensão de algo específico, é rejeitado justamente pela validade temporária que os outorga, embora seu elemento dinâmico seja conservado.

O método metalógico, como a própria terminologia indica, dirige-se para além da lógica, isto é, das formas puras típicas do método crítico-dialético, e busca captar nelas a substância. Ademais mantém a dupla demanda de abstrair criticamente funções e categorias do significado e organizá-las de modo dialético. Então, em vez de intuir as essências individuais, como a fenomenologia, volta-se para a dinâmica do significado, suas tensões e polaridades; e ainda tem como objetivo apreender, de modo crítico intuitivo, os princípios do significado que orientam a intuição particular da essência (TILLICH, 1973, pp. 34-40). Desta forma, é possível cumprir a principal tarefa da filosofia da religião, isto é, encontrar a essência da religião.

Outro ponto vantajoso, que é apresentado por Tillich (1973) fora de sua introdução, é que o método metalógico não faz distinção entre natureza e verdade da religião, isto é, a verdade da religião não procede de algo exterior, e sim de si mesma, na medida que é definida como direcionamento para o Incondicional, fundamentadora de todas as funções do espírito. A certeza do Incondicional, além de ser verdadeira, é o pressuposto de toda afirmação que diz respeito ao real, portanto, a partir deste método, não é necessária prova alguma de verdade da religião, pois esta já está contida em sua própria natureza de função fundamentadora (TILLICH, 1973, pp. 56-57).

1.2.2. Da religião e da cultura

Vista a partir do método metalógico, a religião é definida como direcionamento para o Incondicional, que é equivalente ao Real em Hick (2018), uma realidade irrestrita que é fundamento e abismo de todas as funções do espírito. Entretanto, a fim de captá-lo, pode-se fazê-lo somente mediante formas condicionadas, chamadas símbolos, que expressam o Incondicional de forma imediata. Ressaltando que as ações religiosas não estão dirigidas para

os símbolos e sim para o Incondicional. Essa noção paradoxal de que o Incondicional é exprimível apenas em formas condicionadas já nos é familiar devido à leitura de Hick (2018, pp. 364-365; 370) que, em sua obra, ressalta a impossibilidade de retratar o Real de forma literal e aponta a necessidade do mito. A religião, por ser o direcionamento para o Incondicional, que é fundamento e abismo de todos os particulares, não pode ser vista apenas como uma função, e sim como “uma atitude presente em todas as funções” (TILLICH, 1973, pp. 17), é a preocupação última, cujo conteúdo é chamado de Deus. Já a cultura é o direcionamento para as formas condicionadas e sua unidade (TILLICH, 1973, pp. 61-63).

Antes de seguirmos para a relação entre religião e cultura, segundo Tillich, é necessário apresentar os conceitos de substância, forma e conteúdo como um pré-requisito para o entendimento. É sabido então que, para o método metalógico, uma ação realiza o significado ou o sentido, e que este é composto por três elementos: forma, substância e conteúdo. O conteúdo se refere a manifestações concretas da religião e, para interpretá-las, é necessário um elemento mediador que garante inteligibilidade lógica, a forma. Desta maneira, é possível apreender a substância, ou seja, o elemento que dá significatividade a partir da expressão concreta e contingente do fenômeno, que é o conteúdo, mediante a forma (TILLICH, 1973, pp. 61-63; 167).

Além disso, devemos nos atentar também ao fato de que a consciência realizadora do significado envolve três elementos, são eles a consciência de uma estrutura de significados em que todos os particulares estão presentes e sem ela não fariam sentido; a consciência da significatividade última e, através dessa, a consciência de um significado incondicional presente no particular; e a exigência de que cada sentido particular realize o sentido incondicional ou absoluto. Esta estrutura de significados tem sentido assim como cada significado particular também o tem devido ao sentido incondicional que sempre está presente (TILLICH, 1973, pp. 61-63).

As ações espirituais citadas, por conseguinte, se dão em dois planos, o teórico e o prático, em que, para se concretizar na prática, é necessário estar presente no entendimento como ideia que dá sentido à ação. Ambos os planos são inseparáveis, pois não pode existir ação espiritual sem significado, e uma ideia não tem eficácia no mundo se não for concretizada como ação. Ademais, a realização do significado ocorre de modo imediato, porém a ação prática rompe com essa imediatez da existência, sendo uma realização real do significado, enquanto a

ação teórica é a realização ideal do significado, diretamente associada ao aspecto da forma (TILLICH, 1973, pp. 48-49).

Sabendo então que a religião se volta para o Incondicional e a cultura, para as formas condicionadas, podemos entre elas estabelecer uma relação em que a cultura é substancialmente religiosa e que a religião é formalmente cultural, mesmo que não intencionalmente. Isso se dá pelo fato de que a religião, para se dirigir ao Incondicional, precisa fazer uso da unidade das formas condicionadas, e a cultura é substancialmente religiosa, pois, ao dirigir-se para a unidade da forma, subordina-se à exigência incondicionada da unidade do significado (TILLICH, 1973, pp. 45-48).

O espírito não só se orienta para o Incondicional na religião, uma vez que, em outras funções do espírito, como a arte, política e ética, há também um direcionamento para o Incondicionado, porém de forma não intencional, e sim substancial, a partir das formas condicionadas e de sua unidade. No âmbito do conhecimento, ao buscar, por exemplo, a essência de algum conceito político, têm-se uma atitude religiosa, enquanto buscar seu significado particular é uma atitude cultural; isso se deve diretamente aos conceitos de religião e cultura, respectivamente o direcionamento para o Incondicional e o direcionamento para as formas condicionadas e sua unidade (TILLICH, 1973, pp. 52-54).

A unidade ideal entre religião e cultura é denominada teonomia, ponto de partida para o estudo da Filosofia da Religião; essa condição representa a “realização das formas culturais com a substancialidade do incondicional” (TILLICH, 1973, pp. 62). Entretanto, existe a possibilidade de que a cultura se dissocie da religião, numa situação em que o espírito não presta atenção ao elemento incondicional e se relaciona apenas com formas condicionadas, a ela damos o nome de autonomia que corresponde a uma cultura secular, e, por não abarcar a substância do Incondicional, é vazia e não tem poder vital, segundo Tillich. Em oposição a esta, há uma situação de heteronomia, caracterizada pela desmedida religiosa em detrimento da unidade e da desmedida cultural, e agora se submete ao Incondicional e não se atenta à forma autônoma (TILLICH, 1973, pp. 61-64).

1.2.3. Dos elementos essenciais da religião

Os elementos essenciais da religião são apresentados por Tillich a partir de suas dualidades, são eles a fé, Deus, sagrado e divino. A fé é inicialmente apresentada como o

direcionamento para o Incondicional nas funções prática e teórica, dirigindo-se de forma imediata ao Incondicional, através de símbolos condicionados que expressam o significado incondicionado, além disso transcende a imediatez das formas condicionadas. Em oposição à fé, encontra-se a incredulidade, que se detém na imediatez das formas condicionadas e se caracteriza por ser uma atitude autônoma da cultura que é intencionalmente incrédula. Já a fé heterônoma também se detém na forma condicionada, mesmo que seja fé, pois não a interpreta como portadora do Incondicional (TILLICH, 1973, pp. 64-67).

Para a fé, é significativo papel do símbolo para representar de forma condicionada o Incondicional. Temos Deus como símbolo mais alto para captação do incondicionado, que compreende a síntese de toda síntese do Incondicional, a unidade entre prático e teórico. Em contraposição, se a síntese é vista de modo imediato, isto é, na unidade das formas condicionadas, não mais se trata de Deus, e sim do mundo. Apenas à luz da teonomia, compreende-se o caráter dialético do conceito de Deus, que é fundamento e abismo, ainda transcende o mundo, nunca estando junto a ele (TILLICH, 1973, pp. 58; 67-70).

Retomando à ação que realiza o significado, ela é sagrada da medida que é portadora do significado incondicional e é secular quando não o porta. Entretanto, o que é sagrado ou Santo não o é por si mesmo, senão pela negação de sua realidade imediata e o recebimento de um poder simbólico (TILLICH, 1973, p. 70). A realidade Santa é naturalmente extática, e transcende a forma imediata. Pode ainda ser interpretada de três modos, que correspondem à teonomia, à heteronomia e à autonomia, por conseguinte, apenas a perspectiva teonômica deve ser aceita por entender o caráter paradoxal do santo e sua transcendência.

Essa última pode ser de forma positiva ou negativa, isto é, direcionamento para o qual a realização tende ou para o abismo respectivamente. A primeira opção dá origem a tentativas de religião de alcançar a perfeição, mediante a união de coisas sagradas, enquanto da segunda provém o tabu, símbolo da incondicionalidade negativa do Santo (TILLICH, 1973, pp. 70-73).

O Santo ainda levanta uma questão de polaridade entre seus aspectos divino e demoníaco, sendo este caracterizado por uma resistência ao significado incondicional e não um defeito da forma ideal como dizem as interpretações sobrenaturalistas e idealistas^[2]. O demoníaco, na realidade, possui características semelhantes ao divino, a diferença é que se opõe à forma incondicional e só é possível em formas particulares, visto que a forma universal é “aquilo que deve ser de maneira absoluta” (TILLICH, 1973, pp. 75). O símbolo para o princípio do demoníaco é o Anti-Deus.

1.2.4. Das categorias da religião

São quatro as categorias especiais da religião analisadas por Tillich na segunda parte de sua obra, sendo duas da esfera teórica e duas da esfera prática, respectivamente revelação, mito, culto e comunidade cùltica. Além de descrevê-las em individual, faz situando-as nas tendências da religião que apresentarei de modo breve para retornar à enumeração e exposição das categorias.

Existem duas principais tendências, que derivam da polaridade entre o divino e demoníaco, nas quais a história da religião oscila, são elas a sacramental e a teocrática. A tendência sacramental consiste numa atitude indiferenciada, reconhece algumas realidades como portadoras do santo e possuintes de qualidade sacramental, fazendo uso, portanto, de formas concretas dadas. Já a tendência teocrática submete as formas condicionadas ao Incondicional, garantindo assim a soberania de Deus e a obediência ao divino; nesta situação, dirige-se ao Incondicional em direção à forma pura, isto é, como portadora da significação incondicionada, opondo-se assim às formas sacramentais (TILLICH, 1973, p. 77-81). O misticismo, uma dissolução do sacramental, não pode ser entendido como uma atitude independente, e sim um êxtase radical que conserva alguns elementos da atitude sacramental, como o uso de seus símbolos, entretanto, deseja captar a significação em si, indo além das formas.

Inicialmente, a revelação “é a forma em que o objeto religioso é dado teoricamente à fé religiosa” (TILLICH, 1973, p. 97), enquanto o mito é a expressão do conteúdo da revelação mediante símbolos, em que há uma mistura de elementos estéticos e lógicos, ou seja, além de ser inteligível e coerente, obedece a uma estrutura estética desejável. Em virtude disso, realidades míticas têm um grande valor simbólico para retratar o Santo, e assim podemos novamente fazer referência a Hick (2018) e à necessidade do mito no que tange a expressão da Realidade, que está além do entendimento humano (TILLICH, 1973, pp. 95-98).

A revelação ainda é a irrupção do Incondicional em formas condicionadas que fornece conteúdo, valores e normas para o entendimento da realidade, isto é, uma apreensão do significado incondicionado que atravessa a forma do significado, jamais podendo ser concebida, portanto, como comunicação de informação objetiva. Ademais está associada à graça na esfera prática, que é a presença do Incondicional em formas condicionadas captadas através de ações. É lógico dizer que a incredulidade autônoma não reconhece a revelação, apenas a criação de formas enquanto a atitude sacramental não diferencia essas duas, e ainda

atribui qualidade sacramental a tudo que é extático. Já o misticismo busca uma revelação absoluta além das formas particulares (TILLICH, 1973, p. 95).

Em relação às categorias de ordem prática, o culto, conceito geral, envolve a soma das atividades em que se realiza o Incondicional na esfera prática (TILLICH, 1973, p. 95). Tem como ato fundamental a união com o Santo num gesto de dedicação e sacrifício, que é uma ação extática. Tal atitude tem como pré-requisito um estado de pureza, obtido a partir de um ritual de purificação que consiste na “renúncia de todas as qualidades que obstruem o êxtase” (TILLICH, 1973, p. 95). Na atitude sacramental indiferenciada, o ato cútico e secular possuem qualidades sacramentais. Numa teocracia, em vez do sacrifício, a obediência é valorizada.

E por último, a comunidade cútica é a portadora do culto, sem a comunidade, a religião não teria sustentação, pois a atitude individual da religião é irreligiosa. O papel desta categoria varia de acordo com a tendência à qual estamos nos referenciado. Por exemplo, numa situação sacramental indiferenciada, comunidades sociais como a família e a nação não se diferenciam da comunidade cútica, pois também são portadoras do culto. Já na cultura autônoma, a comunidade cútica é substituída pela comunidade autônoma da lei e associação secular (TILLICH, 1973, p. 110-114).

1.2.5. Da Teologia e da Teologia da Cultura

A teologia é ciência da teoria normativa da religião, corresponde à área que aceita o caráter revelado da religião, retomando à discussão inicial de Tillich em que a revelação é divina, única, absoluta e autossuficiente, enquanto a religião é uma criação humana, relativa e contingente. Por ser uma ciência cultural normativa, a tomada de posição do indivíduo é essencial como ato criativo. A teologia parte, então, de um ponto de vista concreto e cria um sistema religioso normativo com base nas categorias da filosofia da religião. Então, da mesma forma que a filosofia da religião é imprescindível à teologia, o contrário também ocorre, na medida que esses conceitos ou categorias precisam de base concreta. A tarefa da teologia, portanto, é encontrar uma forma de expressão sistemática, normativa para o ponto de vista religioso concreto (TILLICH, 1973, pp. 153-158).

Assim como a religião, a ciência da cultura também pode ser dividida em três áreas, filosofia da cultura, filosofia da história dos valores culturais e a ciência normativa da cultura, sendo esta última uma apresentação concreta, normativa e sistemática que tem como base as categorias

criadas pela filosofia da cultura. Essa ciência da cultura produz um sistema ético normativo a partir de uma comunidade ética concreta que, em muitos casos, é a Igreja; logo quando o sistema da cultura, que envolve vários âmbitos da vida social, advém da Igreja, têm-se uma teologia da cultura, isto é, um sistema normativo da cultura. E, na medida que a Igreja reconhece a existência de uma comunidade externa, não poderia mais impor suas normas éticas e culturais (TILLICH, 1973, pp. 163-164).

Retornando à teologia da cultura em si, sua tarefa é acompanhar o processo em todas as esferas de criação cultural tomando a substância como ponto de partida e fazendo uso de um método teológico. A teologia da cultura tem uma tripla missão que corresponde às três ciências culturais sistemáticas: produzir uma análise geral, religiosa, da cultura; fazer uma tipologia religiosa e filosófica da histórica cultural; e produzir, desde o seu ponto de partida religioso, uma sistematização religiosa concreta da cultura (TILLICH, 1973, pp. 166-168). Da mesma forma que se pode construir esse sistema normativo e concreto da cultura, também é possível fazê-lo em várias outras funções do espírito, como na arte e na política.

1.2.6. Considerações Finais sobre Tillich

Nessa seção, foram esclarecidos conceitos cruciais para o entendimento da religião sob a ótica da definição de Tillich, isto é, a partir da noção de Incondicional. São classificados como elementos e categorias da religião que serão de grande estima e ajuda para conhecer as outras perspectivas de conceituar religião. Ademais, a obra ainda nos traz alguns elementos passíveis de reflexão sob o ponto de vista da política, que infelizmente não foi conceituada pelo teólogo alemão mesmo que tenha abarcado noções como a de Estado, Direito e justiça. Podemos encarar a política como um aspecto da cultura, que é o direcionamento para as formas condicionadas e substantivamente religiosa. Dessa forma, a política seguiria esse padrão de ser fundamentada pelo absoluto que é o Incondicional e isso pode gerar grandes problemas de interpretação.

A política, em termos tillichianos, poderia ser concebida, então, como uma função do espírito conseqüentemente “subordinada” à religião em seu sentido abstrato, uma vez que esta é definida como o direcionamento para o Incondicional, o fundamento e o abismo de todas as demais funções do espírito. Sendo a política uma esfera fundamentada pela religião, em sentido abstrato, não está pressuposta ou inclusa a superioridade de uma teocracia, pois a religião

referenciada não é a do senso comum, e sim o direcionamento para o Incondicional que está presente na política, não intencionalmente, mas substancialmente como fundamento.

Essa ideia também não justifica a imposição de um projeto cultural por parte da Igreja, uma vez que esta deve reconhecer a autonomia da comunidade externa, secular e a sua prerrogativa de criar seu próprio sistema cultural, incluindo a política. Esta imposição da Igreja já se configura como um problema em países hegemonicamente cristãos, agrava-se ainda em contextos de pluralismo religioso, uma grande preocupação de Hick (2018). Nesse caso, é mais desejável que se estabeleça uma cultura autônoma que rejeite o status universal de normas e valores religiosos particulares, produzindo o seu próprio sistema secular de ética e cultura, respeitando, ao máximo, a diversidade e a contingência das crenças.

Além disso, a abordagem de Tillich parece ser estar voltada para religiões teístas, ou seja, não aborda as religiões impessoais de Hick e, portanto, não é tão abrangente quanto parecia. É importante, então, ter essas noções de religião em conjunto para que se complementem no terceiro capítulo. Como vamos concluir em breve, as religiões que parecem perigosas à democracia são proféticas, geralmente teístas e, desse modo, o conceito de religião em Tillich será crucial para analisar a relação entre essência da religião e democracia.

1.3. Religião em William Alston

Assim como Hick e Tillich, Alston também está preocupado com uma definição abrangente de religião. Em seu verbete “Religião” em *The Encyclopedia of Religion* (1967), busca um conceito de religião adequado acompanhado de suas características principais. Para começar a pensar sobre essa definição, Alston examina visões gerais sobre religião a partir de uma série de autores, entre eles, filósofos, antropólogos e teólogos. Basicamente, Alston percebe que cada conceito se volta para um aspecto da religião, não sendo, portanto, suficiente para abranger toda a variação e universalidade do fenômeno.

Uma primeira ordem de conceitos destaca a necessidade de existência de uma Entidade ou um Deus eterno e vivo. Essa definição parte de James Martineau e destaca a presença de outro elemento, o ético. Martineau (apud ALSTON, 1967, p. 140) diz: “Religião é a crença num Deus eternamente vivo, isto é, uma Mente Divina e Vontade governando o Universo e mantendo relações morais com a humanidade”. O problema de uma definição como esta é que exclui todas as religiões impessoais, isto é, religiões que não acreditam em um deus pessoal e

antropomórfico e religiões politeístas, pois Martineau fala de um único Deus. Em relação ao elemento moral, também não é possível encontrá-lo em todos os tipos de religião, como será destacado em seguida.

Outros autores também apontam a presença de um código moral na definição do conceito de religião, Alston indica que religiões de sociedades pouco numerosas não aparentam ter essa preocupação moral, denominando esse tipo de religião de cultura. Entretanto, essas sociedades tinham sim código moral, mas não era originado nem sancionado por deuses, e sim por precedentes, ou seja, decisões já tomadas que são referência para outras futuras. Então o conceito de religião levando em conta a moralidade também é insuficiente para abarcar a complexidade da religião.

Outro elemento presente nos conceitos é o de relacionar a atividade religiosa com um sentimento. Parece correto dizer que o fazer religioso implica de fato num estado de espírito que desperte certos sentimentos, porém o problema está em especificar esses sentimentos e excluir outros credos que não os evocam. Alston seleciona dois conceitos para expor, um sobre piedade e outro sobre sentimento de harmonia. O primeiro é de C. P. Tiele (apud Alston, 1967, p. 140) “religião é, na verdade, essa disposição pura e reverencial ou estado de espírito que chamamos de piedade” e no segundo, J. M. E. McTaggart (apud Alston, 1967, p. 140) diz “A mim parece que a religião pode ser mais bem descrita como uma emoção que repousa sobre uma convicção de uma harmonia entre nós e o universo em geral”. Essas associações ainda parecem insuficientes para cobrir todos os fenômenos religiosos, visto que algumas tradições não possuem o sentimento de piedade ou harmonia. Alston então propõe que se deve considerar esses sentimentos de uma forma que abranja todo tipo de sentimento que surge nas atividades religiosas.

Até agora, esses três elementos analisados não parecem suficientes para definir uma religião, pois destacam apenas um aspecto de algo que é muito complexo. Talvez procurar uma abordagem diferente para conceituar religião seja melhor. Alston descreve um método que faz uso dessas características centrais numa tentativa de conceituar a essência da religião, e não conceituar características específicas. São duas interpretações nesse sentido, uma genética e uma não genética. A primeira busca entender a religião a partir da sua origem e como ela se desenvolve. Julian Huxley e Schleiermacher dizem que a essência da religião está no fato de que todas surgiram a partir de uma capacidade humana de reverenciar e temer objetos e eventos que se tornam religiosos por virem acompanhados de um sentimento de sacralidade.

Basicamente as outras perspectivas genéticas também buscam as origens da religião e dizem que são elas a essência do fenômeno religioso. Por isso, Alston destaca que a origem da religião não é clara, tanto de como surgiu em si e quando. Já as explicações não genéticas não querem relacionar o conceito de essência da religião com a sua origem. Aqui surgiriam outras características que poderiam ser levadas a serem centrais para a religião.

Até o momento, na obra, não foram encontrados critérios exaustivos de como identificar uma religião nem sua essência única, mas podemos concluir, ao longo de todas essas exposições conceituais, alguns aspectos da natureza da religião. Alston (1967, p. 141) chama-as de características do fazer religioso:

1. Crença em seres supernaturais;
2. Uma distinção entre objetos sagrados e profanos;
3. Atos ritualísticos focados em objetos sagrados;
4. Um código moral que acreditam ser sancionado pelos deuses;
5. Sentimentos tipicamente religiosos, como temor, admiração, respeito, senso de mistério, senso de culpa, adoração, que tendem a ser despertados em presença de objetos sagrados, durante a prática ritualística e quando conectados em ideia com os deuses;
6. Orações e outras formas de comunicação com os deuses;
7. Uma visão de mundo, ou uma imagem geral do mundo como um todo e o lugar do indivíduo nele. Essa imagem contém algumas especificações de um propósito geral ou ponto do mundo e uma indicação de como o indivíduo se encaixa nisso;
8. Uma organização mais ou menos total da vida baseada na visão de mundo;
9. Um grupo social unido por essa visão de mundo.

