

Tradução de Como definir secularismo¹

Charles Taylor

In: Alfred Stepan; Charles Taylor (eds.). *Boundaries of Toleration*. Columbia University Press, 2014, pp. 59-78. ²

Fábio Lacerda*

Todo mundo concorda hoje que as democracias modernas e diversas devem ser “seculares” em algum sentido do termo. Mas que sentido? O termo (junto com o correspondente francês *laïcité* e seus derivados) tem mais de um sentido. Na verdade, existem muitos significados diferentes, mas eu acredito que podemos chegar a uma visão essencial se destacarmos duas concepções fundamentais.

Em uma visão (A), o secularismo se preocupa principalmente com o controle da religião. Ele tem por tarefa definir o local da religião na vida pública e fazer com que ela se mantenha firmemente nesse local. Isso não precisa envolver conflitos ou repressão, desde que os vários atores religiosos compreendam e respeitem esses limites. Mas as várias regras e medidas que compõem o regime secularista (ou *laïque*) têm esse propósito básico.

Na outra visão (B), o principal ponto de um regime secularista é gerenciar a diversidade de visões religiosas e metafísico-filosóficas (incluindo visões não-religiosas e antirreligiosas) de forma justa e democrática³. É claro que esta tarefa incluirá a definição de certos limites para ações motivadas pela religião na esfera pública, mas também envolverá limites semelhantes para aqueles esposando filosofias antirreligiosas e não-religiosas. (Por exemplo, o grau em que cada um pode discriminar em relações tais como as trabalhistas). Para B, a religião não é o principal foco do secularismo.

A questão que eu gostaria de trazer aqui é que B é muito superior a A, ao menos para o nosso tempo. A popularidade de A deve ser explicada por certas histórias ocidentais de conflito

¹ A Revista Leviathan agradece a Charles Taylor e à Columbia University Press por terem gentilmente permitido a publicação desta tradução.

² Copyright © 2014. Publicado com a permissão da Columbia University Press.

* Pesquisador de pós-doc do Cebrap e professor do IBMEC e da FEI.

³ Rawls falaria aqui de “concepções abrangentes do bem”. Ver John Rawls, *Political Liberalism* (Nova York: Columbia University Press, 2005).

que os regimes secularistas tiveram de enfrentar. Mas a nossa situação atual é, em sua maior parte, bastante diferente daquelas que geraram esses conflitos. É sobretudo uma questão de diversidade crescente em todas as democracias ocidentais. Por estas razões, B é mais apropriado.

Vejamos, um pouco mais de perto, o que B envolve. De fato, gerenciar a diversidade envolve exigências complexas. Estamos buscando aqui mais de um objetivo. Podemos identificar três, que podem ser classificados nas três categorias da trindade revolucionária francesa: liberdade, igualdade, fraternidade. (1) Ninguém deve ser forçado no âmbito da religião ou das crenças básicas. Isto é o que muitas vezes se define como liberdade religiosa, incluindo, é claro, a liberdade de não acreditar. Isto é o que também se descreve como o “exercício livre” da religião, nos termos da primeira emenda dos EUA. (2) Deve haver igualdade entre pessoas de diferentes fés ou crenças básicas; nenhuma perspectiva religiosa ou *Weltanschauung*⁴ (religiosa ou não religiosa) pode desfrutar de um status privilegiado, e muito menos ser adotada como a visão oficial do Estado. Então, em terceiro lugar, (3) todas as famílias espirituais devem ser ouvidas, incluídas no processo contínuo de determinação do que é a sociedade (sua identidade política) e como ela vai realizar esses objetivos (o regime exato de direitos e privilégios). Isso (insistindo um pouco neste ponto) é o que corresponde à “fraternidade”.

Esses objetivos podem, é claro, entrar em conflito; às vezes, temos que equilibrar os bens envolvidos aqui. Além disso, acredito que podemos adicionar um quarto objetivo, que é tentarmos, tanto quanto possível, manter relações de harmonia e cortesia entre os adeptos de diferentes religiões e visões de mundo (talvez seja isso o que realmente merece ser chamado de fraternidade, mas ainda sou ligado à clareza do esquema acima, com apenas os três bens tradicionais).

Por que eu acho que esse modelo de diversidade (B) é superior ao modelo focado na religião (A)? Uma das razões é que é mais equilibrado. Se olharmos para os três objetivos, eles estão preocupados, respectivamente, com (1) proteger as pessoas em sua pertença e/ou prática, a partir de qualquer perspectiva que eles escolham ou se encontrem; com (2) tratar as pessoas igualmente, independentemente da sua opção; e (3) dar voz a todos. Não há motivo para tratar a religião diferentemente em relação a pontos de vista ateístas, “seculares” (em outro sentido amplamente utilizado) ou não religiosos.

⁴ Visão de mundo [Nota do Tradutor].