Com isso ele nos diz que uma religião não é a crença em seres supernaturais, mas que uma religião pode conter esse aspecto ou não, pois não é isso que define o conceito em si. Deste modo, podemos descrever um rol de características que podem estar presentes ou não, sozinhos ou conjuntos, mas se estivermos falando de uma religião, certamente deve conter alguns desses pontos, que é o método wittgensteiniano de conceituação por semelhança de família. Entretanto, essa lista não parece eliminar uma atitude não religiosa, por exemplo um grupo social unido com visão de mundo laica e organização social baseada nisso apresenta dois pontos da lista de fazer religioso, mas como ressaltado, é um grupo laico. Como prosseguir a partir disso?

Esses aspectos também mantêm uma interrelação íntima, a mais clara está entre 7, 8 e 9, de uma visão de mundo que orienta a vida individual e em comunidade, fazendo com que esta permaneça unida. Também podemos ver a relação dos objetos sagrados que são utilizados em rituais e assim despertam os sentimentos tipicamente religiosos.

Enfim, Alston chega à conclusão de que as características do fazer religioso não são suficientes nem necessárias para caracterizar uma religião, pois algumas religiões são o paradigma perfeito, contendo todos os nove aspectos, e outras religiões conseguem preencher poucas características. E não é interessante atribuir valor a uma religião com base na presença ou ausência desses aspectos. Dessa forma, Alston agrupa esses aspectos de um modo a compor subgrupos os quais se possa encaixar uma religião sem muitos problemas, pois cada tipo de religião daria ênfase a diferentes aspectos. Vamos considerar então três tipos de religião de acordo com três pontos: onde encontrar o divino, resposta ao divino e lugar da doutrina. São também três tipos de religião: a sacramental, a profética e a mística.

A religião sacramental é aquela que encontra o divino no material, isto é, em seres animados, como plantas e animais, seres inanimados, como objetos, comidas, bebidas, pedaços de madeira, estátuas, cruzeiros e processos, como uma dança. Essas coisas materiais seriam uma manifestação ou habitação do divino e não o divino em si mesmo. Também podemos ver a coisa material como um símbolo, assim se aproxima da definição de Tillich de que para captar o Incondicional, faz-se uso de formas condicionadas, os símbolos. Porém, em Tillich, a ideia de Deus é um símbolo, ou seja, o símbolo aqui não é puramente material.

Sobre a resposta ao divino, o ritual ocupa um papel importante, canalizando a energia das pessoas participantes a partir da incorporação divina material. Dessa forma, há uma grande preocupação com objetos sagrados, Alston (1967, p. 144) ainda diz que não existe um conflito forte entre bem e mal nesse tipo de religião, pois toda a natureza parece ser uma expressão da realidade divina e não resta espaço para o mal.

Até nos mais altos desenvolvimentos, a religião sacramental tende a afrouxar a tensão ética que é encontrada na religião profética. Onde o sacramentalismo é forte numa religião monoteísta, a tendência natural é considerar tudo na natureza como sendo uma manifestação do divino. E se tudo é sagrado, então nada pode ser fundamentalmente mal; desse modo, a distinção entre bem e mal fica embaçada (ALSTON, 1967, p. 144).

Reverenciam, pois, todo material que é relacionado à divindade, como animais, lugares, estátuas, levando em consideração o sucesso ou o fracasso das incorporações para autoperpetuar o sistema. Aqui também não há nenhuma preocupação moral, assim como foi destacado

anteriormente, religiões de cultura não possuem um código moral sancionado por deuses, e sim pela questão de precedentes. Há, pois, essa tendência amoral, pois tudo no mundo é visto como tendo algo de divino.

Esse tipo de religião parece mais prático, desde a realização de rituais até os objetos sagrados que são materiais. Dessa forma, não é uma religião muito preocupada com doutrinas e crenças, apesar de estas não possuírem status negativo. O prático parece ter mais valor que o teórico, exceto pela grande prescrição acerca dos rituais.

O segundo tipo de religião é a profética. Como o nome nos informa, é uma tradição de profetas e profecias, em que a “palavra” ocupa um lugar muito importante, pois é assim que as informações são passadas. Neste caso, o divino é encontrado na sociedade, em eventos de grande porte histórico, como queda e ascensão de impérios, revoluções; e em personalidades relevantes também da história, como santos. Isso ocorre porque o divino está mais imediatamente na vida e não na matéria, assim manifestando-se por meio de enunciados divinos e mensagens. Dessa forma, a doutrina para os proféticos ocupa um papel indispensável, pois a palavra é a mediadora entre Deus e a sociedade, com isso, a palavra revelada compõe os livros sagrados, que possuem um código moral. Os exemplos mais clássicos de religiões proféticas são o Cristianismo, o Judaísmo e o Islamismo.

A resposta ao divino, nessas religiões, é a aceitação com obediência. Essa aceitação é intelectual e consiste em considerar que tudo o que é revelado pelo divino é verdadeiro, a fé também ocupa um importante espaço nesse tipo de religião, sendo, pois, a virtude suprema e “significa mais do que assentimento intelectual de certas proposições. Isso também envolve tomar uma atitude com base nessa afirmação e expressar essa atitude em ação” (ALSTON, 1967, p. 144). A resposta ao divino também apresenta enfaticamente um elemento ético, que não deve ser separado da mensagem revelada.

E, por último, a religião mística é a que mantém relação mais íntima com o divino. Aqui não há um intermediário, o contato com a divindade é direto na experiência mística, uma união indivisível com o divino numa comunhão sem palavras. Não há uma demanda por rituais, sacramentos, credos e livros sagrados, novamente ressaltando, parece não existir um intermediário na relação pessoa-divindade. Na experiência mística, o participante perde a consciência do mundo, da natureza e até do próprio eu nesse processo imediato de identificação com o divino.

Dessa forma, a resposta ao divino tem como importante aspecto essa comunhão com o divino, em que o sujeito se envolve numa relação de disciplina ascética e contemplativa voltada para a uma percepção de finitude das coisas, abstenção e tentativa de quebra de apego com o que é mundano. Alston não descarta aqui a obediência a princípios morais, desde que sejam úteis no processo da experiência mística, mas esse tipo de religião também tende a ser amoral, pois é indiferente a qualquer coisa externa à experiência mística, como Alston relata, “o justo e o perverso estão igualmente longe do verdadeiro objetivo religioso” (ALSTON, 1967, p. 144).

A doutrina para os místicos é indiferente e ocupa o lugar mais baixo em relação aos três tipos de religião. Isso ocorre porque o foco está na experiência mística, considerada inefável e, portanto, inexpressível em linguagem humana. Dessa forma, os místicos não possuem uma doutrina escrita e formulada como existe nas religiões proféticas e, em alguns casos, é até desencorajada como no Budismo Zen, diz Alston.

Essa divisão de Alston em três tipos de religião é extremamente frutífera, principalmente acompanhada de outros conceitos de religião que também buscam abranger a complexidade do fenômeno religioso. Ao dividir a religião em tipos, é mais fácil agrupar religiões por suas tendências, em vez de fazer uso de um rol de características e tentar encaixar as tradições religiosas naqueles pontos. Vale também ressaltar que é muito provável que religiões não sigam exatamente só uma tendência, apresentando aspectos das outras, porém exibindo uma certa predominância em alguma.

Faremos uso dessa classificação novamente no terceiro capítulo, em que vamos realmente nos perguntar se a religião pode ou não ameaçar a democracia. A distinção entre essas tendências pode nos elucidar preocupações éticas e morais dentro de uma sociedade democrática a partir de cada tipo, assim permitindo reflexões de que talvez o problema não seja a religião em si, e sim o modo em que ela opera dependendo de sua natureza.

Por fim, quero destacar outro ponto em relação às características do fazer religioso. O ponto 9 entre os elencados por Alston acima, “um grupo social unido por essa visão de mundo”, denota o caráter social da religião, o que também é apresentado por Tillich, quando ele apresenta a categoria prática da religião, a comunidade cúltica e aponta a necessidade de grupos sociais numa tradição religiosa. Concordo com o filósofo alemão e ainda digo que esse aspecto parece ser o único presente em todo o fenômeno religioso, uma vez que sem um grupo orientado não parece ser possível fazer religião. A religião precisa ser cultuada por um grupo de pessoas que compartilhe dessas mesmas ideias e das mesmas crenças, formando assim uma unidade no

culto, que é a soma das atividades em que se realiza o Incondicional na esfera prática. Esse caráter social da religião também aparecerá no terceiro capítulo, pois é importante ressaltar que é um fenômeno coletivo inscrito em uma resposta a outro fenômeno coletivo, que é a democracia.

1.4. Considerações Finais

Os três conceitos de religião apresentados buscam compreender a abrangência e a diversidade do fenômeno religioso, a partir de métodos distintos. Hick usa uma abordagem fenomenológica de análise das cinco grandes religiões mundiais para fazer inferências gerais que podem ser aplicadas a todas as religiões axiais e também religiões pré-axiais. Sua definição de religião como resposta humana ao transcendente é muito interessante e clara para observar a relação entre religião e democracia. Outros paralelos entre os dois conceitos podem ser feitos a partir das noções de salvação, libertação e santidade. Vale ressaltar também que as conclusões de Hick se aplicam unicamente às cinco religiões mundiais e as outras devem ser avaliadas a partir da criteriologia proposta.

Já em Tillich, sua crítica à metodologia fenomenológica repousa no fato de que dele não se pode derivar um conceito de essência de religião. Dessa forma, faz uso do método metalógico, porém o que Tillich encontra não é uma definição tão abrangente assim, referindo-se sumariamente a religiões teístas, tanto que o autor utiliza termos como Deus e Anti-Deus. Sua obra contribui para esse estudo também no sentido de traçar as relações entre religião e cultura, teonomia, autonomia e heteronomia. O modelo teonômico será de grande importância para o estudo da relação entre democracia e religião, tendo em vista um conceito de democracia e de política nos termos de Tillich. Seu conceito pode ser interpretado de forma muito negativa, uma vez que basicamente reduz todos os aspectos da vida ao absoluto da religião, que fundamenta todas as funções do espírito.

E, por último, a classificação de Alston em tipos de religião, reconhecendo a impossibilidade de cunhar um conceito abrangente o suficiente. A divisão de tendências religiosas foi a mais enriquecedora nesse estudo, pois o que estava faltando para afirmar um conflito entre democracia e religião era um conceito deste último termo que contivesse elementos de disseminação e hegemonia, justamente o encontrado na religião profética de transmitir a palavra divina revelada. Os outros dois tipos de religião, mística e sacramental,

ainda podem exibir uma faceta negativa do silêncio e da apatia na esfera pública. Da mesma forma que uma religião que tenta dominar toda a situação política pode trazer danos à democracia, uma religião que se recusa a participar pode ser também perigosa, pois priva a política de debates necessários. Todos esses temas serão retomados no terceiro capítulo, em que efetivamente vamos tratar dos possíveis perigos da religião à democracia. Em seguida, o segundo capítulo será dedicado às discussões sobre o conceito de democracia, desde a sua criação na Grécia Antiga como democracia direta até os dias de hoje, em que assume um caráter representativo e o modelo liberal-pluralista, bem como seus elementos constituintes e críticas.

2. SOBRE O CONCEITO DE DEMOCRACIA

O presente capítulo será dedicado a uma explanação do conceito de democracia, considerando seus aspectos ideais e reais, em seguida a partir do *Liberalismo Político* de John Rawls (2000), em termos de um sistema político voltado para a cooperação equitativa dos cidadãos ao longo de toda a vida. A primeira seção será voltada para a definição de democracia, bem como suas instituições e regras principais, já a segunda discorre sobre a obra de Rawls, que apresenta uma noção de democracia ideal, de cidadãos livres e iguais, e aprofunda conceitos importantes que são dela elementos, como liberdade e igualdade, que serão detalhados na última seção desse capítulo. Depois, uma reflexão acerca da superioridade do regime democrático será feita buscando-se os aspectos estruturais, reais e ideais de uma democracia que demonstram o seu valor.

E, por último, será apresentada uma descrição mais minuciosa dos elementos essenciais à democracia, liberdade, igualdade, justiça e pluralismo, em conformidade com o liberalismo rawlsiano. A discussão sobre liberdade gira em torno das definições de liberdade positiva e liberdade negativa e o conceito metafísico libertário, de que uma escolha é livre se o sujeito autoconsciente pode refletir sobre decisões, está num ambiente que permita materializar o seu desejo e que esteja diante de opções. Podemos ver que a democracia busca oferecer essas três condições, ao passo que permite a liberdade de expressão, de ação e nos apresenta opções de escolhas em diversas áreas. A igualdade, resumidamente, será considerada no sentido de igualdade das faculdades mentais, que permitem a cooperação equitativa na sociedade. Já a justiça está em termos de justiça como equidade, fruto de um contrato entre as partes, cegadas pelo véu da ignorância.

2.1. O conceito de democracia

A democracia liberal-pluralista, como conhecemos hoje, é fortemente marcada pela representação, reconhecida a sua necessidade devido à complexidade das sociedades contemporâneas. O contexto que a democracia se insere é de pluralismo, em que existem diversos grupos distintos coexistindo sob um Estado liberal, que garante direitos individuais.

Na teoria, o poder é do povo que, por questões estruturais, não pode exercer suas atribuições de poder e assim o delega para seus representantes, selecionados pelo método eletivo.

Segundo o *Dicionário de Política*, de Norberto Bobbio (1998 [1983], p. 327), são requisitos para uma democracia, em primeiro lugar, a existência de um órgão legislativo máximo e outras instituições com representantes eleitos, como chefe do Estado, isso pressupõe separação de poderes e reconhece a importância do legislativo na representação dos cidadãos, que é historicamente conhecido como “casa do povo”, em pelo menos de uma das câmaras, quando o sistema é bicameral. Outro aspecto da democracia diz que todos os cidadãos acima da maioria, sem distinção de raça, sexo, sexualidade, idade, têm direito igual ao voto – denominado sufrágio universal –; voto este que tem o mesmo peso para todos os cidadãos. Bobbio descreve que todos os cidadãos devem ser eleitores, embora eu acredite que não funcione assim, já que existem democracias de voto facultativo, então não necessariamente todos devem ser eleitores, mas possuir o direito de votar, e não a obrigação.

Além disso, o voto deve ser visto como expressão da preferência e da opinião do eleitor, podendo ele votar livremente a partir das suas próprias convicções. Não pode existir, numa democracia, eleições de uma só pessoa ou de lista única, é necessária, pois, a presença de alternativas, mas, no fim das contas, o que realmente decide é o princípio da maioria, que não pode limitar os direitos das minorias. O conceito de democracia, nesse sentido, pressupõe noções de competição e de oposição, como também é destacado por Robert Dahl.

Uma característica muito interessante da democracia que encontramos em Dahl é a responsividade, isso diz respeito a um governo transparente que presta contas aos cidadãos, que devem ser livres para estabelecer suas próprias preferências e expressá-las, a ponto de serem consideradas pelo governo. A partir da liberdade do cidadão de formar e expressar preferências e tê-las consideradas, seguem-se outros oito requisitos, exemplifico os mais importantes que estão de acordo com Bobbio: liberdade de expressão, direito de voto, cargos públicos abertos à eleição, fontes de informação diversas, eleições livres e liberdade de associação. E por fim, Dahl classifica regimes políticos com base na contestação pública e o direito de participação, sendo a democracia o regime com esses dois aspectos em alto grau.

Ainda em Dahl (2016), a democracia é definida, em outra obra, como um regime político em que a soberania repousa sobre o povo, que tem o direito de delegar seus representantes a partir de eleições livres, justas e periódicas a fim de compor o parlamento. Esta noção democrática contemporânea não corresponde à noção original grega de democracia que, devido

a uma quantidade pequena de participantes, permitia a participação direta dos cidadãos numa assembleia, num contexto que a população de cidadãos era composta apenas por homens livres e atenienses. De qualquer forma, o princípio da igualdade já estava presente, no sentido que todos os participantes tinham o direito de falar e ouvir (DAHL, 2016, p. 21).

Pensando em grupos pequenos, assembleias pouco numerosas, o princípio da igualdade aparece facilmente como a melhor forma de operar e resolver as questões propostas a partir do debate, uma vez que todos os presentes têm os mesmos direitos de participar da discussão nas mesmas condições. Qualquer alternativa aristocrata de dar mais poder aos supostos mais fortes ou mais qualificados é rejeitada pelos que não teriam acesso à fala devido à falta de força, prestígio ou qualificação (DAHL, 2016, pp. 79-81).

Transpondo esta discussão acerca do melhor método para alcançar resoluções coletivas do micro para o macro, vê-se também que o princípio da igualdade se mantém mais adequado para garantir, num Estado, a participação igual e efetiva de todos os cidadãos, consequentemente a defesa de seus interesses. Exclui-se, porém, a possibilidade de participação direta por questões exclusivamente espaciais e temporais, ou seja, inexecutabilidade em tempo hábil e espaço físico de realizar discussões com um alto número de participantes (DAHL, 2016, pp. 108-109).

A representação, portanto, apresenta-se como um mecanismo que viabiliza a participação dos cidadãos, mesmo que mínima, num processo eleitoral em intervalo temporal pré-definido, a fim de delegar os representantes que hão de compor o parlamento, sendo este que de fato discute e debate acerca de temas de relevância pública. Essas ideias se aperfeiçoaram a partir da inspiração da democracia grega, da república romana e de experiências práticas na Europa que ainda estavam distantes do ideal democrático propriamente dito, pois excluía grande parcela da população, o poder dos reis ainda era muito forte e havia pouca conscientização democrática sobre a lógica da igualdade e da liberdade (DAHL, 2016, pp. 21-28).

Com base em mais de vinte séculos de existência e de discussão sobre o tema, Dahl, pois, diferencia duas democracias, uma ideal e uma que corresponde de fato à realidade. Numa democracia ideal, são exigidos alguns critérios distintos que são mais desejáveis em microsituações, como a participação efetiva, igualdade de voto, oportunidades iguais de aprender sobre as políticas alternativas, a oportunidade de decidir as questões de planejamento e a inclusão de todos os adultos (DAHL, 2016, p. 49). Como veremos adiante, são condições

aplicáveis apenas a reuniões e assembleias, pois, falando de situações macropolíticas, ou seja, um Estado, a democracia vai muito além da participação efetiva, fazendo referência à imprescindibilidade de instituições políticas específicas para a manutenção destes cinco critérios da democracia ideal.

Já numa democracia real, é necessário que se institua eleições livres, justas e frequentes, conseqüentemente funcionários eleitos, que se proteja a liberdade de expressão, a possibilidade de existência de fontes de informação diversas, autonomia para associações e cidadania inclusiva. A cidadania inclusiva implica o direito que todos têm de poder participar, expressar, associar-se, candidatar-se que está intimamente relacionada com a liberdade de expressão. Já as eleições devem ser livres, justas e frequentes para que os cidadãos tenham o mesmo direito de voto, de delegar os representantes, sendo que a necessidade desses representantes eleitos se dá por questões de viabilidade e apresenta limitações no que tange a participação política efetiva dos cidadãos (DAHL, 2016, pp. 97-100).

Para diferenciar essa democracia real dos regimes democráticos antigos e ideais, Dahl cunhou o termo poliarquia, referindo-se a democracia representativa contemporânea que exige as seis instituições democráticas supracitadas. Ademais, a constituição de uma poliarquia deve prever a proteção dos direitos fundamentais, estabilidade, responsabilidade, neutralidade, representação justa, transparência, legitimidade, abrangência, flexibilidade e governo eficaz (DAHL, 2016, pp. 81; 141-143), enquanto o modo de organização dos sistemas eleitorais e partidários não impacta significativamente a estabilidade da poliarquia, que aceita diversos arranjos nesse sentido.

Em seguida, já conhecendo as características de uma democracia em termos concretos de como esse regime político ocorre e quais são suas instituições principais, será feita uma exposição do regime democrático constitucional sob a ótica do liberalismo político de John Rawls, que contrasta fortemente com a descrição feita acima, uma vez que atribui abstrações excessivas a um sistema político que existe de fato. Apesar disso, o autor apresenta noções e ideias muito proveitosas para o estudo da democracia, como os ideais de liberdade, igualdade e justiça, cooperação, consenso e pluralismo.

2.2. Democracia em John Rawls

2.2.1. Ideias Gerais

O *Liberalismo Político* de John Rawls (2000 [1993]) será a nossa base teórica para o entendimento de democracia. São apresentados, de forma geral e abrangente, princípios políticos e gerais que devem nortear uma democracia constitucional, a depender da sua cultura pública. Dessa forma, busca-se uma sociedade bem ordenada, baseada na cooperação social equitativa de cidadãos livres e iguais ao longo da vida. Lembrando que a sociedade é marcada pela presença de diferentes doutrinas religiosas, morais e filosóficas e isso é um resultado inevitável do uso da razão prática e das instituições livres e duradouras. Assim, levando em consideração o contexto brevemente descrito, a obra é iniciada a partir de duas questões centrais, que combinadas, formam uma terceira:

1. Qual a concepção de justiça mais apta a especificar os termos equitativos de cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, e membros plenamente cooperativos da sociedade durante a vida toda, de uma geração até a seguinte? (RAWLS, 2000 [1993], p. 45).
2. Quais são os fundamentos da tolerância, considerando-se o fato do pluralismo razoável como resultado inevitável de instituições livres? (RAWLS, 2000 [1993], p. 45).
3. Como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, mas que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis? (RAWLS, 2000 [1993], pp. 45-46).

Primeiramente, vê-se a preocupação de Rawls com a noção de justiça como equidade, desde *Uma Teoria da Justiça*, e como é possível conciliar o pluralismo, que é inevitável, com a liberdade e a igualdade, de forma que essa conciliação permita a cooperação entre cidadãos durante toda a vida e ao longo de muitas gerações. Além disso, a cooperação deve ser formulada em termos equitativos a partir da concepção política de justiça, que posteriormente será justificada como única possível. E consideremos que a cooperação consiste no engajamento voluntário do cidadão em prol do bem comum da sociedade democrática.

Em relação à terceira questão, a concepção política de justiça como equidade e o sistema equitativo de cooperação são a resposta para se obter estabilidade numa sociedade, marcada por diferentes doutrinas, de cidadãos livres e iguais. A justiça como equidade está proposta em dois princípios de justiça, que devem orientar o modo em que as instituições abordam a liberdade e a igualdade:

- a. Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente **satisfatório de direitos e liberdades básicas** iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as **liberdades políticas**, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido (RAWLS, 2000, p. 47, grifo meu);
- b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade (RAWLS, 2000, pp. 47-48).

Rawls, no oitavo capítulo, revisa os princípios dessa forma:

- a. Toda pessoa tem um direito igual a um sistema **plenamente** adequado de **liberdades fundamentais** iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdade para todos (RAWLS, 2000, p. 345, grifo meu).
- b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: a primeira: estar vinculados a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. A segunda: devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade (RAWLS, 2000, p. 345).

A revisão de princípios afeta apenas o primeiro deles, de modo que as liberdades são estendidas, agora são consideradas as liberdades fundamentais – liberdade de pensamento, de consciência, liberdades políticas e liberdade de associação. Esses dois princípios demonstram uma preocupação igualitária, tanto em relação ao valor equitativo das liberdades que devem ser para todos, como em relação a oportunidades para cargos e posições, de forma a beneficiar os menos privilegiados. Esse segundo princípio é chamado de princípio da diferença e, de certo modo, aprova a desigualdade social e econômica desde que resultem na igualdade de oportunidade e favoreça os desfavorecidos.

Assim, uma concepção política de justiça coerente deve estar de acordo com a cultura pública e das convicções refletidas, fruto de um processo reflexivo ou “equilíbrio reflexivo”. Esse processo envolve encontrar convicções arraigadas na sociedade e entender suas bases e princípios comuns para aplicá-las numa concepção política de justiça coerente, que obtenha o assentimento da sociedade e que seja publicamente reconhecida. A justiça como equidade tem então essa pretensão de ser uma concepção de justiça “que pode ser compartilhada pelos cidadãos como a base de um acordo político racional, bem-informado e voluntário” (RAWLS, 2000, p. 52). É necessária, portanto, uma base comum de princípios que a sociedade reconheça publicamente, independente de doutrinas morais, filosóficas e religiosas, conseqüentemente, também é exigido um consenso sobreposto que abarque todas as doutrinas da sociedade.

Os cidadãos, dessa forma, devem renunciar visões religiosas, filosóficas e morais no debate público, centrado em torno de fundamentos constitucionais e questões básicas de justiça. Essa última sentença merece nossa atenção, pois será um assunto muito abordado no terceiro capítulo. Rawls informa então que não é válido fazer uso das concepções privadas, que envolvem doutrinas religiosas, filosóficas ou morais, no debate sobre justiça e constituição. Especificamente sobre o filosófico e o moral, parece não existir grande objeção, pois qual é o risco do uso de um argumento filosófico para a discussão sobre fundamentos constitucionais? Ao menos que o argumento filosófico vá de encontro com os princípios fundamentais de justiça, liberdade e igualdade. Uma coisa é restringir todos os argumentos religiosos porque podem infringir alguns direitos fundamentais, e outra é restringir argumentos filosóficos que, muitas das vezes, trazem direitos fundamentais como pressupostos. De qualquer forma, o assunto será retomado no capítulo seguinte, mas com enfoque apenas no uso de argumentos religiosos.

Enfim, o conceito de concepção política de justiça é propriamente explicitado a partir de três características em relação ao seu objetivo, seu modo de apresentação e seu conteúdo. O objetivo da concepção política está na estrutura básica da sociedade, nas instituições políticas, seus princípios e normas, sendo que o sistema político é democrático, unificado pela cooperação social, fechado³ e autossuficiente. A segunda característica sobre o modo de apresentação, diz que a concepção política de justiça é autossustentada, isto é, não deriva de nenhuma outra doutrina, nem faz referência a um contexto mais amplo, limitando-se à estrutura básica. Entretanto, a concepção política de justiça pode se encaixar em doutrinas abrangentes, mas não depende delas. E, por último, o conteúdo é expresso a partir de princípios e ideias fundamentais, implícitas nas instituições políticas e tradições públicas. A tradição política da qual a justiça como equidade parte é a ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo.

Logo, a cultura pública da sociedade envolve a ideia principal de sociedade como sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo. A cooperação, dessa forma, tem como base princípios e regras publicamente reconhecidos e aceitos, também inclui a noção de reciprocidade e benefício mútuo. Estão associadas à cooperação duas faculdades morais da pessoa, a capacidade de ter senso de justiça – compreender e aplicar a concepção de justiça usada na sociedade e conseqüentemente na cooperação social, a partir de um desejo efetivo de

³ Sociedade fechada é uma abstração para evitar que nos concentremos em questões que nos distanciam do objetivo final.

agir em consonância com os princípios de justiça – e a capacidade de ter uma concepção do bem – compreender, formar, revisar e tentar realizar essa concepção de bem, baseada em vantagem racional pessoal, objetivos, desejos e fins últimos (RAWLS, 2000, pp. 62; 356), determinando o que é digno na vida. Essa concepção de bem não é constante, podendo passar por mudanças ao longo da vida.

A partir da questão acerca dos termos equitativos da cooperação social, Rawls usará como artifício de representação a posição original, que consiste na ideia apresentada na obra *Uma Teoria da Justiça* (1997 [1971]), sobre a justiça como equidade e o véu da ignorância. É necessário fazer uso da posição original, pois se trata de uma situação em que os cidadãos se encontram em condição de igualdade e liberdade. Nisso, os termos equitativos da cooperação devem partir de um ponto de vista em que esse acordo seja feito por pessoas livres e iguais. O ponto de vista, isto é, o véu da ignorância, deve ignorar distinções e vantagens pessoais e passadas, de modo que as pessoas sejam vistas como iguais, para que não favoreça apenas certos grupos de pessoas ou certas posições sociais. Entende-se, então, que os responsáveis para estabelecer os termos equitativos de cooperação são os representantes dos cidadãos livres e iguais, que não podem conhecer as condições reais dos representados, estando, pois, sob o véu da ignorância.

É retomada a concepção de pessoa e como ela se entende livre. O fato de ela sentir-se livre somado à ideia de sociedade bem-ordenada favorecem a justiça como equidade e a sociedade como sistema equitativo de cooperação. Uma sociedade ser bem-ordenada significa que os indivíduos aceitam os mesmos princípios de justiça, é reconhecido que a estrutura básica está em conformidade com esses princípios e que os cidadãos têm senso de justiça. Entretanto, a partir do pluralismo razoável e inevitável, é esperado que doutrinas abrangentes distintas entrem em conflito e, se o desacordo estiver em volta da concepção de justiça, temos um problema, pois a democracia constitucional precisa de uma concepção de justiça que ordene a si própria. Nas palavras de Rawls (2000 [1993], p. 81) “um regime democrático duradouro e seguro, não dividido por tendências doutrinárias conflitantes e classes sociais hostis, deve ser apoiado, voluntária e livremente, ao menos por uma maioria substancial de seus cidadãos politicamente ativos”. Assim, o regime democrático precisa desse apoio de seus cidadãos, mesmo levando em conta o contexto de pluralismo razoável em que indivíduos defendem doutrinas diversas.

Essa concordância necessária entre indivíduos que professam doutrinas distintas será descrita posteriormente em termos de consenso sobreposto, em que os cidadãos passam por cima das suas próprias concepções políticas. A importância desse consenso sobreposto se dá na necessidade e no desejo de conservar o regime democrático justo, apesar do pluralismo, com apoio popular o suficiente para que se mantenha estável.

A sociedade bem-ordenada é um sistema fechado, completo e autossustentável. Os fins da sociedade são o que sustentam sua manutenção, como a justiça perfeita, a liberdade e estão submetidos a uma concepção política de justiça e à sua razão pública. Dessa forma, a sociedade não pode ser confundida com uma comunidade ou com uma associação, que são instituições voltadas para fins bem definidos, nem é governada por uma doutrina religiosa, filosófica ou moral, como uma comunidade.

Finalmente, são três as ideias principais que compõem a noção de justiça política: a sociedade como sistema equitativo de cooperação social, a concepção da pessoa livre e igual; e concepção da sociedade bem ordenada. Em vista do exposto acima, resta falar apenas sobre a concepção de pessoa como livre e igual, já que Rawls (2000 [1993], p. 70) aqui não quer uma definição metafísica de pessoa, e sim uma concepção política. Os cidadãos se sentem livres em três aspectos e possuem capacidade de formar uma concepção de bem e de senso de justiça. Essas concepções de bem e de justiça podem mudar ao longo da vida do indivíduo sem fazer com que ele perca sua identidade pessoal. Voltando à liberdade em três aspectos, ela depende, pois, da faculdade moral de ter uma concepção de bem; do cidadão entender-se como fonte auto autenticadora de reivindicações válidas e dos cidadãos serem percebidos como capazes de assumir responsabilidades.

Em suma, a sociedade bem-ordenada é formada por indivíduos livres e iguais, com capacidade de formar concepção de bem e senso de justiça, sendo que cada cidadão possui doutrina moral, filosófica ou religiosa própria. O fato de a sociedade ser marcada por diferentes perspectivas e doutrinas se dá ao pluralismo razoável, que é resultado inevitável das faculdades da razão humana. Os termos equitativos da cooperação social da e justiça são definidos pela deliberação dos representantes, limitados pelo véu da ignorância, e com base no consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes e razoáveis, de forma que a concepção política de justiça regula a estrutura básica da sociedade.

Como apenas um último adendo sobre a cooperação social, cabe dizer que esta é fundamental para a noção de sociedade orientada pelos dois princípios de justiça. Dessa forma,

os cidadãos para serem considerados como membros da sociedade devem ter a capacidade de cooperação social e as duas capacidades morais, de ter senso de justiça e de concepção de bem. Essa cooperação implica benefício mútuo para os cidadãos, de modo que todos cooperam e todos se beneficiam, composta por dois elementos, um razoável e um racional, que será descrito na seção imediatamente posterior. O razoável diz respeito à aceitação do cidadão, isto é, algo é razoável de ser aceito por uma pessoa, e o racional que fala sobre o benefício individual. A cooperação social, pois, é consentida, harmoniosa e voluntária, mas é voluntária no sentido de que o cidadão deseja cooperar, sendo que não há alternativa para a cooperação social. Ademais, a cooperação, guiada por normas publicamente reconhecidas, é equitativa, pois envolve as ideias de reciprocidade e mutualidade em que há benefícios mútuos e igualmente adquiridos.

2.2.2. Esclarecimento de termos específicos

Esta seção, como o nome sugere, pretende esclarecer a terminologia de Rawls na obra *Liberalismo Político*, o que corresponde à segunda conferência. A primeira distinção está entre razoável e racional, pois “razoável” é um termo que aparece acompanhado de diferentes substantivos, como em “pluralismo razoável” e “doutrinas razoáveis”. O que significa então ser razoável? A razoabilidade diz respeito, na sociedade, “a propor princípios e critérios como termos equitativos de cooperação e a submeter-se voluntariamente a eles” (RAWLS, 2000, p. 93), ou seja, propor termos de convivência que todos possam aceitar, pois envolvem reciprocidade e benefício mútuo, e obedecer a esses termos. A pessoa razoável tem, portanto, como fim último um mundo social baseado na cooperação mútua entre todos, que são livres e iguais, ela deseja propor princípios razoáveis e que possam ser aceitos reciprocamente pelos outros cidadãos. Já as pessoas não razoáveis não têm a intenção de propor princípios para os termos equitativos nem obedecer aos que já foram propostos.

Voltando à distinção entre razoável e racional, este último se refere ao agente único com capacidades de julgamento e de deliberação a fim de realizar seus fins e interesses (RAWLS, 2000, p. 94), sendo a racionalidade aplicada a como esses fins são priorizados em detrimento de outros e à escolha dos meios, sem a simplicidade de um mero cálculo de custo-benefício. Os interesses do agente racional nem sempre são interesses voltados à própria satisfação, não há uma preocupação desse tipo de agente racional em investir na cooperação, tal como propor termos equitativos razoáveis, que outros agentes aceitariam. Ambas as terminologias de racional e razoável demonstram uma ideia muito restrita do que é o cidadão, nenhuma delas

abarca toda a complexidade e a diversidade do ser humano e, por isso, parece complicado aceitar essa generalização. De fato, os indivíduos podem apresentar graus de racionalidade e de razoabilidade, isto é, em alguns momentos, agem em busca da satisfação dos seus interesses e, em outros, desejam cooperar na sociedade, mas, de forma alguma, é possível apontar que o indivíduo é sempre racional ou sempre razoável. A estrutura de incentivos de uma pessoa vai muito além de apenas agir em prol do Estado ou em prol de interesses pessoais.

As ideias de racional e razoável seriam então distintas e complementares, uma vez que não se deriva um conceito do outro e ambas se relacionam com faculdades morais distintas. O razoável conecta-se à capacidade de ter um senso de justiça, enquanto o racional com a capacidade de ter uma concepção de bem. E a complementaridade está no fato de que não podemos conceber agentes razoáveis, não racionais ou agentes racionais, não razoáveis. Isso ocorre porque um agente racional se volta para seus interesses pessoais, sem sensibilidade com a cooperação equitativa, enquanto o agente razoável está preocupado com aceitação geral e obediência a princípios e termos equitativos de cooperação, porém o cidadão ideal possui as duas faculdades morais e, conseqüentemente, possui essas duas demandas, a pessoal e a coletiva. Além disso, Rawls ressalta que o razoável é público, pois as pessoas são consideradas iguais a partir do razoável, para propor, aceitar e obedecer aos termos equitativos de cooperação. Dessa forma, o razoável pressupõe esse mundo público em que seja possível propor uma estrutura aceitável em que seja possível agir de acordo mutuamente.

O razoável como reciprocidade não significa altruísmo (RAWLS, 2000, p. 97), que é a preocupação exclusiva com a realização de interesse alheio, nem significa a satisfação puramente de interesses pessoais. Numa sociedade razoável, os cidadãos possuem seus interesses pessoais racionais, da mesma forma que também se preocupam em propor termos equitativos de cooperação, em que é razoável que as pessoas aceitem. Rawls aponta que esse cenário de sociedade razoável não é idealizado, não é de um mundo inalcançável de virtude, mas que a capacidade de propor, aceitar e agir de acordo com os termos equitativos é sim uma virtude.

São dois aspectos básicos do razoável segundo Rawls (2000 [1993], p. 98), a. “disposição de propor termos equitativos de cooperação e cumpri-los” e b. “disposição de reconhecer os limites do juízo e aceitar suas conseqüências para uso da razão pública na condução do exercício legítimo do poder político num regime constitucional”.

Quanto ao desacordo razoável, este é um conflito de opinião ou de julgamento entre pessoas razoáveis devido aos limites do juízo. Lembrando que a pessoa razoável é aquela que possui as duas capacidades morais, conseguindo exercê-las suficientemente para ser um cidadão livre e que deseja aceitar e agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação. Os limites do juízo são então obstáculos, fontes de dificuldade, para alcançar um acordo, pois os cidadãos devem julgar e o ato de julgar também envolve algumas dificuldades, relacionadas a medir o peso relativo de reivindicações alheias e próprias. Algumas fontes de desacordo, compatíveis com a razoabilidade exemplificada são: a evidência; desacordo em relação à relevância de uma consideração; controvérsia de conceitos que parecem vagos; experiências que geram diferentes interpretações e julgamentos acerca das mesmas coisas; apego por valores que são vistos de outra forma pela sociedade. Os limites do juízo são, resumidamente, algo que dificulta o acordo de julgamento de doutrinas abrangentes. Já as fontes de desacordo não compatíveis com a razoabilidade são o preconceito, predisposição, cegueira, obstinação.

Outro conceito que acompanha a razoabilidade é o de doutrina abrangente razoável. A doutrina razoável é um exercício da razão teórica, ela “organiza e caracteriza valores reconhecidos de modo que sejam compatíveis entre si e expressem uma visão do mundo inteligível” (RAWLS, 2000, p. 103), isto é, ordena certos valores em questão de prioridade e é isso que diferencia as doutrinas; e uma doutrina razoável e abrangente é o exercício das razões prática e teórica em conjunto. Ademais, doutrinas razoáveis e abrangentes não são fixas, mas podem mudar gradativamente ao longo do tempo, de acordo com a mudança dos pontos de vista presentes. Nisso, há uma grande preocupação de Rawls em abranger muitas doutrinas com esse conceito e não as apontar frequentemente como não razoáveis.

Uma pessoa razoável acredita em uma doutrina razoável e a julga como verdadeira, porém se trata apenas de uma doutrina razoável dentre muitas outras. E são diversas as doutrinas devido aos limites do juízo que produzem diferentes conclusões a partir do contexto, condições e atribuições de valores, por exemplo. Reconhecer que a doutrina do outro também é razoável não exige que se acredite nela, mas que se possa acreditar. Não seria válido reprimir uma visão abrangente diferente, a não ser que seja não razoável, dessa forma, também não é razoável usar o poder público para reprimir doutrinas abrangentes (RAWLS, 2000, p. 105). Todos os cidadãos são iguais, estão sujeitos aos mesmos limites do juízo e têm igual participação no poder público, não é adequado então que algum cidadão use o poder coercitivo do Estado para empregar sua visão abrangente em detrimento de outras. Tolerância e liberdade de pensamento devem,

portanto, orientar essas discussões, apesar de que existe uma impossibilidade em conciliar toda a diversidade num acordo político razoável, é viável reconhecer, portanto, que há limitações nesse modelo.

Um último esclarecimento acerca da razoabilidade, é que não se trata de um conceito epistemológico, mas é parte de um “ideal político de cidadania democrática que inclui a ideia de razão pública” (RAWLS, 2000, p. 106). O razoável parte do mundo público e envolve termos que sejam aceitáveis pelos cidadãos reciprocamente, tais termos são diretrizes e procedimentos que vêm da posição original.

Outro termo importante é a publicidade, essencial para a sociedade bem-ordenada que deve ser regulada por princípios publicamente reconhecidos. A publicidade tem três níveis: o primeiro nível em que a sociedade é regulada por princípios públicos de justiça, que são aceitos pelos cidadãos, de forma que é possível atestar a aceitação dos outros cidadãos. É também reconhecido publicamente, a partir de crenças compartilhadas publicamente, que as instituições da sociedade são justas. A concepção política e pública de justiça deve estar, portanto, de acordo com os princípios públicos.

O segundo nível refere-se às crenças que dão base aos princípios de justiça, crenças acerca da natureza humana e funcionamento das instituições políticas. E os cidadãos concordam com essas crenças, pois elas são formadas a partir de métodos de investigação publicamente reconhecidos. As crenças também devem ser publicamente reconhecidas, não apenas os seus métodos ou os princípios que delas derivam. Os representantes dos cidadãos, na posição original, “devem argumentar com base apenas em crenças gerais compartilhadas pelos cidadãos em geral, como parte de seu conhecimento público” (RAWLS, 2000, p. 114). Esse segundo nível de publicidade informa que os representantes devem partir de crenças⁴ publicamente compartilhadas ao falarem sobre concepções de justiça, não podendo fazer referência apenas a crenças verdadeiras. E o último nível está na justificação dada para a adoção da concepção política de justiça, e não de outra concepção. Essa justificação é plena e publicamente reconhecida ou acessível e, dessa forma, está refletida nas instituições da estrutura básica.

A publicidade mostra seu valor ao permitir que o cidadão reconheça as instituições da estrutura básica e entenda a influência dela na sua vida, como no caráter, objetivos, aspirações, para poder realizar a “sua liberdade plenamente autônoma em termos políticos” (RAWLS,

⁴ “Fatos gerais sobre os quais se baseia sua seleção dos princípios de justiça” (RAWLS, 2000, p. 114).

2000, p. 113). Outro ponto que a publicidade favorece é a possibilidade de o cidadão apresentar justificção das suas crenças e suas condutas, como um elemento fortalecedor da sociedade e do entendimento público. O papel da publicidade ainda é amplo, pois tem uma função educativa de ensinar o ideal de cidadania que pode ainda gerar um desejo de atingi-lo, e se falarmos então em publicidade plena, podemos concretizar esse ideal de cidadania. A publicidade mostra que os princípios se materializam na sociedade na forma de direitos e liberdades, concebendo os cidadãos como livres e iguais.

Há ainda mais uma distinção de termos, que é entre a autonomia racional e autonomia plena dos cidadãos. Já descrevemos as três formas que os cidadãos se concebem como livres, recapitulando: como pessoas que tem capacidade moral de formular, revisar e tentar concretizar uma concepção de bem; como pessoas que são fontes auto autenticadoras de reivindicações válidas; e como pessoas que são capazes de assumir responsabilidade (RAWLS, 2000, pp. 116-117). Tendo liberdade, os cidadãos também podem ter autonomia, racional e plena.

Antes de entrar propriamente na questão da autonomia, Rawls diferencia a justiça procedimental pura da justiça procedimental perfeita. Na primeira, referindo-se à posição original, o justo deriva da deliberação acerca dos princípios, em que os princípios selecionados pelos representantes serão considerados justos. Já na justiça procedimental perfeita, o que é justo já foi previamente determinado e, dessa forma, buscam um processo que pode chegar ao resultado justo. Adotaremos, na posição original, a justiça procedimental pura, assim, a deliberação dos representantes que modela a autonomia racional. Os representantes são autônomos de duas formas: a primeira forma diz que os princípios de justiça apropriados resultam da deliberação dos representantes, que atribuem pesos aos princípios, de modo que não possuem partem de nenhuma noção de justiça predeterminada, e sim dos seus próprios pontos de vista.

A segunda forma depende da natureza dos interesses que orientam as deliberações como representantes. São dois tipos de interesses de ordem superior correspondentes às duas capacidades morais dos cidadãos – capacidade de ter senso de justiça e concepção de bem. Os representantes devem então garantir para os cidadãos o desenvolvimento das faculdades morais, uma vez que o cidadão que não as possui em grau suficiente não está apto a ser membro cooperativo da sociedade. Há ainda um terceiro interesse de ordem superior: “devem procurar adotar os princípios de justiça que possibilitam às pessoas representadas protegerem e

defenderem algumas concepções determinadas do bem ao longo de toda a vida” (RAWLS, 2000, p. 119).

Em síntese, assim como os cidadãos são racionalmente autônomos de duas formas – são livres dentro dos limites da justiça política para realizar suas concepções do bem; e são motivados a realizar seus interesses de ordem superior associados a suas capacidades morais -, também as partes são racionalmente autônomas de duas formas: são livres, dentro dos limites da posição original, para fazer um acordo sobre quaisquer princípios de justiça, que considerem os mais vantajosos para aqueles que representam; e ao estimar essa vantagem, consideram os interesses de ordem superior dessas pessoas. Portanto, em ambas as formas, a descrição das partes modela a autonomia racional dos cidadãos (RAWLS, 2000, p. 119).

Essa autonomia racional fará parte do artifício de representação para descrever a deliberação dos representantes, como pessoas artificiais, da sociedade que estariam sob o véu da ignorância. As partes ordenam a deliberação a partir dos três interesses de ordem superior, sendo que um deles é o senso de justiça. Seu uso pode promover uma ação em conformidade, mas não necessariamente a realização do princípio de justiça.