De fato, o ponto da neutralidade do Estado é precisamente evitar favorecer ou desfavorecer não apenas posições religiosas, mas qualquer posição básica, religiosa ou não religiosa. Não podemos favorecer o Cristianismo em relação ao Islã, mas tampouco a religião em relação à descrença na religião ou vice-versa.

Uma das maneiras de demonstrar a superioridade do modelo de secularismo de três princípios sobre o que é focado na religião é que ele nunca permitiria reconhecer indevidamente o regime fundado por Atatürk como genuinamente secular, dado que o modelo ressalta os princípios fundamentais mencionados e também a separação das instituições estatais e religiosas⁵.

Isso também mostra o valor da formulação do último Rawls sobre um Estado secular, no qual se acentuam fortemente certos princípios políticos: direitos humanos, igualdade, império da lei, democracia. Estas são as verdadeiras bases do Estado que deve apoiá-las. Mas esta ética política pode ser e é compartilhada por pessoas de visões básicas muito diferentes (o que Rawls chama de “visões abrangente sobre o bem”). Um kantiano justificará os direitos à vida e à liberdade apontando para a dignidade da ação racional; um utilitarista falará da necessidade de considerar seres que podem experimentar alegria e sofrimento de forma a maximizar o primeiro e minimizar o segundo; um cristão falará dos seres humanos como feitos à imagem de Deus. Eles concordam com os princípios, mas diferem nas razões mais profundas para manter essa ética. O Estado deve defender a ética, mas deve abster-se de favorecer qualquer uma das razões mais profundas.

A ideia de que o secularismo considera a religião como um caso especial decorre da história da sua chegada ao Ocidente (como faz, sem dúvida, o nome). Para resumir, existem dois importantes contextos fundadores para esse tipo de regime: os EUA e a França. No caso dos EUA, toda a gama de pontos de vista abrangentes, ou razões mais profundas, eram originalmente variantes do Cristianismo (protestante), estendendo-se a um punhado de deístas. A história subsequente ampliou a gama de pontos de vista além do Cristianismo e, depois, além da religião. Mas, no caso original, as posições entre as quais o Estado devia ser neutro eram todas religiosas. Daí a primeira emenda: o Congresso não passará nenhuma lei estabelecendo uma religião ou impedindo o seu livre exercício (ou algo assim).

A palavra *secularismo* não apareceu nas primeiras décadas da vida pública americana. Mas esse foi o sinal de que um problema básico ainda não havia sido enfrentado. Porque a primeira

⁵ Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) foi o pai fundador da República da Turquia. Sua biografia foi marcada pelo esforço de secularizar o país e diminuir a influência islâmica na sociedade [N. do T.].

emenda, que dizia respeito à separação entre igreja e Estado, abriu a possibilidade de dar um lugar à religião, que ninguém aceitaria hoje. Assim, na década de 1830, um juiz da Suprema Corte poderia argumentar que, enquanto a primeira emenda proibiu a identificação do governo federal com qualquer igreja, uma vez que todas as igrejas eram cristãs (e, de fato, protestantes), poderia invocar os princípios do Cristianismo na interpretação da lei.

Para o juiz Joseph Story, o objetivo da primeira emenda era “excluir toda rivalidade entre as seitas cristãs”, mas “o Cristianismo deveria receber incentivo do Estado”. O Cristianismo era essencial para o Estado porque a crença em “um futuro estado de recompensas e punições” é “indispensável para a administração da justiça”. Além disso, “é impossível para aqueles que acreditam na verdade do Cristianismo, como uma revelação divina, pôr em dúvida que é um dever especial do governo promover e encorajá-lo entre os cidadãos”.

Este primado do Cristianismo foi confirmado ainda mais tarde no século XIX. Até 1890, trinta e sete dos quarenta e dois estados existentes reconheciam a autoridade de Deus nos preâmbulos ou no texto de suas Constituições. Um julgamento unânime da Suprema Corte de 1892 declarou que se alguém quiser descrever “a vida americana como expressa por suas leis, seus negócios, seus costumes e sua sociedade, encontramos em todos os lugares um claro reconhecimento da mesma verdade... Que esta é uma nação cristã” (*Church of the Holy Trinity v. United States*, 143 U.S. 457 até 471).

Na última parte do século, começou-se a construir a resistência a essa concepção. Porém, uma Associação Nacional de Reforma⁶ foi fundada em 1863 com o seguinte objetivo: “o objetivo desta Sociedade será manter os traços cristãos existentes no governo americano... Para garantir uma tal emenda à Constituição dos Estados Unidos, que declarará a fidelidade da nação a Jesus Cristo e sua aceitação das leis morais da religião cristã, e para indicar que esta é uma nação cristã e colocar todas as leis, instituições e costumes cristãos de nosso governo em uma base jurídica inegável na lei fundamental da terra”. Depois de 1870, a batalha uniu, de um lado, os defensores desta visão estreita e, de outro, aqueles que queriam uma abertura real para todas as outras religiões e também para a não-religião. Estes incluíam não apenas os judeus, mas também os católicos que (com razão) viram o “Cristianismo” da ANR os excluindo. Foi nessa batalha que a

⁶ National Reform Association (NRA) no original [N. do T.].

palavra secular aparece pela primeira vez na cena americana como um termo-chave, e muitas vezes em seu sentido polêmico de não-religioso ou antirreligioso⁷.