A autonomia racional, como aspecto da liberdade, envolve as faculdades intelectuais e morais e o exercício mental de formular, revisar e procurar concretizar uma concepção do bem e de deliberar de acordo com ela. É modelada pela deliberação das partes, que não possuem restrição quanto ao que deliberar. As partes desejam, dessa forma, usar princípios que garantem os bens para os cidadãos, a terminologia aqui será de bens primários. Assim, fica mais limitado qual o objetivo das partes com deliberação: fazer uso dos princípios para garantir os bens primários que são necessários à realização dos interesses de ordem superior. Para identificar os bens primários, precisa-se entender quais condições permitem o uso das faculdades morais. As partes devem, pois, promover condições adequadas para que o cidadão possa exercer suas capacidades morais e perseguir o seu bem (RAWLS, 2000 [1993], p. 121).

Em contraponto à autonomia racional, temos a autonomia plena que é atribuída aos cidadãos representados, e não aos representantes. Esse tipo de autonomia depende do reconhecimento público dos princípios de justiça por parte dos cidadãos, e a sua ação em conformidade com esses princípios, a partir da orientação do senso de justiça. Os princípios de justiça especificam os termos equitativos da cooperação num contexto em que todos os cidadãos são igualmente representados. Esse tipo de autonomia é um valor político, afirmado na vida pública a partir dos princípios de justiça e “usufruto das proteções dos direitos e liberdades básicas” (RAWLS, 2000, p. 123)

A autonomia plena só pode se realizar na publicidade plena, pois é nessa última que os cidadãos publicamente reconhecem e entendem os princípios de justiça e a sociedade como sistema equitativo de cooperação, desse modo, agindo em conformidade com esses princípios, orientados pela razão pública. É a estrutura básica da posição original que modela a autonomia plena, também modelada pelas condições razoáveis impostas às partes racionalmente autônomas. Dessa forma, a autonomia é demonstrada pelo agir de acordo com a justiça e procura do bem na vida.

E, por último, os bens primários são os meios necessários para que um cidadão consiga realizar suas duas capacidades morais. Rawls (2000, p. 200) define cinco tipos de bens primários: liberdades fundamentais (pensamento e consciência); liberdade de movimento e livre escolha de ocupação; poderes e prerrogativas de posições e cargos de responsabilidade; renda e riqueza e bases sociais de autorrespeito. Nesse sentido, podemos ver os bens primários como condições materiais para que um indivíduo se desenvolva na sociedade e participe do processo político cooperativo em busca da justiça.

Nessa subseção, podemos destacar alguns aspectos descritos que podem ser úteis posteriormente. O primeiro é o da publicidade, que é uma condição para a democracia em geral, que envolve valores como a transparência e *accountability*, ou prestação de contas. É de grande valor um governo que apresenta princípios da publicidade, pois, mesmo com mecanismos limitados de participação social, é possível que o cidadão fiscalize ações estatais e fique ciente das coisas públicas, já que a legitimidade da democracia deriva da ação do cidadão de delegar seus poderes. Novamente, Rawls faz uso de conceitos abstratos e inalcançáveis para fazer referência a elementos existentes na democracia real, que é o de publicidade plena que leva a outro conceito distante, o de autonomia plena. Não é de interesse nosso fazer essa distinção, apenas apontar que a publicidade e autonomia existem de fato e, quando presentes em mais alto grau, tornam a democracia melhor. Por exemplo, num estado laico, é importantíssimo ter acesso a contas públicas para que se possa verificar o financiamento do Estado na construção de um monumento religioso. Se o Estado é laico, não se pode injetar dinheiro público em nada relacionado à religião, mas como o cidadão comum tem conhecimento disso sem políticas de transparência e de publicidade? Ter esse acesso à informação, reduz a assimetria que existe entre governante e governado, assim podendo reduzir a distância entre os dois. Essa publicidade mencionada por Rawls deve ir além de apenas conhecer os princípios e bases da sociedade, deve envolver toda a estrutura do governo e todas as suas ações, desde que o conhecimento dessas informações não seja danoso à sociedade.

Tendo em vista a aproximação dos representantes e representados, um outro assunto relacionado é o de consenso, consenso dentro da esfera pública entre os eleitos para votar em políticas e no consenso entre os governados, para eleger seus governantes. Rawls apresenta algumas considerações sobre o consenso, distinguindo-o em um consenso que é confundido com mera aceitação, automática e sem reflexão dos cidadãos para um consenso desenvolvido que implica o apoio da população, consciente do pluralismo, e que deseja uma sociedade democrática justa e equitativa. A terminologia de Rawls é de consenso sobreposto, descrito na subseção imediata.

2.2.3. Consenso sobreposto

A ideia de consenso é central para se falar de aceitação numa democracia, consistindo no assentimento e concordância geral acerca de princípios, valores e outras matérias de discussão, como legislações. Devido ao pluralismo inevitável na sociedade, é impossibilitada a condição de obter-se um consenso, uma vez que é difícil garantir convergência de opiniões dentro da sociedade. Em Rawls, assim como tudo que por ele é descrito, o consenso assume um caráter mais utópico ainda, pois além de ter alcance geral dentro de uma sociedade toda, passa por etapas que exigem reflexão e altíssimo engajamento dos cidadãos, que são marcados por profundas diferenças em suas visões de mundo. Considerar que todos os cidadãos tenham interesse e vontade em cooperar na busca de valores fundamentais de justiça e bem comum também é uma ideia difícil de ser acolhida. É mais provável que a maioria dos cidadãos esteja voltada àquele aspecto racional de satisfação de interesses particulares do que esteja preocupada com a cooperação e com a justiça.

O consenso sobreposto, dessa forma, é o estágio final de todo um processo de construção e absorção de princípios e normas pela sociedade, que começa num estágio de mera aceitação dos princípios presentes na cultura pública, que só futuramente serão incorporados na constituição, pelos cidadãos, que refletem esses princípios e percebem benefícios para si e para a sociedade, trazendo assim adesão generalizada, que é o consenso constitucional. Para que o consenso constitucional seja estável, é necessário que seus princípios fixem o conteúdo das liberdades e dos direitos políticos e especifiquem diretrizes e normas; devem também atender a uma exigência de simplicidade, de forma que sejam acessíveis ao cidadão comum, pelo menos na argumentação pública para alcançar maior publicidade; e o terceiro requisito depende dos

dois primeiros, pois a satisfação deles promove o encorajamento de virtudes cooperativas, razoabilidade e senso de justiça.

Após o consenso constitucional, finalmente é estabelecido o consenso sobreposto, de maior amplitude, extensão e profundidade, alcançando os princípios da estrutura básica, muito além de apenas princípios políticos, de modo que estes tenham como base uma concepção política de justiça, envolvendo ideias de pessoa e sociedade. Numa sociedade, em que estão inseridos pessoas e grupos com objetivos e interesses conflitantes, não se pode ver o consenso sobreposto como um mero acordo para aplacar o conflito, uma vez que consenso sobreposto está além de uma aceitação de autoridades ou adesão de arranjos institucionais, que são apenas uma convergência de interesses de pessoas e grupos. A estabilidade depende do apoio social da concepção política de justiça e a sua especificidade significa que o foco do consenso sobreposto está na concepção política de justiça.

A passagem entre um consenso e outro se dá nos três âmbitos: profundidade, extensão e especificidade. Pela profundidade, o consenso ocorre pelas discussões políticas dos grupos políticos, em que os grupos de doutrinas abrangentes diferentes participam. Os grupos políticos se afastam das próprias visões para adotar uma concepção política que seja mais abrangente e alcance mais pessoas. Os indivíduos formulam, desse modo, novas concepções políticas de justiça e alcançam uma base mais profunda para explicar os princípios. Em relação à extensão, um consenso constitucional é muito restrito, devido ao seu baixo alcance, pois leva em conta apenas alguns fundamentos e questões políticas, enquanto o consenso sobreposto é amplo e abarca todas as questões fundamentais da sociedade, todas as suas liberdades e direitos.

Concluindo: no primeiro estágio do consenso constitucional, os princípios liberais de justiça, inicialmente aceitos com relutância como *modus vivendi* e adotados numa constituição, tendem a alterar as doutrinas abrangentes dos cidadãos, de modo que estes aceitam pelo menos os princípios de uma constituição liberal. Esses princípios garantem certas liberdades e direitos políticos fundamentais, e estabelecem procedimentos democráticos para moderar a rivalidade política e para resolver as questões de política social. Nessa medida, as visões abrangentes dos cidadãos são razoáveis, se não o eram antes: o simples pluralismo passa ser um pluralismo razoável e assim se alcança o consenso constitucional (RAWLS, 2000 [1993], pp. 210-211).

Pensando num sistema democrático real, de fato existem princípios amplamente aceitos pelos cidadãos, mas de que forma foi constituída essa aceitação? Esses princípios obedecem a uma regra geral de princípios democráticos já existentes, uma nova democracia passa por processos reflexivos de incorporação desses valores ou ela apenas incorpora os que já têm

aceitação generalizada? Ou será que as democracias atuais ainda estão no primeiro estágio de *modus vivendi*? Porque parece um tanto distante que todos os cidadãos com suas visões de mundo adotem uma posição política pensando unicamente no bem comum, deixando de lado, mas sem abandonar totalmente, suas doutrinas religiosas, filosóficas e morais no momento do consenso sobreposto.

Ademais, o Estado, dotado de poder coercitivo, pode impor os princípios democráticos sem que eles passem por esse processo de assentimento público do consenso sobreposto. Acredito que este último seja fruto de democracias em pleno estado de desenvolvimento, acompanhado do desenvolvimento de seus cidadãos que se preocupam com a estabilidade do sistema político. Embora seja uma visão muito contingente, ou seja, depende do grau de autonomia da democracia e dos cidadãos, o conceito de consenso é de grande importância para a discussão sobre democracia e será retomado no terceiro capítulo.

2.2.4. Considerações Finais

A sociedade democrática para Rawls é regulada pela justiça como equidade e voltada para a cooperação equitativa entre cidadãos livres e iguais ao longo da vida. Os cidadãos são representados pelas partes que, numa deliberação, decidem acerca dos princípios de justiça mais adequados para a promoção do bem específico dos representados e o desenvolvimento moral dos indivíduos, que precisam das duas capacidades morais para serem membros efetivos da sociedade. As partes são guiadas para deliberar e chegar num acordo sobre o que é justiça, pois elas não são orientadas por princípios já existentes, dessa forma, são autônomas racionalmente. As partes não conhecem as preferências e posições individuais, pois são cobertas pelo véu da ignorância, assim, também não conhecem quais são os bens específicos. Portanto, os representantes procuram garantir o que chamamos de bens primários, que são os meios para realizar as duas capacidades morais, a capacidade de ter um senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção de bem. As partes também, por não conhecer o bem dos cidadãos, supõem que os indivíduos já possuem visões formadas e, para não correrem riscos, estabelecem princípios de justiça que garantem tolerância, para proteger as visões morais, religiosas e filosóficas, e liberdade para que os cidadãos possam professar a própria concepção de bem.

Nesse capítulo, busquei o conceito de democracia para que fosse relacionado, no terceiro capítulo, com o conceito de religião. A obra de John Rawls não apresenta exatamente qual é a definição de democracia, e sim mostra quais as condições para se alcançar um regime democrático ideal a partir do liberalismo político. Então, temos uma sociedade marcada pela cooperação equitativa, de cidadãos livres e iguais, regidos por dois princípios de justiça. Esse sistema é representativo e, para trazer mais justiça ao processo, na posição original, os representantes devem estar cobertos pelo véu da ignorância para deliberar sobre princípios de justiça, de forma que não favoreçam nenhum grupo ou posição social.

A ideia de sociedade democrática como espaço em que as pessoas livres e iguais podem desenvolver suas capacidades morais, senso de justiça e concepção de bem, também é proveitosa para o nosso estudo, uma vez que desejamos destacar as qualidades desse governo em seguida. Os valores democráticos descritos por Rawls também serão de extrema importância ainda para esse capítulo, como a igualdade, a liberdade e a justiça. Para o terceiro capítulo, usaremos a noção de sociedade democrática que é voltada para a cooperação equitativa e orientada pelos dois princípios de justiça para ser contrastada com o conceito de religião selecionado, dentre os três descritos.

2.3. Por que a democracia é a melhor forma de governo?

Aqui, procuro fazer uma descrição mais prática do sistema democrático, mostrando quais os aspectos reais de uma democracia e quais características tornam esse regime o melhor dentre todos. Essa reflexão acerca do porquê a democracia é o melhor modo de organizar a sociedade só faz sentido se pensarmos nela como um bem a ser conservado, pois garante benefícios aos cidadãos e ao próprio governo, de forma que quaisquer eventos que possam prejudicar seu funcionamento devem ser identificados e evitados. Nesse caso, o evento em questão será o fenômeno religioso que será discutido apenas no capítulo seguinte.

Inicialmente, o sistema democrático moderno tem como característica fundamental a representação, uma vez que não é possível reunir grandes populações para discussões e deliberações importantes sobre a sociedade. A representação é, dessa forma, um modo de conciliar a impossibilidade de reuniões com a necessidade delas, assim, juntando apenas algumas pessoas selecionadas pela população a partir de um método, comumente o voto. Essa

questão do representante ser selecionado pelo povo leva a outro ponto crucial da democracia, que é a soberania popular, de modo que o poder está nas mãos do povo que deve legitimar os seus representantes, delegando seus poderes a eles. Sendo assim, representação não é uma representação qualquer por critérios espaciais e temporais, e sim uma representação justa. Esta significa que a representação deriva de um processo em que todos os cidadãos possuem os mesmos direitos políticos de voto, trazendo legitimidade ao processo ao passo que os representantes são selecionados pelo povo.

Em Robert Dahl (2016), a democracia é definida como um regime político em que a soberania repousa sobre o povo, que tem o direito de delegar seus representantes a partir de eleições livres, justas e periódicas a fim de compor o parlamento. Assim, não existe participação direta, mas a participação indireta, mediante o voto, em que todos os cidadãos têm *status* igual de participação e de defesa dos próprios interesses. Outras características essenciais à democracia são a instituição de eleições livres, justas e periódicas, conseqüentemente funcionários eleitos, liberdade de expressão protegida, a existência de fontes de informação diversas, autonomia para associações e cidadania inclusiva. A cidadania inclusiva implica o direito que todos têm de poder participar, expressar, associar-se, candidatar-se que está intimamente relacionada com a liberdade de expressão.

Ainda em Dahl (2016, pp. 57-59; 71-73), vê-se o mérito da democracia e sua desejabilidade por garantir os direitos fundamentais com mais eficácia do que qualquer outro regime, assegurar a liberdade individual e proteger os interesses fundamentais, promover um alto grau de igualdade política, permitir que os cidadãos exerçam responsabilidade moral e exercitem a liberdade de autodeterminação.

Abandonando a descrição concreta e adotando uma posição mais idealista, enumero outros aspectos políticos valiosos, não exaustivos, que a democracia proporciona e discuto cada um em seguida:

1. Liberdade de expressão;
2. Liberdade religiosa;
3. Garantia dos direitos humanos e proteção da dignidade;
4. Não interferência do Estado na vida privada;
5. Pouco espaço para arbitrariedades estatais;
6. Proteção de minorias;
7. Debate público e seus benefícios;

8. Ambiente que propicia o florescimento humano.

A liberdade de expressão foi destacada separadamente dos direitos humanos, pois ela compreende uma esfera que merece ênfase própria. Os direitos humanos que consideraremos são, por exemplo, vida, liberdade, segurança, dignidade, igualdade. A democracia protege todos esses direitos em sua constituição, de modo que todas os cidadãos sejam iguais perante a lei e não possam ser submetidos a arbitrariedades. Assim as constituições, em geral, já estabelecem que não existem distinções entre os seres humanos em relação a sexo, raça, cor, sexualidade, religião, sendo todos submetidos às mesmas normas e sujeitos aos mesmos deveres e direitos. Uma violação desse princípio igualitário pode resultar em sanção por parte do Estado. Já a liberdade se refere à possibilidade de ação dentro da imperatividade da lei, não podendo, pois, ir além desses princípios. A liberdade é dividida em vários tipos, destacaremos aqui a liberdade de expressão, que é essencial para satisfazer outros aspectos democráticos e a liberdade religiosa, importante para esse estudo.

Retomando à liberdade de expressão, esta garante, na democracia, a participação política, que envolve o voto e outras manifestações e reivindicações. Sem a liberdade de expressão, não seria possível desenvolver suas próprias visões e manifestá-las publicamente. Ainda como a democracia é o governo do povo que delega seu poder aos representantes, é de extrema importância que os governados possam opinar sobre o governo eleito e, em alguns casos, até tomar decisões políticas, como nas eleições. Essa possibilidade de se expressar publicamente e manifestar a opinião no espaço público também leva ao ponto 6, que o debate público pode ser benéfico para a democracia.

Em relação a liberdade religiosa, Wolterstorff (1997) em *Religion in the Public Square*, afirma que a democracia liberal pluralista parece a melhor forma de governo para Estados com muitas religiões, pois garante proteção a todos e liberdade e neutralidade estatal, juntamente com voz política igual. Essa é a discussão que merece mais atenção, no diz respeito ao emprego de argumentos religiosos em debates e votações públicas, tema que voltará a ser abordado no terceiro capítulo.

Como estamos falando de um Estado liberal, segue-se que a interferência estatal na vida privada não é permitida, o que se configura como uma liberdade negativa, isto é, eu tenho a liberdade de não ser oprimida pelo Estado, por exemplo, ou eu tenho a liberdade de não ser vigiada pelo Estado. Da mesma forma, o Estado não pode ser arbitrário, pois tudo que é feito

publicamente deve estar previsto em lei, lei esta constituída por uma assembleia de representantes do povo, o que também garante legitimidade ao processo.

Ademais, uma democracia está preocupada com a proteção das minorias, que não podem ser ignoradas em detrimento da maioria. Nessa senda, alguns arranjos políticos procuram garantir que as minorias também sejam representadas politicamente, por exemplo, o voto proporcional, que tenta ser fiel ao número de votos recebidos, isto é, um partido com metade dos votos, recebe metade dos assentos disponíveis, assim, um grupo minoritário que representa 3% da população conseguiria um assento. Como o voto proporcional não é uma fórmula eleitoral que pode ser generalizada a toda democracia, existem outras formas de proteger esses grupos a partir da previsão em lei.

O penúltimo ponto, acerca do debate público, é consequência dos anteriores, uma vez que o debate público é resultado de um espaço público ocupado por pessoas livres e iguais, com liberdade de expressão para manifestar suas opiniões. Esse debate pode gerar benefícios, pois compreenderia o diálogo entre pessoas de diferentes perspectivas e visões de mundo. Numa sociedade plural, parece vantajoso que pessoas diferentes compartilhem suas crenças umas com as outras numa discussão racional, em que é possível aprender com esse processo deliberativo.

E aprendendo com diferentes perspectivas e estando nessa sociedade democrática de cidadãos livres e iguais, há espaço para o que chamei de florescimento humano, ou desenvolvimento e até realização. Antes é necessário fazer uma distinção desse ponto 8 em relação aos demais. Os sete primeiros são aspectos diferenciadores da democracia, que fazem-na ser o melhor regime político atualmente, enquanto o oitavo ponto já faz referência a uma consequência de seus anteriores, um elemento que acrescenta valor à democracia

Numa situação em que são fornecidos os meios necessários para que um indivíduo não precise se preocupar com problemas de segurança e liberdade, por exemplo, é possível voltar-se para várias outras questões da vida, inclusive o seu desenvolvimento próprio. A democracia então forneceria meios importantes para realizações materiais, já que a vida é protegida, e seriam garantidos em princípio a dignidade e outros vários aspectos já citados. Dificuldades materiais existem e obstam esse caminho para o florescimento, mas a democracia se configura como primeiro passo para esse objetivo, garantindo os requisitos mínimos para que possa ser alcançado eventualmente.

A perspectiva rawlsiana de democracia também é muito normativa, entretanto apresenta noções que entram em conformidade com essas últimas citadas, como o papel da deliberação dos representantes na posição original que deve chegar a um conceito de justiça. O consenso sobreposto também aparece como algo de difícil executabilidade, pois resultaria de os cidadãos renunciarem a suas próprias visões morais, religiosas e filosóficas em direção a uma concepção política de justiça comum para o bem da sociedade e da cooperação equitativa. Na prática, o cidadão, mesmo que descrito nos termos de Rawls tendo as duas capacidades morais, pode preferir a realização dos próprios desejos (o bem) em vez da realização do bem para a sociedade.

Pensar em democracia nesses moldes pode parecer utópico, há de se reconhecer, pois, as diversas dificuldades que envolvem esse tipo de concepção, principalmente no âmbito religioso, pois pensando apenas em termos normativos, nem há de se falar em conflito em esfera religiosa e esfera política, já que idealmente ambas seria independentes e não haveria interferência alguma. Não queremos perdurar na abstração e na inexistência, para isso é imprescindível que consideremos a realidade de ambos os fenômenos. Essa discussão será enriquecida no terceiro capítulo, falando sobre a laicidade, de como o Estado e a religião se comportam a partir de algumas restrições, com uso de exemplos concretos de três modos diferentes de tratar a religião numa democracia.

2.4. Valores fundamentais de uma democracia

A democracia é caracterizada pela presença de seus valores fundamentais, que orientam suas normas e procedimentos. Nesta seção, serão descritos cinco valores essenciais ao regime democrático: a liberdade, a igualdade e a justiça. Quanto à laicidade e ao pluralismo, serão essas definições apresentadas no capítulo seguinte, pois, apesar de pertencerem à democracia, já dizem respeito à relação entre democracia e religião.

a. Liberdade

O primeiro valor fundamental democrático que vamos tratar é a liberdade, assunto abordado por John Rawls em *Liberalismo Político* (2000), que será complementado pela noção de ação livre de Robert Nozick em *Philosophical Explanations* (2010[1981]), discussão inserida na tentativa de conceituação de liberdade no sentido metafísico.

Em Rawls, a liberdade deve ser garantida a todos na sociedade, a partir do primeiro princípio de justiça: “toda pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdade para todos” (RAWLS, 2000, p. 345). A partir desse princípio, estabelece-se a prioridade da liberdade, em que o primeiro princípio não apenas tem prioridade sobre o segundo, como sem ele, não se pode satisfazer outros princípios. Cabe aqui entender então o conceito de liberdade e quais seriam, pois, as liberdades fundamentais.

Na posição original, no momento da deliberação das partes, quando estão cobertas pelo véu da ignorância, devem existir bons motivos para que sejam adotados os dois princípios de justiça de Rawls em detrimento de alternativas disponíveis. Dessa forma, o objetivo da justiça como equidade se torna “mostrar que os dois princípios de justiça propiciam uma compreensão melhor das exigências da liberdade e da igualdade numa sociedade democrática” (RAWLS, 2000, p. 346). Essas liberdades fundamentais possuem *status* especial, de acordo com o primeiro princípio de justiça, são exemplos a liberdade de associação, liberdade de expressão e liberdades políticas. Também seriam consideradas prioridade, de modo que não podem ser limitadas, senão por outras liberdades, já que nenhuma delas é absoluta. Isso significa que uma liberdade deve ser garantida, mas não necessariamente todas as liberdades devem ser garantidas numa sociedade, não pode sofrer limitações externas, mas num conflito entre liberdades, não há nenhuma que prevaleça sobre as outras sem uma avaliação acerca de necessidade e prioridade em casos específicos. Além disso, a lei pode regular as liberdades, por exemplo a liberdade de expressão não pode se tornar ofensiva. Ressalta-se que essas exigências sobre a liberdade consideram que o contexto está em conformidade com condições adequadas e razoavelmente favoráveis, ou seja, em condições excepcionais, espera-se outro comportamento das liberdades.

Ainda em Rawls, há especificações de como é a liberdade a nível individual. Assim, os cidadãos se sentem livres em três aspectos e possuem capacidade de formar uma concepção de bem e de senso de justiça. Essas concepções de bem e de justiça podem mudar ao longo da vida do indivíduo sem fazer com que ele perca sua identidade pessoal. Voltando à liberdade em três aspectos, ela depende, pois, da faculdade moral de ter uma concepção de bem; do cidadão entender-se como fonte auto autenticadora de reivindicações válidas e dos cidadãos serem percebidos como capazes de assumir responsabilidades. E as liberdades que são consideradas meios para a realização de outras liberdades também são prioridade.

No senso comum, a liberdade, ou melhor, o agir livremente é frequentemente associado com a possibilidade de escolha, isto é, um indivíduo estaria sendo livre ao escolher o que comer, onde viver, onde frequentar, como viver e “fazer o que quiser”. Essa ideia de que a liberdade deriva meramente de decisões práticas da vida, limitadas apenas pela legislação, é muito limitada e não considera toda a complexidade da tomada de decisões, já pressupondo um processo de tomada de decisões. Também estaríamos partindo de uma noção de que o ato livre não é determinado por fatores externos e internos ao indivíduo, o ato livre seria o produto de reflexões internas que vão muito além do que “fazer o que quiser”.

Segundo Nozick, o ato livre é fruto de um processo racional de pesar razões, em que, numa situação específica, o indivíduo analisa o contexto, formula razões e as pesa de forma a preferir uma opção dentre as outras e então realizar a ação desejada. É um processo único, realizado provisoriamente para aquela decisão em específico, mas não é esquecido, de forma que pode ser usado para tomar decisões futuras. Dessa forma, não existe determinismo causal, uma vez que indivíduos podem escolher livremente sem serem determinados por fatores externos ou internos, e isso não significa que ações livres não sejam causadas, ações são sim causadas, nesse caso, pela ação consciente do agente.

A vontade livre e a decisão livre exigem um conflito para cumprir os requisitos de liberdade, isso significa que não pode existir uma escolha de somente uma opção, é necessário que existam pelo menos duas opções para que a decisão se configure como livre. Nesse sentido, a decisão livre também é reflexiva, pois resulta de um processo racional de atribuição de pesos às razões e a explicação sobre a motivação do ato se deve ao fato de ele ser escolhido a partir do processo de atribuição de pesos. Outra característica da decisão livre é a exigência de que ela possa ser realizada, não adianta apenas desejar, como deve também ser possível concretizar o a decisão. Voltando ao exemplo do jogo, suponha que eu estou presa em casa, por causa de uma nevasca, e eu quero fazer uma caminhada ao ar livre. Mesmo que eu tenha feito o processo de atribuições de peso entre as alternativas de jogar dentro de casa ou caminhar, eu decidi que caminhar seria melhor, pois estava há alguns dias sem fazer nenhuma atividade física. Decidi então livremente, pois a decisão foi fruto de meu processo racional de escolha, eu tinha duas opções no mínimo, mas, ao abrir a porta da minha casa, vejo que é impossível ficar lá fora devido a essa nevasca. Assim, não tenho um ato livre, porque não tive a possibilidade de pôr em prática o meu desejo.

Agora pensando num contexto democrático, como aplicar o conceito de liberdade e ato livre do libertarismo? Essencialmente, uma democracia deve permitir que pessoas tenham opções e que possam escolher dentre uma delas. Ademais, as exigências para uma escolha livre no libertarismo são um sujeito autoconsciente que decide a partir de um processo reflexivo de conferir pesos aos motivos e um espaço para poder efetivar seu desejo, e o único ambiente em princípio que permite que uma pessoa efetive seu desejo eficazmente é a democracia.

Por exemplo, numa eleição presidencial, eu tenho a possibilidade de escolher dentre vários candidatos, eu posso entrar num processo reflexivo autoconsciente para selecionar meu candidato e colocar meu desejo em prática numa eleição. Isso só é possível porque uma democracia exige a competição dentre dois ou mais candidatos, supõe acesso à informação e ao debate para poder refletir sobre e há eleições livres e frequentes para votar e assim efetivar a decisão.

Também faremos a distinção entre liberdade positiva e liberdade negativa a partir de perguntas norteadoras. O primeiro sentido se refere à liberdade de ação ativa do indivíduo governado, nas palavras de Isaiah Berlin, “ser mestre de si mesmo” (1958, p. 8), tomar as próprias decisões sem depender de outros, apenas da própria reflexão da razão, pode ser exemplificada na liberdade de crença, que é a liberdade de escolher a própria crença e praticá-la, ou a liberdade de voto, que permite que o cidadão tome decisões e execute-as. A pergunta que esse tipo de liberdade responde é “qual ou quem é a referência de controle e interferência que pode determinar alguém a fazer ou ser isso ao invés daquilo?” (BERLIN, 1958, p. 2).

Já o segundo consiste num tipo de liberdade que envolve uma omissão do Estado em determinados assuntos, por exemplo, dever do Estado de não intervir na vida privada, que é a privacidade, direito de ter sua religião respeitada devido à laicidade. A liberdade negativa refere-se, pois, a não sofrer restrições à ação, pois a liberdade pessoal é imprescindível para que o indivíduo desenvolva suas faculdades, assim nenhum outro indivíduo nem o Estado podem privar seres humanos de liberdade. A pergunta que se faz no sentido negativo de liberdade é ‘qual é a área que o sujeito – uma pessoa ou um grupo de pessoas - é ou deveria ser deixado para fazer ou ser o que ele é capaz de fazer ou ser, sem a interferência de outras pessoas? (BERLIN, 1958, p. 2).

b. Igualdade

O princípio da igualdade, essencial à democracia, em Rawls, consiste em afirmar que todos os cidadãos são iguais na medida que possuem as duas capacidades morais, a capacidade de ter uma concepção de bem e a capacidade de ter um senso de justiça, em grau mínimo e necessário para a cooperação social. Ademais, a igualdade é um requisito essencial para se estabelecerem os termos equitativos da cooperação, uma vez que esta é realizada por cidadãos livres e iguais. Logo, “todos que satisfizerem essa condição têm os mesmos direitos, liberdades e oportunidades básicos, e a mesma proteção dos princípios jurídicos” (RAWLS, 2000, p. 124).

Rawls reconhece que existam desigualdades, no entanto, essas condições externas às capacidades morais não são relevantes politicamente para o status de cidadania igual, como a posição social e o talento natural. O véu da ignorância existe justamente para esconder essas características. Na realidade, características como essas são relevantes para ocupar cargos de qualificação específica. Mesmo assim, com capacidades diferentes, no que tange ao status de cidadania igual, o que importa é possuir suficientemente as capacidades morais e, assim, os cidadãos são igualmente representados na posição original e são igualmente protegidos pelos princípios de justiça.

Em síntese, as características que tornam os cidadãos iguais são quatro: a. as capacidades morais, de ter senso de justiça e de ter uma concepção de bem; b. faculdades intelectuais de julgamento; c. determinada concepção de bem; d. capacidades e qualificações necessárias para serem membros normais e cooperativos da sociedade durante toda a vida (RAWLS, 2000, p. 127). Essas capacidades também tornam o cidadão racional e razoável.

Além disso, Rawls considera que cidadãos, em situação ideal, têm quatro características especiais, derivadas da razoabilidade e da sensibilidade moral. Dado que o cidadão deseja ser um membro cooperativo da sociedade, está disposto a propor termos equitativos de cooperação e de seguir os termos propostos por outros cidadãos razoáveis e racionais, mas também reconhecem os limites do juízo.

Vê-se, portanto, que a igualdade dos indivíduos se dá a partir do entendimento deles da sociedade e da sua vontade de cooperar, sendo que, para cooperar, é necessário dispor das duas capacidades morais e de outras faculdades normais. A ação de desejar propor termos razoáveis de cooperação que outras pessoas aceitem seguir e a de reconhecer os limites do juízo fazem

com que o cidadão seja razoável. Além de que o cidadão também quer ser um membro efetivo e cooperativo da sociedade.

c. Justiça

A justiça tem papel central para Rawls como princípio e virtude das instituições sociais, sendo a sociedade um sistema de cooperação e conflito de interesses, regida pela concepção política de justiça na definição de direitos, deveres e benefícios. Além desses, os pré-requisitos para uma sociedade bem-organizada são aceitação e reconhecimento do princípio da justiça pelos cidadãos e provisão da justiça pelas instituições.

A teoria da justiça de Rawls é a teoria da justiça como equidade, inspirada na concepção de justiça contratualista, que consiste no pacto entre indivíduos racionais que estão em condição de igualdade. A teoria da justiça como equidade parte, então, de um estado de natureza de igualdade com indivíduos racionais em condição semelhante, pois desconhecem desigualdade social, já que não existe sociedade nesse experimento mental, e que estabelecem princípios de justiça, que foram aceitos em situação de igualdade, por meio de um pacto, que é garantido pela constituição, assim as desvantagens são compensadas. É uma teoria contratualista pois a noção de justiça vem depois do pacto feito por indivíduos racionais, porém não é uma teoria contratualista completa visto que não abrange todos os princípios (RAWLS, 1997, pp. 13-21). As partes que deliberam acerca dos princípios de justiça não são influenciadas por conceitos anteriores, e sim decidem a partir do zero o que é justiça

Dessa forma, justiça é um conceito relativo, que depende da situação e da cultura política de que se está falando. O que Rawls faz é propor uma fórmula para que uma democracia constitucional siga e assim possa chegar em princípios de justiça que são adequados à sociedade e a sua cultura pública. Deve-se ter em mente que, mesmo dentro de uma sociedade composta por grupos plurais, é preciso chegar a um conceito de justiça que possa se tornar um acordo político entre cidadãos livres e iguais, seguindo os dois princípios de justiça. O primeiro diz que todas as pessoas têm direito igual ao sistema mais extensivo de liberdades básicas, que é o princípio da liberdade, e o segundo (com duas condições) que diz sobre as desigualdades econômicas que devem trazer benefício aos desfavorecidos e os cargos e posições devem ser abertos a todos.

Sobre a citada relatividade do conceito de justiça, uma consideração para que não se confunda com o conceito de justiça apresentado por Trasímaco em *A República*. No primeiro livro da obra, ao ser questionado por Sócrates sobre o conceito de justiça, Trasímaco afirma que a justiça é a vantagem para o mais forte, isto é, que o mais poderoso, em determinada situação, decide o que é justo e injusto. Isso torna a visão de Trasímaco relativa ou contingente, pois depende do caso de está se falando, e não é esse o sentido da definição de justiça em Rawls. No extremo oposto, a definição metafísica de Platão também não está de acordo com Rawls, que podemos posicioná-lo num meio termo, uma vez que possui a sua própria abstração, não tão forte como em Platão, e sua própria contingência, diferente da concepção de Trasímaco. A justiça em Rawls é fruto da deliberação das partes, que discutem sem nenhuma noção ou conceito pré-definido e assim chegam num acordo do que considerarão justo. Estando sob o véu da ignorância, as partes não conseguem tomar decisão com base em receber vantagens, pois não conhecem sua posição na sociedade, sabem apenas que existe o pluralismo e que ele deve ser, de alguma forma, considerado. Caso as partes buscassem obter vantagens e, desse modo, moldar seu conceito de justiça a fim de garantir seus interesses, assim estaria de acordo com a visão de Trasímaco.

Finalizada a conceituação sobre democracia e de seus elementos, no capítulo seguinte, será exposta a relação entre democracia e religião a partir da recapitulação das definições e o conceito de laicidade, que é o maior exemplo da relação entre os dois conceitos. Exemplificaremos três democracias distintas, a britânica que não é laica, a brasileira que parece mais confessional do que laica, e a francesa, que é um extremo de laicidade.

3. A RELIGIÃO AMEAÇA A DEMOCRACIA?

3.1. Recapitulando conceitos

Nos dois primeiros capítulos, foram descritos os conceitos principais para a estrutura desse terceiro capítulo. Primeiramente, o conceito de religião priorizado nessa análise, que é o de John Hick acerca da resposta humana ao transcendente. Religiões, de forma geral, são voltadas para uma entidade transcendente, que é entendida como a Realidade. É feita, por Hick, uma divisão entre as religiões, sendo compreendidas no conceito as religiões pré-axiais e pós-axiais, fazendo referência ao modo como lidam com o pós vida. A pré-axial se preocupa apenas com a realidade terrena e os seus crentes não baseiam suas ações a fim de conquistar uma situação favorável no pós vida. Já as religiões pós-axiais são fundadas na ideia de salvação e de libertação, que pensa no agir durante a vida de modo a influenciar a sua posição após a morte. O processo que pode levar o crente à salvação diz respeito a afastar-se da centralidade do Eu, que teria como referência as coisas terrenas e dirigir-se para a centralidade da Realidade, que é a entidade transcendente que a respectiva religião acredita.

A religião, em Hick, é um fenômeno que ocorre virtualmente em todos os grupos humanos e sendo, pois, uma construção humana é de extrema importância na vida, uma vez que possibilita a atenuação da ansiedade e da penosidade da vida terrena. Ainda é um fenômeno coletivo que permite a união entre pessoas de mesma crença, gerando vínculo social que também é benéfico para seres humanos em sociedade. O caráter social da religião também é ressaltado por Paul Tillich, que aponta o culto como expressão prática das atitudes que versam sobre o Incondicional, e a comunidade cültica que se refere aos indivíduos comuns participantes desse elemento da religião.

Ademais, as religiões em pós-axiais promovem princípios que obedecem à Regra de Ouro, uma regra geral em que os valores principais podem ser exemplificados em termos de solidariedade, compaixão, reciprocidade, perdão e até igualdade. Tais fundamentos podem gerar um impacto muito positivo na sociedade ao incentivar boas práticas, entretanto, não devem ter o poder de fundamentar assuntos essencialmente laicos no debate público, assunto que será futuramente abordado no capítulo. Discorreu-se sobre um terceiro autor no primeiro capítulo, que é William Alston (1967). Neste momento, o autor não será citado, pois será retomado na última seção deste capítulo, em que falaremos sobre a tipologia de religião de Alston e qual a seu potencial relação de risco com a democracia.

Relacionado ao conceito de religião, como objetivo principal da dissertação, retomamos ao conceito de democracia. A democracia será considerada o regime político em que o poder está nas mãos do povo, mas, não podendo exercê-lo, delega-o a representantes eleitos e, dessa forma, legitimados. A partir de Rawls, a democracia ou sociedade democrática é regida por dois princípios de justiça, o princípio da liberdade, que tem prioridade, e o princípio da diferença e equidade. A estabilidade da democracia, portanto, depende dos cidadãos que são dotados de duas capacidades, a capacidade de ter uma concepção de bem e capacidade de ter senso de justiça. Munidos dessas capacidades, os cidadãos desejam preservar esse governo definindo termos equitativos de cooperação a longo prazo, ou seja, que desejam colaborar para o alcance do bem comum e manutenção da ordem dessa sociedade democrática.

Além de ser guiada pelos princípios de liberdade, igualdade, justiça e equidade, a democracia é fortemente marcada pelo pluralismo inevitável, que é resultado natural de agrupamentos sociais livres. O principal problema a ser enfrentado, dessa forma, é como conciliar esse pluralismo com a estabilidade democrática a partir de cidadãos que vivem sob termos cooperativos. Nesse caso, o pluralismo em questão é o religioso, em que são diversas as crenças presentes na sociedade, em que cada uma pressupõe uma noção de bem e de verdade absoluta.

A questão do pluralismo como uma relação de concepções conflitantes já está presente nas primeiras linhas da obra de Rawls, em que são levantadas três questões norteadoras da justiça como equidade e da sociedade voltada para a cooperação equitativa. Seguem-se as três questões:

1. Qual a concepção de justiça mais apta a especificar os termos equitativos de cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, e membros plenamente cooperativos da sociedade durante a vida toda, de uma geração até a seguinte? (RAWLS, 2000, p. 45).
2. Quais são os fundamentos da tolerância, considerando-se o fato do pluralismo razoável como resultado inevitável de instituições livres? (RAWLS, 2000, p. 45).
3. Como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, mas que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis? (RAWLS, 2000, pp. 45-46).

O pluralismo razoável, dessa forma, é caracterizado por sua inevitabilidade e é resultado, pois, das instituições livres e da razão humana. A preocupação está em como conciliar todas essas visões conflitantes em uma sociedade e ainda assim garantir unidade social. Essa última é possível uma vez que os cidadãos sustentam uma concepção política de

justiça publicamente compartilhada e aceita, nos termos de consenso sobreposto. E o Estado, mesmo dispondo de poder coercitivo, não pode dele fazer uso a fim de impor visões abrangentes ou punir doutrinas. Essa situação de pluralismo envolve, pois, um reconhecimento do conflito por parte do cidadão e uma vontade de manter a sociedade democrática, cooperando devidamente e aceitando uma concepção política de justiça mais abrangente, que não depende de nenhuma visão filosófica, moral ou religiosa. Para tal, é necessário que exista uma garantia de que os cidadãos cooperem e ajam de acordo com os princípios constitucionais.

Relacionado ao pluralismo, está o conceito de tolerância. Em Rawls, a tolerância está presente ao entender que existem várias doutrinas razoáveis, que podem ser aceitas e defendidas, sendo que reconhecer a validade de uma doutrina não implica que se acredite nela. Para que a sociedade viva em harmonia, é preciso ainda tolerância mútua dos grupos. No âmbito da religião, temos a mesma concepção de fundo. Muitas religiões coexistem numa sociedade e, para viver em harmonia, devem respeitar-se reciprocamente. O Estado laico também tem o seu papel nisso, uma vez que deve garantir que as religiões tenham espaço suficiente e igual para se desenvolver, sem favorecer ou prejudicar crenças.

John Hick afirma que, a fim de evitar conflito e coerção, todas as tradições religiosas devem reconhecer que todas as outras crenças são alternativas aceitáveis, desde que respeitem certos critérios éticos, para alcançar a Realidade e para alcançar a salvação. A solução de Hick propõe a tolerância mútua com o dissidente e o reconhecimento de uma rede de similaridades, como a salvação e a existência do Real. Então, para Hick, as religiões deveriam ser vistas todas como aceitáveis, desde que respeitem critérios éticos e soteriológicos. Não só uma tolerância mútua, como também uma tolerância que vem por parte do Estado, que é laico e não pode agir em prol de crenças religiosas específicas. O uso de uma linguagem neutra e abrangente para falar de religiões também é importante, como fazer uso do termo "Realidade" em vez de Deus ou deuses é imprescindível para demonstrar respeito ao pluralismo religioso. O pluralismo de crenças também implica desacordo e a possibilidade de conciliação de opiniões, a partir de discussão racional no espaço público adequado, num contexto de imparcialidade religiosa.

Considerando então a religião como resposta humana ao transcendente e a democracia como regime político guiado por princípios de justiça, liberdade e igualdade, que envolve a representação legítima dos cidadãos a partir do voto, a nossa pergunta central é se existe ameaça na relação entre essas duas atividades humanas coletivas. Em primeiro lugar, examinaremos a relação ideal entre ambas, que seria a situação em que a religião está afastada da política e não interfere nela nem a ameaça, no sentido então de laicidade que consiste na separação entre

Estado e religião em três aspectos, a neutralidade estatal, a igualdade entre as religiões e a ação do Estado proteger a existência de todas as crenças religiosas, consequentemente garantindo liberdade de consciência e de crença. Em seguida, será apontada a importância da religião em si, para o indivíduo e para a política, a partir de ideias de Roger Trigg e de Raphael Domingo. Será visto, na seção posterior, de que modo a religião e argumentos religiosos podem ser usados em discussões políticas e quais as suas restrições e, por último, se a religião profética, definida por William Alston pode ser perigosa para a democracia.

3.2. Laicidade: uma forma da religião se relacionar com a política

A relação entre democracia e religião será definida em função da laicidade, a partir desse conceito vamos investigar qual seria a sua relação ideal. A laicidade será analisada nos termos de separação entre Estado e religião em três sentidos: o primeiro informa que o Estado não pode professar oficialmente nenhuma crença; o segundo estabelece que Estado deve tratar todas as crenças com igualdade, sem favorecer nem prejudicar nenhuma; e o terceiro que Estado deve garantir a liberdade religiosa dos cidadãos para escolher e praticar sua crença. Essas exigências significam que, para a laicidade, não basta apenas que o Estado não tenha uma crença oficial, é necessário também que nenhuma religião seja favorecida ou prejudicada e que seja garantida a liberdade de crença para todos os cidadãos. Nesse mesmo sentido, Robert Audi (1997, p.4) distingue três princípios da separação entre Estado e religião, o princípio liberal, o igualitário e o da neutralidade.

O primeiro, o liberal, protege as pessoas contra a coerção governamental e aponta três tipos essenciais de liberdade: a liberdade de crença religiosa, em que o Estado não pode impor coercitivamente crenças religiosas na população; a liberdade de adorar, que é direito de oferecer preces para alguém, que envolve direito de associação e de reunião pacífica; e a liberdade de engajar em ritos e rituais de uma religião, quando as práticas não violam direitos morais básicos.

Em seguida, o princípio igualitário informa que o Estado deve tratar todas as religiões com igualdade, de modo a não preferir uma crença em detrimento de outra, já que essa atitude pode acabar influenciando a prática religiosa em prol da crença favorecida pelo Estado. Ademais, a existência de um poder desproporcional pode enfraquecer a democracia, uma vez que cidadãos deveriam ter oportunidades iguais do exercício do poder político em uma base

justa. O fato de um Estado preferir uma religião também pode fazer com que as leis reflitam uma visão de mundo associada à tradição religiosa.

Por fim, o princípio da neutralidade é muito semelhante ao anterior, já que o Estado não pode demonstrar preferência ou favoritismo por instituições religiosas, ou seja, deve assumir uma posição neutra. Audi (1997) destaca dois problemas de um Estado favorecer uma religião sobre o não-religioso: há um risco de que as visões e os interesses do grupo majoritário e favorecido dominem a agenda política e isso geraria a marginalização dos grupos religiosos minoritários.

Nessa dissertação, o conceito de laicidade abordado deve atender a todos esses requisitos, sendo ainda compatível com uma relação razoável entre política e religião, isto é, sem interferências entre uma e outra. A religião seria tratada, então, de modo que o seu papel de patrimônio cultural de uma sociedade seja reconhecido e seus valores não sejam entendidos como os únicos verdadeiros, nem como ameaça à laicidade. O Estado trataria todas as religiões com imparcialidade e neutralidade, constatando sua relevância pública como repositório de cultura, podendo, dessa forma, ser manifestada a religião em espaço público, desde que respeitadamente. Esse modelo descrito seria considerado o ideal, mas existem ainda diversas aplicações do princípio da laicidade, entre eles, o francês, o inglês e o brasileiro serão destacados.

O exemplo da laicidade francesa é o mais radical em termos de separação Estado e religião, uma vez que sua Constituição desde 1905 já faz referência à *laïcité* como princípio, diferentemente de outras constituições, como a brasileira. Esse tipo distinto de laicidade pressupõe, no mínimo, a liberdade de consciência, a igualdade de crenças religiosas na lei e a neutralidade política, isso ocorre porque a França é um país de grande diversidade religiosa, em que é feita a tentativa harmonizar esse pluralismo à lealdade ao país.

A França tem um histórico conturbado com a religião, desde a Revolução Francesa até a lei da separação entre Estado e Igreja em 1905, pois, desde a Revolução, já se desejava abolir os privilégios eclesiásticos e clericais que contribuía para que a Igreja Católica se desenvolvesse e enriquecesse. A Revolução, guiada pelos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, rompe com as tradições da França monarca e católica. Em 1791, a Constituição já fala de liberdade religiosa e aos poucos entra no processo de secularização do Estado, começando pela secularização jurídica da vida civil, como o casamento que deveria ser feito o registro pelo Estado e não pela Igreja. Em 1905, é instaurada a lei que define a separação entre Estado e Igreja, garantindo também livre exercício religioso e liberdade de consciência. A área

mais afetada é a educação, alvo de grandes discussões acerca de indumentárias e símbolos religiosos, como a lei que proíbe o uso do véu islâmico em escolas públicas, considerando a presença significativa de muçulmanos na França e proibição de símbolos, como crucifixos.

A República Francesa é, pois, marcada pela neutralidade estatal em relação a qualquer manifestação religiosa, sendo a laicidade um dos seus princípios fundamentais, significando uma anti-religião, no sentido de uma negação absoluta da atividade religiosa na esfera pública, com o objetivo de permitir que diversos grupos coexistam. Um exemplo mais atual ainda foi o da proibição do uso de véu muçulmano no desfile de abertura das Olimpíadas de Paris em 2024, foi proibida, na realidade, a manifestação de qualquer manifestação religiosa durante os jogos olímpicos, desde pranchas de surfe com a imagem do Cristo Redentor até agradecimentos a Deus por meio de linguagem de sinais.

Já o Reino Unido é um país confessional, cuja religião oficial é o Anglicanismo. Assim como a França, o Reino Unido é marcado pela diversidade religiosa devido a migrações islâmicas o que também fez o país passar por debates acerca de como harmonizar o pluralismo ético e religioso, passando por proibições semelhantes de indumentárias religiosas até a criação de legislação para a proteção da diversidade e prevenção da discriminação. Apesar de não existir uma constituição inglesa escrita, o país, mesmo tendo religião oficial, reconhece a importância e os benefícios da diversidade e busca harmonizá-la, garantindo liberdade religiosa aos cidadãos.

O último exemplo é o brasileiro, que é o mais controverso dentre os três. A Constituição Brasileira de 1988, sendo o país laico, não traz como princípio a laicidade, assim como a carta francesa, apenas destaca que os cidadãos têm liberdade de crença e de consciência no rol de liberdades fundamentais. Todavia, em seu preâmbulo, já evoca a proteção divina:

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, **pluralista e sem preconceitos**, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, **sob a proteção de Deus**, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL (BRASIL, 1988, grifo meu).

Um país laico, como já descrevemos, deve ser neutro em relação à religião, portanto, não pode fazer referência a entidades religiosas em seus textos oficiais como aparece na

Constituição Brasileira. Mesmo que o princípio da laicidade não esteja expresso na Constituição, o Brasil é laico, pois não adota religião oficial, ainda realça o pluralismo e a harmonia. No seu Artigo 5º, apresenta as seguintes previsões que garantem a liberdade religiosa e a igualdade entre todos os cidadãos, independentemente da crença:

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei (BRASIL, 1988).

A neutralidade religiosa é mencionada indiretamente na Constituição Brasileira ao proibir o estabelecimento de cultos religiosos pelos entes federados, ou seja, a vedação do Estado brasileiro favorecer cultos religiosos específicos e a isenção de impostos para todas as entidades religiosas. A terminologia da lei busca ser ampla e incluir todas as religiões ao usar expressões gerais como “entidades religiosas” e “cultos religiosos”. Desse modo, o Estado é proibido de se associar a religiões em geral, seja custeando suas atividades ou isentando-as de impostos, pois isso demonstraria uma quebra da laicidade, no princípio igualitário e no da neutralidade.

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público (BRASIL, 1988);

Art. 150. Sem prejuízo de outras garantias asseguradas ao contribuinte, é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

VI - instituir impostos sobre:

b) entidades religiosas e templos de qualquer culto, inclusive suas organizações assistenciais e beneficentes (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 132, de 2023) (BRASIL, 1988).

Por mais que exista vedação expressa em lei no que diz respeito à associação entre Estado e religião e presumida a laicidade nos artigos supracitados, a prática da política brasileira não é laica, uma vez que a religião interfere frequentemente na esfera política. A presença de autoridades religiosas na política e a vinculação explícita de políticos com uma religião específica, com destaque para o protestantismo e o catolicismo, são apenas exemplos do que ocorrem na democracia brasileira, que é muito influenciada por aspectos religiosos de uma

maioria que pouco considera os grupos minoritários. Além disso, há uma pretensão desses religiosos de decidir sobre assuntos e temas que dizem respeito aos fundamentos da República, fazendo uso de razões religiosas indevidamente, como será discutido ainda neste capítulo. Até dentro dos religiosos, há dissidência e competição, principalmente entre católicos e protestantes, tendo esses adentrado na política temendo uma dominação católica, pois, pela análise de Oro (2011), a religião católica sempre ocupou um espaço privilegiado na política brasileira, por motivos históricos, e hoje discrimina e persegue as religiões afro-brasileiras.

Atualmente, a predominância na política brasileira é neopentecostal, podendo ser contabilizados 213 integrantes da Frente Parlamentar Evangélica, porém, esse número é inflado, uma vez que nem todos esses integrantes estão na frente parlamentar por alinhamento de pensamento, e sim para cumprir o quórum mínimo de 198 parlamentares. De qualquer forma, 213 deputados e 26 senadores já expressam grande poder neopentecostal. Existe também uma Frente Parlamentar contra o aborto em defesa da vida, com 181 parlamentares integrantes, provavelmente em intersecção com a Frente Parlamentar Evangélica. Nas palavras de Mariano, a religião consegue legitimar a si mesma a partir de seus representantes.

A cultura política nacional e, em especial, os dirigentes partidários, políticos e governamentais têm contribuído, de forma decisiva, para reforçar a instrumentalização mútua entre religião e política e para legitimar e estimular o ativismo político-partidário de grupos religiosos e a ocupação religiosa da esfera pública (Mariano, 2010). Essa ligação estreita entre religião e política constitui, por certo, poderoso obstáculo à laicização da esfera pública no Brasil (MARIANO, 2011, p. 251).

Com base nessas três aplicações distintas do princípio da laicidade, foi elaborada uma tipologia que tenta relacionar a democracia com a autonomia religiosa do respectivo país. Quanto mais autônomo é o sistema político, menos influência religiosa sofrerá; já num sistema dependente, a religião tenderá a dominar a política. Temos, assim, a seguinte gradação em relação a esse assunto, em graus de dependência da religião.

Um sistema político democrático é autônomo, se os cidadãos estão imbuídos de uma consciência laica tal como as instituições, de forma que seria impossível ou extremamente difícil contaminar a esfera política com elementos religiosos. Além disso, não há nos cidadãos uma necessidade de impor suas crenças e práticas religiosas, que podem ser manifestadas em público, sem incorrer em risco à laicidade. O caso da França é o que mais se encaixa nesse exemplo, embora a França seja mais radical do que foi relatado pois, em algumas situações, a França veda a manifestação religiosa no espaço público, relegando-a ao privado, como nas Olimpíadas de Paris em 2024. A democracia autônoma não problematizaria a expressão

religiosa no espaço público, exceto se fossem prejudicados os direitos fundamentais dos demais grupos da sociedade.

Já o sistema político democrático intermediário estaria entre os dois extremos, pois considera que, até certo ponto, os cidadãos não são guiados por uma consciência laica, mas também não têm conduta política no sentido de impor suas próprias crenças. Existe certa liberdade religiosa, apesar de a religião estar presente na vida pública. A Inglaterra pode ser considerada como exemplo nesse sentido, pois o Estado está vinculado, de certo modo, à religião, por ser um país confessional, mas busca garantir a liberdade religiosa e a igualdade das crenças.

E, por último, o sistema político democrático dependente, em que os cidadãos não pretendem de forma alguma fazer uma distinção entre esfera pública e esfera religiosa, contaminando, com frequência considerável, a política com elementos religiosos. Os indivíduos institucionalizam a religião em excesso e sentem a necessidade de impor suas crenças e práticas, restringindo, mesmo que não intencionalmente, à manifestação de credos distintos e minoritários na esfera pública. Há constantes evocações a entidades religiosas nas manifestações do Estado, como em legislação, e a presença de símbolos religiosos no espaço público. O Brasil seria um exemplo desse modelo, pois seus cidadãos, principalmente os religiosos, não estão preocupados em estabelecer um ambiente laico e inclusivo, mas sim desejam manifestar a própria crença e até mesmo impor comportamentos e condutas.

Mesmo diante do histórico brasileiro conturbado, a religião ainda desempenha papel importante para o entendimento da sociedade e da política. A função social, bem como suas outras funções, será destacada na seção posterior, adicionado outras considerações sobre a relevância da religião, sob a ótica de Roger Trigg e Raphael Domingo.

3.3. A importância da religião

A religião, como atividade humana, é de grande importância na vida de grande parte da humanidade. Do ponto de vista da função desempenhada, vamos falar de quatro funções ou dimensões da religião, isto é, âmbitos da vida que a religião impacta. A primeira é a dimensão cultural da religião, que a destaca como um aspecto que expressa a cultura de um grupo humano. Pensando, pois, que a cultura é o conjunto de comportamentos, costumes, valores e normas de

uma sociedade, a religião se mostra como um elemento essencial para o entendimento do contexto em que se inserem as relações humanas. Por exemplo, ao analisar a estrutura da civilização maia, vê-se que toda a vida gira em torno da religião, desde a arquitetura e a construção de templos até o uso de certas vestimentas adequadas para cerimônias e rituais. É difícil distinguir, nesse caso, uma cultura laica, pois a religião é a base dessa sociedade e guia suas normas e seus costumes, pois, para entender como a civilização maia se comportava, é essencial conhecer seus deuses principais, aos quais são dedicados templos, rituais e sacrifícios.

Podemos ver casos mais próximos, como a arquitetura de igrejas católicas, pensando, pois, no barroco brasileiro, as igrejas refletem o momento cultural em que foram construídas. Conhecer uma religião é, portanto, uma ação em direção ao conhecimento cultural de um grupo humano, não no sentido de Tillich, e sim no senso comum. A religião, dessa forma, é um elemento da cultura de um povo, assim como a política, a economia e a ética, e deve ser levada em conta na análise de uma sociedade. Roger Trigg fala sobre religiões e seu repositório cultural, isto é, a contribuição da religião para a cultura, pois a religião produz uma espécie de herança, que pode compreender, por exemplo, a arte sacra, a filosofia de pensadores cristãos.

A segunda dimensão da religião é a social, que parece a mais óbvia delas quando se pensa na religião como atitude coletiva. A religião tem o papel de unir as pessoas crentes sob os mesmos propósitos e objetivos com diferentes vivências e contextos. A sociedade moderna, como o conjunto mais amplo dos cidadãos, segmenta-se em diversos agrupamentos guiados por princípios de vida distintos, sendo possível participar de mais de um grupo. Dentre várias possibilidades, o grupo religião X, por exemplo, existe e é fruto da coesão de relações humanas de pessoas que creem em coisas semelhantes e possuem rotina semelhante em direção a X.

A ética é a terceira dimensão da religião, uma vez que uma religião cria sua própria ética, ditando aos seus seguidores o que é correto e o que não é correto fazer. Por mais que essa dimensão seja citada por autores como Wolterstorff (2012), Alston (1967) diz que a existência de um código moral não é condição obrigatória do fazer religioso, pois existem religiões que não estão preocupadas com moralidade, como a religião mística que está focada numa relação direta entre indivíduo crente e entidade e, portanto, não está interessada em nada que está além dessa união, como a moralidade. Já John Hick ressalta a existência de um critério ético para se avaliar uma religião e que as religiões, no geral, obedecem a uma norma geral, que é a Regra de Ouro, que destaca os valores de compaixão e perdão, por exemplo. A religião também pode promover valores centrais de dignidade, igualdade, justiça e respeito.

A quarta dimensão é a psicológica, realçada por John Hick, ao formular que a religião tem um papel de atenuar a ansiedade e o medo da morte e do pós vida, no caso das religiões pós-axiais. A vida, que é repleta de incertezas, tem a sua penosidade reduzida ao passo que os indivíduos se vinculam a uma religião que traz consigo o otimismo cósmico, que é aquele pensamento sobre ter uma expectativa de uma vida infinitamente melhor após a morte. Então a religião funciona como uma válvula de escape, uma forma de contornar o pessimismo que a vida terrena proporciona.

Para Roger Trigg, a religião jamais poderia ser um assunto somente da vida privada, pois é possível discutir racionalmente religião assim como a ciência, como dois recursos possíveis para o entendimento sobre a verdade. A democracia, que é marcada pelo pluralismo, deve abarcar a diversidade e compreender o desacordo e a possibilidade de conciliação de opiniões diversas, a partir de uma discussão racional num espaço público adequado, em que nenhuma crença tem proeminência sobre a outra num contexto de neutralidade e imparcialidade religiosa. Dessa forma, “a democracia é associada a uma forma de pluralismo que sustenta que as diferentes crenças devem ser garantidas e igualmente validadas pelo Estado, porque foram escolhidas livremente” (TRIGG, 2007, pp. 136-137, tradução minha⁵), ou seja, pressupõe que a democracia está presente num contexto de diversidade e pluralidade de crenças que precisam entrar em acordo para que o sistema opere de forma adequada.

Logo, nenhuma religião específica, mesmo que majoritária, pode impor seus valores, sob o perigo de excluir minorias religiosas. Esta ideia está também presente em Hick (2018), quando ele define o pluralismo religioso como o entendimento de todas as tradições salvíficas como válidas, se atendidos os critérios ético e soteriológico. Existe, então, um modo de conciliar todo o pluralismo com a democracia sem privatizar a religião necessariamente, reconhecendo assim sua contribuição cultural, social, ética e até identitária para a sociedade. Todavia, a religião sendo importante não significa que ela possa ser livremente usada como justificativa na esfera política, como será exposto adiante, há uma enorme dificuldade em defender o uso da religião como argumento para basear decisões políticas, portanto, precisamos distinguir a importância da religião com o uso de seus argumentos na esfera pública.

Continuando com Roger Trigg (2007), o autor aponta que há uma necessidade de que a religião participe do debate público, devido a suas contribuições e ao papel formativo, sendo

⁵ Originalmente: “Democracy is then associated with the kind of pluralism which holds that different beliefs have all to be regarded as equally valid by the State because they have been freely chosen” (TRIGG, 2007, pp. 136-137).

que privatizá-la é uma ação de desconsideração do tema como pauta de relevância pública. Ainda mais que os fundamentos dos direitos humanos provêm da religião, é impossível ignorá-la por completo, sendo que é um grande constituinte da moral dentro de um Estado. Não obstante, para Trigg, a exigência de permitir o debate público acerca da religião é totalmente compatível com a laicidade estatal, pois é essencial que se discuta sobre o assunto, principalmente no que tange à proteção da liberdade religiosa por parte do Estado, que precisa impor limites a algumas práticas religiosas, além disso, cabe também considerar os temas fundamentais que a religião levanta.

Além disso, a presença de grupos religiosos na política permite que várias opiniões sejam expostas sobre diversos temas e que podem de fato contribuir para o processo político, além de gerar oposição, competição e contestação, o que evita o monopólio de agenda por um grupo específico no espaço público. O real problema reside em como incluir grupos religiosos sendo o Estado laico, porque um grupo religioso dominante fatalmente se inclinará para suas convicções, marginalizando convicções de outros grupos, inclusive os laicos. Então qual seria o limite da ação desses grupos religiosos dentro da política? Pois não é justo que se imponham padrões puramente religiosos que ofendam outros grupos. Pode-se basear apenas na norma de não tolerar o intolerante? É necessária a instituição de mecanismos de controle e equilíbrio para garantir a tolerância de grupos religiosos minoritários e seu acesso efetivo ao aparato estatal? E mais ainda, como incluir esses grupos religiosos sem que a religião se torne uma força política num Estado laico?

A religião, portanto, para Trigg, não pode ser vista como assunto privado, pois tem sim sua relevância pública, não apenas como repositório de identidade e cultura, também como assunto que suscita discussões importantíssimas no espaço público. É, de fato, um desafio pensar em como conciliar a participação direta de religiosos num Estado laico, sem que a religião tenha poder excessivo, pois a religião em si não deve ter poder político, apenas cultural e não deve participar do processo político. Seria antidemocrático então proibir a entrada de religiosos no espaço público a partir das eleições? O México não proíbe que os religiosos sejam eleitos, e sim que os líderes religiosos não possam disputar eleições para deputado, em seu Artigo 55⁶ “Para ser deputado, seguem-se os seguintes requisitos: [...] VI. Não ser Ministro de

⁶ “Art. 55: Para ser diputado se requieren los siguientes requisitos: [...] VI. No ser Ministro de algún culto religioso”.

nenhum culto religioso”. Essa parece uma resolução muito válida para evitar que esses líderes acumulem poder político, pois já possuem poder midiático, social e religioso.

Diante desta discussão, é possível pensar, então, em qual a importância da religião dentro da esfera política. Idealmente, por um lado, ela não pode ser marginalizada na discussão pública por tratar-se de um tema de grande amplitude que abarca questões transcendentais e universais que merecem passar pelo crivo público devido às possibilidades de contribuição. No entanto, o tratamento da religião na esfera pública deve ser inclusivo, de modo que nenhum grupo religioso se sinta excluído, de forma que não se pode priorizar o pensamento ateu (TRIGG, 2007, pp. 38-39), lembrando que religiões, mesmo tratando de assuntos subjetivos, devem ter suas práticas limitadas pelo Estado para não irem de encontro com os direitos humanos: o respeito da dignidade, igualdade e liberdade, ou seja, os princípios primordiais da democracia.

De fato, a religião deve ser considerada sob o ponto de vista de relevância pública e é importante para a democracia o debate que inclui uma variedade de perspectivas individuais advindas de diferentes experiências de vida e de mundo. Além do mais, a religião pode funcionar como forma de contribuir para a variedade de perspectivas, mas não uma única. Devem estar no debate grupos religiosos e seculares, considerando também a inclusão de indivíduos por gênero, raça, classe social para uma participação a mais diversa possível.

Outro argumento em defesa da religião na democracia é de Raphael Domingo (2012), em contraposição à tese de Ronald Dworkin sobre a liberdade religiosa que não deve ser considerada uma liberdade especial e única. Nesse sentido, Domingo defende a existência e a proteção da liberdade religiosa, pois não se trata apenas de uma escolha ética, é uma atitude mais profunda que envolve comprometimento e formação de valores que podem servir de base para a sociedade, moralidade e até para a política. E algumas ideias religiosas podem fortalecer a democracia e os direitos humanos quando evocam, por exemplo, valores de compaixão e de perdão.

Segundo Domingo, um dos valores mais importantes da humanidade é o de dignidade, que representa muito mais do que uma atitude ou um direito, é um bem básico, intrínseco ao ser humano e garantido a todos os indivíduos de forma a preservar sua unidade, mesmo diante da diversidade. A dignidade, em Dworkin é dividida em autorrespeito e autenticidade, sendo, para Domingo, uma classificação reducionista, uma vez que a dignidade está muito além desses dois aspectos. O princípio do autorrespeito faz referência à atitude de considerar com seriedade

a própria vida, próprios desejos e afins, já a autenticidade envolve algo a mais que a autonomia, é a independência de fazer os próprios julgamentos, sem subordinação. A dignidade, então, como uma coisa humana não pode desconsiderar a religião, como faz Dworkin ao tecer um conceito de dignidade secular, mas deve, pois, envolver todas as dimensões humanas, como o religioso, o moral, o ético, ou seja, todas as expressões humanas, por serem derivadas do individual, seriam dignas e isso contribui para a ideia de pluralismo. A dignidade também, a partir do jurídico, é a qualidade da pessoa portadora de direitos, sendo objeto de proteção da lei. Dessa forma, a religião é uma expressão da dignidade e, assim, deve ser protegida pela lei a partir da liberdade religiosa, como bem básico.

Dworkin, avesso à ideia de religião como bem especial, cria o conceito de independência ética, que deseja privatizar a religião, pois não permite a associação ética do Estado com nenhuma convicção de bem e de mal. Como a religião não ocupa nenhum status especial, seria ela uma mera forma de convicção ética sob restrição pública, assim como as outras convicções. Em oposição a essa definição, Domingo elabora a concepção de autonomia ética, que vai além da independência, não desconsiderando, pois, a religião e a trata como bem comum fundamental que não pode sofrer constrangimentos estatais. Além disso, a autonomia ética vai além da religião, podendo ser aplicada a todas as dimensões do indivíduo (individual, social e transcendente), objetivando a relação harmônica entre liberdade, ordem moral, lei, verdade e a própria religião. O pluralismo, portanto, não deve ser apenas protegido, como também promovido, baseado no reconhecimento do diferente, coisa com a qual a independência ética não se preocupa.

Como também já foi dito anteriormente no capítulo, a liberdade religiosa envolve poder acreditar ou não em entidades transcendentais, não apenas religiões que creem em Deus. A ideia de Deus não é necessária para caracterizar religião, mas também não deve ser excluída, já que é uma forma de lidar com o transcendente. A liberdade religiosa, determinada pela lei, ocuparia, então, um espaço crucial para garantir que pessoas possam expressar a dimensão transcendente, bem como garantir que os indivíduos que não querem expressar essa dimensão, possam fazê-lo livremente. A liberdade religiosa também protege a dimensão social ao permitir que as comunidades exerçam sua fé sem coação de outros grupos, sejam laicos ou religiosos, e respeitando o pluralismo. Por fim, Domingo aponta a relação entre lei, liberdade e religião, em que a liberdade e a religião necessitam da proteção da lei, mas sem a religião, a lei e a liberdade ainda subsistem, mas não no seu desenvolvimento total, pois a religião

(...) fortalece a liberdade na medida que fornece aos seres humanos verdades objetivas que permitem que eles tomem decisões mais adequadas sobre como viver. A religião também fortalece a lei, iluminando a razão da proteção dos direitos humanos e estabelecendo laços de solidariedade entre os seres humanos e as comunidades políticas (DOMINGO, 2012, p. 391).

Sobre a liberdade de religião, Wolterstorff (2012, p. 298) distingue-a em liberdade de religião (*freedom of religion*) e liberdade para religião (*freedom for religion*). A primeira envolve quatro aspectos: liberdade de engajar em atividades religiosas; estabelecer e participar de instituições que desejam prioritariamente patrocinar atividades religiosas; liberdade para guiar os filhos? para a religião; e liberdade de apresentar convicções religiosas a pessoas de fora da sua religião. Já a liberdade para a religião está além, pois trata sobre a presença da religião em atividades seculares, que é outra distinção em relação a atividades religiosas. As atividades religiosas são exemplificadas por ações litúrgicas e ritualísticas privadas, e as atividades seculares seriam a educação, a política, a economia, a medicina e a arte, sendo possível que a religião participe de tais ações seculares de duas formas: por organizações religiosas com suas próprias instituições ou organizações religiosas patrocinando organizações laicas. A liberdade para religião significa ser livre para além das atividades religiosas.

Nessa seção, busquei trazer elementos sobre a defesa da religião, que consideram seu papel social, moral, ético, psicológico formativo e como expressão humana. Apesar de ser constatada sua relevância para o indivíduo e para o coletivo, a religião numa democracia deve ser separada do político, assunto que será tratado na seção seguinte, pois pode trazer efeitos negativos à política, tais efetivos podem ser previstos com base na teoria e na ocorrência histórica do fenômeno. Entretanto, a religião pode desempenhar sim um papel positivo na democracia, com base em seus fiéis que, ao participar do espaço público, fomentam a diversidade do debate, trazendo consigo diferentes perspectivas de vida e argumentos que podem contribuir para melhores resoluções de problemas públicos.

3.4. Como a religião pode ser usada na justificação do debate público?

Vamos partir do pressuposto que a religião é uma expressão da dignidade e, por isso, deve ser protegida pela lei e não pode ser restrita pelo Estado. Nesse sentido, a religião seria considerada uma espécie de bem especial, como Dworkin rejeitou. Se a religião é um bem especial, uma expressão da dignidade e pode ser manifestada publicamente, precisamos definir

essas formas de manifestação para que possamos fazer avaliações acerca da sua validade. Vou definir apenas três modos de manifestar uma religião no espaço público (não necessariamente político), além da prática da religião em si. A primeira consistiria no uso de símbolos religiosos como adereços ou indumentárias tradicionais, terços e véus. O segundo seria o emprego de gestos tradicionais e repetitivos que indicam ou caracterizam uma crença no espaço público, por exemplo, sinal da cruz; e, por último, a evocação de entidades religiosas pela fala, como o uso de termos ou argumentos religiosos, proferir rezas e preces. Por exemplo, agradecer por um bom dia de trabalho dizendo “Chaac é bom”, “Chaac abençoa” seria uma manifestação religiosa e é com esse tipo de manifestação que devemos nos preocupar.

Lembrando, estamos partindo da religião como expressão da dignidade e possuindo status especial no rol de direitos e liberdade. Se a religião pode ser livremente manifestada no espaço público, dessas três formas e pela prática religiosa em si, segue-se que é possível manifestar a religião também na política, seja pelo uso de símbolos, gestos ou vocabulário e argumentos religiosos. Nesse sentido, Wolterstorff não vê razão para supor que a ética do cidadão numa democracia liberal inclua restrição no uso de razões religiosas ao decidir sobre problemas políticos. Cidadãos deveriam poder usar qualquer razão que eles achem apropriada, inclusive religiosa, porém, devem ser seguidas as seguintes regras:

1. Nossas discussões políticas devem ser conduzidas com civilidade. As virtudes da civilidade pertencem à ética do cidadão (...) Minha própria visão é de que essas virtudes se mostram consideravelmente mais densas do que a palavra “civilidade” naturalmente sugere. Elas exigem ouvir outra pessoa com vontade de aprender e de se permitir mudar de ideia. Em alguns casos, eles exigem arrependimento e perdão. (AUDI; WOLTERSTORFF, 1997, p. 112, tradução minha).
2. Debates, com exceção de situações extremas, devem ser conduzidos e resolvidos de acordo com as regras previstas nas leis da terra e provisões da Constituição (AUDI; WOLTERSTORFF, 1997, p. 113, tradução minha)
3. O objetivo final (dos debates e das discussões) é a justiça política, e não a satisfação de interesses pessoais. Aqui eu me posiciono a favor da posição liberal, contra a posição da competição de interesses (AUDI; WOLTERSTORFF, 1997, p. 113, tradução minha).

Em acepção puramente teórica, faz sentido o uso de argumentos religiosos, uma vez que existe a liberdade de expressão e de crença, permitindo que todos tenham ou não uma crença religiosa e que ela possa ser livremente manifestada. Entretanto, na prática, é possível visualizar exemplos de acontecimentos reais em que o uso de argumentos religiosos minou a existência de outros direitos fundamentais da democracia. E isso ocorre porque uma religião, tendo um

ponto de vista particularista, deseja manifestar essa opinião particularista num contexto democrático em que a universalidade é o princípio norteador. Nesse sentido, gostaria de dividir as discussões políticas em dois grupos, as discussões que versam sobre os direitos fundamentais e as que não versam sobre direitos fundamentais, podendo ser chamadas respectivamente de discussões fundamentais e discussões comuns (em relação aos direitos humanos). Uma discussão que nesse caso seria comum trataria sobre assuntos econômicos, por exemplo, a taxação de produtos importados, isso não fere nem garante os direitos humanos fundamentais, por isso será chamada de discussão política comum. Já uma discussão acerca dos direitos fundamentais trataria sobre questões em que a universalidade da democracia seria violada, isto é, numa democracia, argumentos devem seguir uma linha universalista, quando os argumentos fogem do universalismo e se tornam particularista, teríamos uma violação da universalidade.

Vamos para um exemplo emblemático: o casamento homoafetivo. Vamos supor que o político X não reconhece legalmente o casamento homoafetivo, “pois Deus criou a mulher para o homem e que apenas essa união é possível e bem-vista aos olhos de Deus, já que os seres humanos devem ser guiados para a preservação da espécie e os indivíduos homossexuais não podem se reproduzir entre si”. O uso de razões religiosas para o não reconhecimento desse tipo de casamento não pode obedecer às regras da civilidade nem objetivar a justiça pública, pois o casamento homoafetivo não é ilícito segundo razões universalmente aceitas e, por essa razão não pode ser desaprovado legalmente nem proibido. A concretização dessa última ação⁷ fere a liberdade dos casais em celebrar sua união e viola a igualdade em relação a pessoas heterossexuais. Também prejudica a dignidade, pois além de homossexuais serem uma minoria sujeita à opressão, a restrição da sua vida pode gerar danos ao que seria considerada uma vida digna. No caso do casamento entre pessoas do mesmo sexo, não há espaço para dúvida, porque não há razão para criminalizar ou não reconhecer legalmente essa prática, uma vez que o Estado não tem esse poder de restrição da vida privada, principalmente uma vida privada que não gera danos à sociedade. A tentativa de proibição do casamento homoafetivo é, portanto, plenamente contra os direitos humanos, com uso de argumentos religiosos ou não, porém é frequente que as tentativas de reprovação do casamento entre pessoas do mesmo sexo venham por parte da religião.

E se os religiosos contra o casamento homoafetivo afirmarem serem conduzidos pela civilidade a fim de alcançar a justiça política e não o interesse particular? É possível usar razões

⁷ A desaprovação, ou o não reconhecimento.

religiosas para debater sobre o não reconhecimento legal do casamento entre pessoas do mesmo sexo e alcançar a justiça política? É impossível harmonizar justiça política com a restrição de direitos básicos. Pois a justiça não é um conceito particular e variável de acordo com o grupo que argumenta, a proibição do casamento homoafetivo já seria uma violação da justiça política, pois todas as pessoas, por lei, são iguais e, dessa forma, não é justo discriminar indivíduos por questões de sexualidade. Assim, não seria possível fazer uso de razões religiosas para justificar opressão de certos estratos da sociedade, e se vamos defender que não é possível argumentar religiosamente para o mal, que é a opressão, também vamos evitar o uso de razões religiosas para o bem, isto é, favorecer ou beneficiar grupos sociais, principalmente maiorias, porque isso também gera desigualdade. Então esses debates sobre questões fundamentais, em geral, sobre liberdade, igualdade, justiça, não devem ser fundamentados com base em razões religiosas, porque elas violam os princípios fundamentais, por exemplo, o argumento religioso para o não reconhecimento legal do casamento homoafetivo viola o princípio da igualdade e da liberdade e da universalidade da democracia.

Em suma, em relação a temas que versam sobre direitos fundamentais, é controverso o uso de argumentos religiosos. E defendemos que o casamento homossexual é uma questão sobre direitos fundamentais, pois a sua proibição fere tais direitos e sua permissão garante a prevalência deles, violando, pois, o valor universalidade da democracia. No entanto, podemos pensar no uso de argumentos religiosos em discussões comuns? É possível justificar a validade dos métodos democráticos de escolha com base na religião? E argumentos laicos, embora particularistas, podem ser empregados?

É difícil defender que sim. Como se pode argumentar contra os impostos a partir da perspectiva de Deus? E o uso de razões religiosas para defender o investimento estatal na construção e manutenção de igrejas? Nesse caso, o uso de argumentos religiosos seria feito de modo enviesado e parcial, visando ao próprio favorecimento e implicando no tratamento desigual do Estado em questão de religião, portanto, não parece também ser válido esse tipo de defesa. Porém, se pensarmos em construção e manutenção como coisas distintas, a construção de um templo religioso parece mais contestável, uma vez que a criação de algo novo não visa a valorizar um aspecto da cultura, já a manutenção de um templo pretende conservar algo de valor cultural para a sociedade, para que não tenha sua história perdida.

E sobre argumentos laicos particularistas, por exemplo, um argumento liberal de que o Estado não deve interferir na economia. Este é um argumento particularista porque vem de um

grupo particular, mesmo assim, parece adequado, uma vez que não pretende violar a universalidade da democracia. Assim como um argumento sobre a proibição de agrotóxicos sendo defendido por um grupo ambientalista, o argumento também é particularista, no entanto, isso não desqualifica a argumentação, por se referir a uma demanda laica. Atribuiríamos valores distintos, então, aos argumentos de origem religiosa e origem laica, pois os argumentos religiosos não parecem coerentes nas discussões acerca de temas comuns.

De volta ao uso de razões religiosas nos debates e discussões públicas sobre questões fundamentais, devemos diferenciar as fontes de onde vem os argumentos e a sua respectiva importância. Por exemplo, num debate acerca de políticas públicas para mulheres, é importante tratar de forma especial os argumentos das mulheres que poderiam ser afetadas, sem desconsiderar os argumentos advindos de outros grupos sociais, para não cairmos na falácia genética. Sobre o casamento homoafetivo, por exemplo, seria desejável ouvir a opinião dos alvos da política, isto é, pessoas homossexuais para que contribuam de modo mais inclusivo na formulação de uma lei, sem excluir argumentos do resto da sociedade.

Quando podemos usar razões religiosas? Quando o assunto do debate não for relacionado a nenhum direito fundamental, ou relacionado à religião. Podemos usar quando os valores religiosos são preocupados com o bem-estar dos cidadãos. Por exemplo, num debate sobre políticas para moradores de rua, é possível que se fale “moradores de rua são filhos de Deus, portadores de direitos fundamentais e dignidade, dessa forma, merecem nossa solidariedade e compaixão”, que são dois valores que podemos, até certo ponto, considerar como religiosos. Ou evocar que “todos somos filhos de Deus e merecemos uma vida digna igualmente”. Nesse caso, não seria uma situação que geraria desigualdade e sim uma questão de equidade, de dar tratamento desiguais aos desiguais, de dar o necessário para grupos sociais que precisam.

E, por último, vamos descrever a Doutrina da Restrição Religiosa (DRR) de Eberle e Cuneo (2015) a partir da discussão acerca do uso de argumentos religiosos em debates políticos. A DRR envolve o ponto de vista padrão, representado por John Rawls e Robert Audi e a sua crítica liberal, de Nicholas Wolterstorff. O ponto de vista padrão denota o papel limitado de argumentos religiosos na justificação de leis impositivas, isso implica uma assimetria entre argumentos religiosos e seculares, sendo que os argumentos seculares plausíveis são os únicos possíveis para fundamentar leis coercitivas. Não é que os argumentos religiosos não possam ser utilizados, eles não podem ser os únicos, mas podem ser evocados se inseridos em argumentos

seculares plausíveis. A DRR não tem pretensão de privatizar a religião, nem de se tornar uma restrição política, é mais uma recomendação moral restritiva, já que “DRR é uma norma para guiar como os cidadãos na democracia liberal deveriam conduzir eles mesmos quando deliberando sobre ou decidindo sobre a implementação de leis coercitivas” (EBERLE; CUNEO, 2015, p. 4).

No exemplo dado por Eberle e Cuneo, o político Rick é contra a homossexualidade e quer criminalizá-la, nesse caso, o político não se contenta com o não reconhecimento legal do casamento homoafetivo e, assim, deseja criminalizá-lo. Nesse caso, os autores acreditam que seja possível criminalizar a homossexualidade, mas fazendo uso de argumentos seculares plausíveis. Não acredito que existam argumentos seculares plausíveis e racionais que possam defender a proibição da homossexualidade, pois isso viola direitos humanos básicos de liberdade, igualdade e dignidade, logo qualquer argumento apresentado, secular ou religioso, não será válido.

Wolterstorff, que foi já apresentado, faz parte da crítica liberal, junto de Eberle, que considera os argumentos religiosos e seculares como tendo o mesmo valor dentro do debate público, o que chamam de paridade dos argumentos. A prioridade da crítica liberal está nos valores liberais, principalmente a liberdade religiosa, de modo que há de se considerar a inviolabilidade de todas as pessoas, sem diferenças entre sexo, raça e religião. As leis impositivas não precisam de justificativa secular plausível, apenas devem estar de acordo com o bem comum e com a justiça

Como foi dissertado ao longo desta seção, não admitiremos como válido o uso de argumentos religiosos na fundamentação de debates sobre questões fundamentais. A terminologia de Cuneo e Eberle de “leis impositivas” parece um pouco limitada comparada a “discussões sobre questões fundamentais”. As leis exemplificadas sobre proibição de aborto e casamento homoafetivo são de fato impositivas, pois impõem uma conduta aos grupos sociais sem que eles tenham como contestar, entretanto, é mais adequado se referir ao conteúdo da legislação e não a sua função, se é impositiva ou permissiva. Por isso, foram divididas as leis em dois grupos, as leis que tratam sobre direitos humanos e violam a universalidade da democracia, e as leis que não afetam os princípios universalistas, mas que ainda assim afetam a totalidade das pessoas, que seria a legislação sobre imposto de produtos importados, por exemplo.

Assim como a DRR, não parece ser possível criar uma lei que coíba o uso de argumentos religiosos ou que, no momento do debate, as opiniões religiosas devam ser desconsideradas, é também uma recomendação moral que depende do bom senso do cidadão, que pretende, nos termos de Rawls, propor termos equitativos de cooperação e manter essa ordem cooperativa. Então se o cidadão almeja o bem comum da sociedade democrática e a manutenção dos seus valores primordiais, é necessário seguir recomendações como essas sobre o não uso de argumentos religiosos no debate acerca de assuntos fundamentais, porque tais argumentos podem violar os direitos humanos básicos.

A religião em si é um fenômeno plural, que depende de como uma sociedade experiencia o transcendente. E devido a esse pluralismo que também não é possível fazer uso de argumentos religiosos, porque eles também prejudicam a diversidade religiosa, uma vez que, ao propor leis sob ponto de vista particularista podem não ser compatíveis com as outras religiões presentes na sociedade. Assim, os religiosos devem levar em consideração a existência do pluralismo religioso e zelar por sua preservação, pois o pluralismo também é uma característica democrática, consequente da liberdade religiosa. Em seguida, vamos investigar sobre tipologia de religião descrita por William Alston e como ela pode se relacionar com o debate público.

3.5. O universalismo da democracia e a religião profética

A democracia é fundada no valor da universalidade, isto é, a inclusão de todos os cidadãos de modo que sejam todos livres e iguais, sujeitos dos mesmos direitos e deveres. Por conta desse princípio, é razoável presumir que os cidadãos tenham pensamentos universalistas de, por exemplo, valorizar a igualdade e perceber os outros a sua volta como iguais. O reflexo disso na política seria uma agenda voltada para políticas universais que buscam a garantia dos direitos fundamentais de todos, entretanto, como vimos na seção anterior, é frequente a formulação de projetos de lei, em sentido amplo, a partir de uma ótica particularista, tal como seria a proibição do casamento homoafetivo. Como também já apresentamos, argumentos particularistas nem sempre são perniciosos a democracia, apenas o são quando violam a universalidade dos direitos fundamentais, isto é, uma política que aumenta o valor do imposto para compras internacionais, por mais que afete todos os cidadãos, não viola a universalidade dos direitos fundamentais. Enfim, com relação à universalidade da democracia, encontramos

uma tendência religiosa que também opera sob uma lógica universalista que pode gerar conflito com a democracia, que é a religião profética. Em seguida, faremos a exposição desse tipo de religião juntamente com a retomada do conceito de religião em William Alston.

William Alston em seu verbete acerca da “religião” (1967), após a discussão sobre as formas mais comuns de se definir o termo, propõe uma classificação em três tipos de religião ou tendências. Vamos relembrar essa tipologia e relacioná-la ao debate público, de modo que é desejável um debate público composto por diversos segmentos da sociedade, não necessariamente espelhando precisamente as divisões que realmente existem, mas é importante ter essa diversidade de perspectivas para que o debate seja legitimado e para que leve em conta diferentes vivências e não exclua ninguém.

O primeiro tipo de religião é a religião sacramental, que compreende as crenças voltadas para os rituais centrados nas manifestações do divino em coisas inanimadas como objetos, estátuas, comidas e bebidas, ou em animais e até processos. Sendo que o ritual vai em direção ao divino e não ao objeto ou animal, sendo este considerado uma manifestação sagrada da divindade que é tratado com reverência. Esse tipo de religião não é moral, ou seja, normalmente não apresenta um código moral acerca de condutas desejáveis entre os membros, mas é possível encontrar recomendações acerca de como devem ser feitos os rituais. Nesse caso, a moral é desimportante porque tudo no mundo é visto como igualmente saturado do divino (ALSTON, 1967, p. 144).

Outro tipo de religião é a mística, que considera que o modo de entrar em contato com a divindade é a partir da experiência mística, uma união íntima e sem palavras. A religião mística não mantém nada escrito e nem propõe um código moral, pois é um tipo de religião que não se importa com nada que está além da relação entre indivíduo e divindade, inclusive questões como justiça e política. Parece ser um tipo de religião bem fechada que não propõe engajamento com questões sociais, como veremos que ocorre na profética. Nessa tendência religiosa, o foco está na experiência imediata de conexão com o divino, que depende de uma disciplina contemplativa e ascética. “Ele fará uso de cerimônias e aderirá a princípios morais na medida em que acreditar que eles sejam eficazes para promover seu objetivo final” (ALSTON, 1967, p. 144), isto é, a religião mística teria preocupações morais apenas se fossem necessárias para a experiência mística e, como não são, tudo que está fora da união mística é também desimportante, pois todos os objetos finitos são igualmente sem valor. A religião

mística também é indiferente à doutrina, no sentido de religião escrita, pois os seus religiosos veem a experiência mítica como inexpressível em linguagem humana.

E por último, a religião profética é aquela que encontra o divino em grandes acontecimentos da humanidade e nas grandes personalidades históricas, situações em que o divino se manifestaria. Nesse tipo de religião, um aspecto muito importante a se considerar é a figura do profeta que revela a natureza divina, sendo a “palavra” um elemento mediador entre divino e indivíduo, diferentemente da religião mística que não quer fazer uso de palavras na união divino-indivíduo. Essa tendência religiosa têm uma pretensão epistêmica de que tudo que é declarado é verdadeiro, sendo ela então portadora da verdade divina que é revelada pelos profetas e presente em suas escrituras sagradas. Existe nela também um direcionamento moral, ditando aos seus seguidores o que é certo e o que é errado.

Desse modo, a religião profética com o seu elemento epistêmico deseja ser propagada como portadora da verdade a partir do sermão, alegando possuir a salvação e tendo a fé como virtude principal. Não é à toa que as maiores religiões mundiais são proféticas, o Cristianismo e o Islamismo, apesar do Cristianismo apresentar também algumas tendências sacramentais, como o culto de objetos sagrados, como o pão, o vinho e a cruz. Podemos também supor que a religião profética é a única das três que tem interesse em outros âmbitos da vida, além da própria religião, como a política, porque esta pode ser uma forma muito eficaz de propagar a palavra divina, uma vez que existe um grande alcance na sociedade e grande poder de convencimento nos seus discursos. No caso do Brasil, em que a população é majoritariamente católica, a predominância do cristianismo na sociedade também está refletida na política, mas na figura dos neopentecostais que estão inseridos no cristianismo, que é um exemplo de religião profética. E são os neopentecostais, no Brasil, os mais problemáticos no que tange às discussões acerca de temas fundamentais, pois são eles que apoiam a criminalização do aborto e do casamento homoafetivo, por exemplo.

Acima, destacamos a desejabilidade da variedade de perspectivas no debate público, mas é esse tipo de variedade? Perspectivas opressoras e impositoras não são bem-vindas, então, não é desejável receber esse tipo de contribuição no debate, mas, por exemplo, o caso das políticas para moradores de rua, seria interessante ouvir o ponto de vista dos próprios moradores de rua e das pessoas engajadas em questões sociais e caridade, e isso poderia incluir pessoas religiosas. E qual religião está mais preocupada com engajamento político e social? A religião profética que busca difundir sua verdade sagrada, e não as religiões sacramental e mística que

são indiferentes a tudo que é externo. Inclusive a contribuição dessas duas tendências religiosas seria de grande importância, uma vez que trazem perspectivas muito distintas, por exemplo o ascetismo místico em prol da experiência mística, que é indiferente a coisas mundanas.

A religião profética, pela sua definição, já parece ter um caráter perigoso para a democracia, pois é imbuída de uma necessidade de dominar os aspectos da vida humana, por acreditar ser portadora da verdade divina, pretende difundir-la e determinar aos outros o que são condutas desejáveis e reprováveis e, parece ser por isso que em casos concretos, é possível ver com tanta frequência esses religiosos convictos em busca da criação de uma agenda com base naquilo que somente eles acreditam e não naquilo que compõe o bem comum e a justiça política.

Considerando a pergunta principal dessa dissertação “a religião ameaça a democracia?”, vamos esclarecer o que constituiria uma ameaça à democracia e se a religião profética oferece alguma, dada sua natureza de difusão da palavra. Ameaçar algo significa gerar ou ter a capacidade de gerar uma situação em que o *status quo* é afetado negativamente. É interessante conceber a ameaça como algo em potência, que não necessariamente produzirá seus efeitos, e sim algo que pode vir a ocorrer ou não, e isso depende da fragilidade do *status quo*. Quando forte, a ameaça é menos suscetível a produção de efeitos, e quanto mais fraco o sistema, mais provável é a ameaça.

Numa democracia, uma ameaça seria então um elemento ou uma situação que pode ou não afetar negativamente, em graus variados, o governo liberal democrático. Como estamos falando de um sistema político, uma possível ameaça seria uma mudança no sistema eleitoral que restringe a participação de minorias, ou a redução do escopo do voto apenas para um grupo de pessoas. A ameaça ou o risco não necessariamente produzirá seus efeitos, de modo que uma situação ameaçadora pode manter o *status quo* dependendo do grau de independência do sistema político em relação à religião. Nesse caso, pensando nas ameaças que a religião pode causar sobre a democracia, questionamos quais elementos religiosos podem afetar negativamente a estabilidade democrática. Portanto, partiremos da ideia de que a religião pode ameaçar a democracia, dando grande evidência para a questão de possibilidade, pois o que se sucede não é necessário, dependendo do grau de autonomia da política em relação a religião. Nisso, retomamos ao conceito de sistema político de acordo com a autonomia, que foi apresentado na seção sobre laicidade, temos então a democracia autônoma, a democracia semiautônoma e a democracia dependente da religião, quanto mais dependente da religião, mais suscetível a produção dos efeitos negativos. Por exemplo, numa democracia autônoma como a

francesa, em que é totalmente proibida a expressão de símbolos religiosos em espaço político, sucede-se que é pouco possível a coalização de religiosos no parlamento a fim de defender pautas religiosas, mas é muito provável numa democracia que está intimamente atrelada à religião.

Vamos exemplificar uma forma de uma religião afetar negativamente a democracia pelo domínio das estruturas de poder por uma religião. Religiosos numerosos num país se organizam nas eleições para que uma maioria esmagadora seja eleita. Assim, adentram na política democraticamente, mas não atuam de forma democrática, levando apenas seus interesses particulares em consideração no debate e formação de políticas públicas. Esses políticos ignoram as necessidades dos outros grupos e abusam de estruturas públicas, tornando-as religiosas.

A religião profética é então perigosa para a democracia? Com base em sua relação essencial com a palavra divina e a sua propagação como verdade absoluta a partir de profetas, parece ser a única tendência religiosa preocupada com o processo político, por seu caráter epistemológico e moral, também deseja permear todos os âmbitos da vida humana, incluindo o político. O perigo residiria no fato de essas religiões proféticas buscarem sempre crescer e propagar seus ensinamentos sem o interesse de incluir minorias ou representar a totalidade da sociedade. Parece que a preocupação da religião profética está em crescer seu número de fiéis, já que acreditam ser os portadores da verdade divina que deve ser anunciada a todos, e implementar suas demandas.

Embora a religião profética apresente essa tendência perigosa, por ser a única religião voltada para o público e ter esse caráter universalista, a contribuição que esse tipo de crença pode fazer no debate público deve ser considerada, diferentemente das religiões místicas e sacramentais que conceitualmente optariam por não participar de processos políticos, pois são externos à relação com o divino. Essa apatia pelo mundo externo, principalmente pelo mundo político é muito perniciosa para a democracia, pois é necessário que esses grupos religiosos, principalmente os minoritários, manifestem-se a fim de garantir os seus direitos fundamentais de liberdade religiosa, tolerância e aceitação. Além disso, os religiosos místicos e sacramentais, por trazerem vivências diferentes, dadas as relações distintas com o divino, podem trazer pontos de vista importantíssimos para uma democracia. Dessa forma, os místicos e sacramentais não seriam perigosos, mas essa abstenção de participar em assuntos públicos é sim prejudicial a

democracia, podendo permitir a dominação da política por outros grupos religiosos que sim estão interessados em participar das discussões do Estado.

Como a democracia é esse sistema político voltado para a justiça, garantindo assim a igualdade, a liberdade e a dignidade. Uma religião inserida na democracia não deveria ser guiada por princípios de dominação e difusão, pois essas duas ações geram uma violação da igualdade, pois aquele que domina é sempre mais forte do que o dominado. Sendo a religião a resposta humana ao transcendente, não parece existir um conflito entre conceitos quando comparado com o conceito de democracia, mas indo em direção à prática religiosa e considerando as tendências que as religiões podem assumir, principalmente a profética, é possível visualizar que existem de fato ameaças à democracia, desde a perversão de seus princípios fundamentais como riscos mais graves ainda, como a teocracia.

Enfim, podemos concluir que a religião, em si, não é perigosa, uma vez que as religiões, em geral, preconizam valores comuns à democracia, como a igualdade, e incentiva boas práticas de compaixão, caridade e perdão. Como então explicar o fenômeno atual da religião afetando negativamente a democracia? Nesse sentido, desenvolvemos a ideia de que nem sempre as religiões podem causar danos, e sim se seguirem uma linha de comportamento universalista, como a de uma religião profética, de pretensões universais que entram em conflito com a própria universalidade da democracia. A tentativa de difusão e compartilhamento da religião profética, que tenta invadir todos os espaços da vida humana, inclusive a política, pode ser extremamente prejudicial para a manutenção de uma democracia e de seus valores fundamentais, igualdade, liberdade, dignidade e pluralismo.

De modo a evitar possíveis riscos à democracia, a melhor relação entre democracia e religião seria a de laicidade, em que existe a separação expressa entre Estado e religião, de forma que nenhuma das duas esferas possa interferir na outra, mas que reconheçam o seu papel na sociedade. A democracia deveria valorizar a contribuição da religião, de modo a não favorecer nenhuma religião sobre a outra, tratando todas igualmente. De acordo com o grau de interferência da religião na vida pública, destacamos tipos de democracia em que a religião é terminantemente proibida de participar da vida pública, considerada uma afronta a laicidade e outras democracias em que é permitido o Estado financiar atividades naturalmente laicas, como educação, sem ferir o princípio da laicidade. Não queremos atribuir valores para qual relação de laicidade é a mais ideal, e sim garantir essa abrangência das modalidades de laicidade, que

em si já seria a melhor situação para uma democracia, para que se possa respeitar todo o pluralismo existente na sociedade, valorizando, desse modo, também a tolerância.

E já que se fala sobre a religião ameaçando a democracia, há de se pensar na democracia ameaçando a religião? É possível que uma democracia seja orientada para uma religião majoritária e acabe por ignorar as religiões minoritárias, isso se configuraria como uma afronta ao princípio da laicidade, pois não respeita a igualdade entre as religiões nem a neutralidade que o Estado deve seguir. Assim, é possível imaginar uma democracia que ameaça uma religião, pensando que é mais provável que as religiões afetadas sejam minoritárias. Outro elemento que vale uma breve menção é a forma como as constituições abordam a religião, por exemplo, a Constituição Brasileira fala de “entidades religiosas e templos de qualquer culto”, uma terminologia mais abrangente talvez pudesse evitar certas formas de preconceito contra religiões minoritárias, isto é, uma omissão do Estado em incluir expressamente a variedade de credos presentes na sociedade pode ser prejudicial a essas religiões. Se a previsão da lei for mais explícita, por exemplo, diferenciando os diversos tipos de templos, como igrejas, templos, em sentido restrito, terreiros, sinagogas, mesquitas, comunidades, centros espirituais e espaços sagrados, de forma a valorizar a diversidade que a palavra templo pode assumir. Já que é difícil associar um terreiro à palavra “templo”, embora o terreiro seja um lugar sagrado, e esse espaço deve ser protegido pelo Estado e reconhecido pela população também como um espaço sagrado, de modo que o Estado, em certos momentos, deve conscientizar a população com informações claras. Um Estado omissivo em relação às minorias religiosas pode se configurar como uma ameaça para a manutenção dessas religiões como manifestações dignas e necessárias da vida humana.

CONCLUSÃO

Ao longo dessa dissertação, discutimos as possibilidades de a religião apresentar alguma ameaça à democracia. Disso, podemos inferir as principais causas religiosas de enfraquecimento da democracia, destacamos duas: o uso do discurso religioso sob ponto de vista particularista a fim de privar grupos da sociedade de seus direitos fundamentais e monopólio da agenda política pelos religiosos que podem ocupar posições de liderança política. Essas duas causas dependem da mentalidade religiosa dos crentes na sociedade, por exemplo, se os religiosos são imbuídos de pensamentos acerca da propagação da religião ser essencialmente necessária, esses religiosos farão uso da religião no espaço público, até na tentativa de impô-la. Mas se os religiosos tiverem pensamentos laicos de que sua religião não deve ultrapassar o âmbito privado e individual, provavelmente a democracia não sofrerá os mesmos efeitos da primeira democracia exemplificada.

Para tal objetivo de entender os perigos que a religião pode causar ao governo democrático, apontamos os conceitos de religião e democracia a fim de relacioná-los e buscar a ameaça em termos conceituais. A religião é entendida como resposta humana ao transcendente e a democracia como regime de governo em que os cidadãos, livres e iguais, vivem guiados por princípios de justiça e, se forem cidadãos razoáveis como postula Rawls no seu perigoso otimismo, desejam propor termos equitativos de cooperação visando ao bem comum. Sobre a descrição dos termos, ela não foi suficiente para encontrar ameaças, principalmente se levarmos em conta o conceito de consenso sobreposto de Rawls em que os cidadãos decidem cooperar em prol do bem comum, sem renunciar às próprias convicções, acreditando, pois, em visões fundamentais compartilhadas.

Se entre os conceitos, não há conflito aparente, como explicar a ocorrência real do fenômeno da religião ameaçando sistemas políticos? Para tal, o conceito de religião em John Hick de pouco nos serve, uma vez que traz uma perspectiva muito positiva da religião, valorizando seus elementos, sua diversidade, sua busca pela salvação como forma de atenuar a ansiedade da vida, precisaríamos então de uma noção de religião que envolve uma noção de dominação. Em William Alston, a definição de religião profética se encaixa com o pretendido, pois é um tipo de religião voltado para a propagação da palavra divina que é verdadeira e moralmente certa e, assim, deve ser passada entre as pessoas. Com esse objetivo, a religião profética consegue conquistar muito apoio popular e, assim, dominar alguns âmbitos da vida humana, especialmente a política, pois, com o desejo de difundir a religião, a política aparece

como um ótimo ambiente para disseminar a palavra divina, dado o seu alcance na sociedade. Além disso, é pela política que os religiosos podem tentar institucionalizar suas normas, trazendo para o público seu ponto de vista particularista e ditando comportamentos de indivíduos que não estão vinculados a essa religião.

Desse modo, a religião profética parece ser a que mais tem o potencial de ameaçar uma democracia, devido a essa pretensão universalista de propagar a palavra divina sem se importar com a manutenção e o respeito à diversidade. Curiosamente, a religião profética seria a mais engajada no debate público e isso pode ser considerado como uma vantagem, pois quanto mais perspectivas distintas no debate público, melhor, pois permite a formulação de soluções para problemas públicos de forma criativa, inovadora e inclusiva. Por exemplo, num debate acerca de políticas para saúde da mulher, é importantíssimo ouvir mulheres de todos os estratos sociais, tanto para entender o impacto das políticas, como para ouvir a contribuição de mulheres que vivem situações diferentes na vida, mulheres marginalizadas que precisam demonstrar sua presença para que recebam também atenção dessas políticas, sem excluir a contribuição de outros grupos da sociedade, como os próprios homens.

As outras tendências religiosas de Alston, a mística e a sacramental, como são indiferentes ao mundo externo à religião, não estariam preocupadas com a política, gerando uma situação negativa, pois seria melhor que esses grupos religiosos participassem da política, para evitar o monopólio da religião majoritária e para trazer novas contribuições para o debate. Entretanto, a apatia política das religiões sacramentais e místicas não se configuraria como uma ameaça à democracia, diferentemente da que pode resultar da emergência da religião profética dominando a política.

Outro aspecto da religião que pode gerar impactos negativos é o uso de argumentos religiosos nas discussões políticas. Já é possível ver que o uso da religião em assuntos públicos é perigoso, no uso de argumentos religiosos e na presença de religiosos na política, e isso ocorre porque a religião parte do ponto de vista particularista, de forma a não agir conforme a universalidade da democracia, o bem comum e a justiça política, que são prioridades numa democracia. Sobre o uso de razões religiosas no debate, o seu uso deve ser restrito de modo que os direitos fundamentais não possam ser afetados. Por exemplo, é totalmente contrário à justiça política e ao bem comum não reconhecer legalmente, com justificativas religiosas, o casamento entre pessoas do mesmo sexo, pois isso viola os direitos da igualdade, liberdade e dignidade.

Um impedimento desse porte não é feito em vista da justiça política e sim dos interesses particulares dos grupos religiosos.

Há como evitar esse tipo de argumento sem restringir a liberdade de consciência e de expressão? É por isso que a doutrina da restrição religiosa (DRR) não tem a pretensão de ser uma legislação, e sim uma restrição moral. Nesse caso, uma consciência laica deveria partir dos cidadãos da democracia, semelhante ao que Rawls argumenta sobre cidadãos razoáveis e racionais, que desejam propor termos equitativos de cooperação. E como é possível desenvolver essa consciência laica? Na França, a laicidade antirreligiosa vem de um processo histórico traumático que gerou aversão aos privilégios religiosos, mas essa não é a única forma de se atingir essa consciência laica. Por exemplo, um processo educativo adequado parece interessante, orientando estudantes a respeitar a diversidade como um valor essencial para a vida humana, fruto da liberdade que também é um valor essencial. Assim, desde cedo, as crianças aprenderiam sobre tolerância e sobre os limites em relação a como se portar em relação à própria religião, sendo possível manifestá-la, mas não inculcar pensamentos religiosos, porque isso pode violar a liberdade religiosa alheia, uma vez que a liberdade religiosa envolve poder escolher a própria crença e não ser constrangido pelo Estado, nem por outras pessoas.

Como conclusão, entendemos que a relação ideal entre religião e democracia é a de laicidade, nos termos de Robert Audi, seguindo três princípios, libertário, igualitário e da neutralidade, de modo que o Estado deve garantir que todas as religiões na sociedade possam se desenvolver igualmente sem que o Estado demonstre preferência a alguma religião em específico. A laicidade, nesse sentido, garantiria independência entre as duas esferas para que não haja interferência e contaminação, conseqüentemente evitando ameaças à preservação da democracia. No entanto, religiões com pretensões universalistas, como a profética, não respeitariam adequadamente o princípio da laicidade, como é possível visualizar exemplos concretos na sociedade atual, pois entram em conflito com o universalismo da democracia. Também é problemática a tentativa de inserção de políticas particularistas por parte da religião, principalmente quando afetam os direitos fundamentais, embora não mereça a nossa preocupação quando essas propostas particularistas vêm de grupos laicos, por exemplo, políticas que giram em torno do modo da economia operar, pois, por mais que afetem todas as pessoas da sociedade, isso não viola a universalidade da democracia nem os direitos humanos.

A ameaça da religião sobre a democracia parece, então, relativa ao contexto em que se insere a democracia, o nível de autonomia em relação à religião e se há a presença de religiões

de pretensões universalistas. A laicidade seria, dessa forma, a situação ideal para evitar que algumas dessas ameaças se concretizassem, mas não seria uma condição única, sendo necessária a existência de uma consciência laica por parte dos cidadãos, percebendo a diversidade e o pluralismo como valores fundamentais que devem ser preservados na democracia a fim de que os cidadãos entendam o diferente como válido e o respeitem adequadamente, afastando-se, assim, de demandas universalistas e se propondo a evitar apresentar políticas de viés particularistas.

Uma última consideração sobre um assunto abordado no final do terceiro capítulo, a questão da democracia ameaçando a religião que, por questões temporais, não poderá ser desenvolvido nessa dissertação, mas que fica para reflexão em estudos futuros. Retomando um autor que não recebeu destaque, Paul Tillich desenvolve uma ideia de que a religião, direcionamento para o Incondicional, e a cultura, direcionamento para as formas condicionadas e sua unidade, podem se relacionar de três formas. A primeira, chamada teonomia, é a relação ideal entre religião e cultura, enquanto a autonomia representa uma desmedida cultural e a heteronomia, uma desmedida religiosa. Refletindo sobre a teonomia, é possível perceber que a religião está inserida com contexto mais amplo que está para além da política, que é a cultura, sendo a política um aspecto cultural. Desse modo, a democracia, nesse caso, seria guiada por suas regras e valores, assim, uma cultura baseada em disputas políticas constantes pode fazer com que a democracia, voltada sempre para a competição por votos, pode fazer uso instrumental da religião visando ao convencimento das massas, isto é, usar a religião para conquistar apoio popular, subvertendo a religião para fins diversos, que não a religião em si. Semelhante colocação foi descrita por Mariano sobre o cenário político brasileiro, em que existe uma mútua instrumentalização da religião e da política, de forma que uma esfera legitima a outra.

Outro possível perigo que a democracia pode oferecer à religião foi mencionado ao final do terceiro capítulo, referente a um Estado democrático e laico que, por omissão, não conscientiza adequadamente a sociedade acerca da diversidade religiosa, podendo disso resultar uma marginalização de crenças religiosas minoritárias. O Estado, em sua laicidade, deve garantir um ambiente em que a manifestação religiosa é livre e que todas as religiões possam se desenvolver sem sofrer nenhuma forma de coerção ou preconceito. Então, ao passo que se encontra um Estado que se afasta do seu dever de garantir a livre manifestação religiosa, é razoável pensar que isso pode afetar negativamente a religião, principalmente aquelas de menor expressão na sociedade, pois esses grupos religiosos precisam de proteção especial do Estado, e quando ela não existe, há um possível constrangimento das crenças minoritárias. Não se

configura como uma violação da laicidade essa ação positiva do governo democrático em termos de conscientização ou difusão de informação acerca de crenças religiosas na sociedade, já que essa atuação do Estado pretende preservar a igualdade religiosa a partir da equidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALSTON, William. Religion, in EDWARDS, Paul (ed.) **The Encyclopedia of Religion**. New York: Macmillan, 1967, pp. 140-145.

AUDI, Robert; WOLTERSTORFF, Nicholas. **Religion in the public square**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1997.

BEAMAN, Lori G. **Deep Equality in Era of Religious Diversity**. Oxford University Press, 2017.

BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In Isaiah Berlin (1969) **Four Essays on Liberty**. Oxford: Oxford University Press, 1958.

BIGGAR, Nigel; HOGAN, Linda. **Religious voices in public places**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BRASIL, **Constituição Federal**, 1988.

CARVALHO, Tarcísio Amorim. Religião e secularismo democrático: considerações teóricas a partir dos casos da França e da Inglaterra. **Anais dos Simpósios da ABHR**, [S. l.], v. 13, 2012. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/640>. Acesso em: 26 jun. 2024.

DAHL, Robert A. **Poliarquia**. São Paulo: Edusp, 1997

DAHL, Robert. **Sobre a Democracia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

DOMINGO, Raphael. Religion for Hedgehogs? An argument against Dworkinian approach to religious freedom In. **Oxford Journal of Law and Religion**, Vol. 2, pp. 371-392. Oxford: Oxford University Press, 2012.

EBERLE, Chris; CUNEO, Terrence. **Religion and Political Theory**. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2015. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/religion-politics/>

GOLEMBOSKI, David. **Religious Pluralism and Political Stability: Obligations in Agreement**. Nova Iorque: Routledge, 2023.

HICK, John. **Uma Interpretação da Religião**. Petrópolis: Vozes, 2018.

- MARIANO, Ricardo. “Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública”. *Civitas*, vol. 11, nº 2, 2011, pp. 238-258.
- MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e Democracia**. Rio de Janeiro: Agir, 1945.
- MCNABB, Tyler. **God and Political Theory**. Cambridge University Press, 2022.
- NOZICK, Robert. Explicações Filosóficas. In. **Filosofia: textos fundamentais comentados**. São Paulo, ARTMED Editora, 2010.
- PERAZZO, Anne Kharine da Silva. **A Laicidade na França Republicana: a questão da indumentária religiosa perante o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos**. Orientador: Professor Doutor Jônatas Eduardo Mendes Machado, 2015. Dissertação (Mestrado) – Curso de Direito, Faculdade de Direito, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2015.
- PLATÃO. **A República**. São Paulo: J. Guinsburg organização e tradução, 2016.
- ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, vol. 11, nº. 2, 2011, pp. 221-237.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- RHONHEIMER, Martin. **Cristianismo y Laicidad – História y Actualidad de una Relación Compleja**. Madrid: RIALP, 2009.
- SILVA, Ricardo Perlingeiro Mendes da. Teoria da Justiça de John Rawls. Brasília, **Revista de Informação legislativa**, a. 35 n. 138, pp. 193-212, 1998.
- TILLICH, Paul. **Filosofía de la Religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973.
- TRIGG, Roger. **Religion in Public Life: must faith be privatized?** Norfolk: Biddles Ltd., 2007.
- WARD, Keith. **Is religion dangerous?** Oxford: Lion Hudson, 2006.
- WOLTERSTORFF, Nicholas. **Understanding liberal democracy: essays in political philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2012.