No caso francês, a laicidade surgiu na luta contra uma igreja poderosa. A forte tentação era que o próprio Estado permanecesse em uma base moral independente da religião. Marcel Gauchet mostra como Charles Renouvier colocou as bases para a visão dos radicais da Terceira República em sua batalha contra a Igreja. O Estado tem de ser “moral e pedagógico”. Deve “se encarregar das almas assim como qualquer igreja ou comunidade, mas mais universalmente”. A moral é o critério chave. Para não ficar sob a igreja, o Estado deve ter uma “moral de independência de toda religião” e desfrutar de uma “supremacia moral” em relação a todas as religiões. A base dessa moral é a liberdade. Para firmar sua própria moral frente à religião, a moralidade subjacente ao Estado deve se basear em mais do que apenas utilidade ou sentimento; precisa de uma verdadeira “teologia racional”, como a de Kant⁸. A sabedoria de Jules Ferry, e mais tarde de Aristide Briand e Jean Jaures, salvou a França, na época da separação (1905), de um regime tão assimétrico, mas firmou a noção de que a laicidade era o controle e a gestão da religião.

Se, no entanto, vamos além dos contextos originários, e olhamos para os tipos de sociedades em que estamos vivendo no Ocidente, a primeira característica a constatar é a grande diversidade não só de pontos de vista religiosos, mas também dos que não envolvem religião, para não falar daqueles que são inclassificáveis nessa dicotomia. As razões (1), (2) e (3) exigem que tratemos de modo justo todas essas visões.

Essa fixação na religião é complexa e está ligada a duas outras características que encontramos frequentemente nos debates sobre o secularismo: a primeira é a tendência de definir o secularismo ou a laicidade em termos de algum arranjo institucional, em vez de partir das metas como eu propus anteriormente. E assim ouvimos fórmulas sendo ditas como um mantra, como “a separação da igreja e do Estado” ou a necessidade de remover a religião do espaço público (“*les espaces de la République*”⁹, como no recente debate francês). A segunda segue a partir da primeira ou pode facilmente se parecer com ela. Se toda a questão é definida por uma fórmula institucional, então é preciso apenas determinar qual o arranjo das coisas que melhor atende a esta fórmula, e não há necessidade de pensar mais. A pessoa não pode colocar-se em um

⁷ Christian Smith, *The Secular Revolution* (Berkeley: University of California Press, 2003).

⁸ Marcel Gauchet, *La Religion dans la Démocratie* (Paris: Gallimard, 1998), pp. 47–50.

⁹ “Os espaços da República” [N. do T.]

dilema, como acontecerá facilmente se alguém perseguir mais de um objetivo, porque aqui há apenas uma fórmula principal.

Daí, muitas vezes, ouve-se esses mantras empregados como argumentos definitivos, como se fossem a última resposta decisiva a todas as objeções. Nos Estados Unidos, as pessoas invocam o “Muro da Separação” como critério final, e os hiper-republicanos na França citam a laicidade como a última palavra. (Claro que, se alguém consultar a primeira emenda da Constituição dos EUA, encontrará dois objetivos mencionados, a rejeição do estabelecimento de uma religião oficial e a garantia do “exercício livre”. Não é inconcebível que eles possam entrar em conflito.)

Do ponto de vista que estou adotando aqui, esse tipo de movimento representa uma fetichização dos arranjos institucionais preferidos, enquanto que, em vez disso, dever-se-ia partir dos objetivos para derivar deles os arranjos concretos. Não é que alguma separação entre igreja e Estado, alguma autonomia entre governo e instituições religiosas, não seja inevitável para um regime secularista. E o mesmo se aplica à neutralidade das instituições públicas. Elas são ambas indispensáveis. Mas o que esses requisitos significam na prática deve ser determinado pela forma como podemos maximizar nossos três (ou quatro) objetivos básicos.

Tomemos, por exemplo, o uso do *hijab* por mulheres muçulmanas em escolas públicas, o que tem sido uma questão polêmica em várias democracias ocidentais. Na França, as alunas das escolas públicas foram proibidas de usar o véu na cabeça, visto como um “sinal religioso ostensivo”, de acordo com a notória Lei Stasi de 2004. Em certos estados da Alemanha, as alunas podem usá-lo, mas não as professoras. Dentro do Reino Unido e outros países não há interdição geral, mas as escolas podem decidir individualmente.

Quais são os motivos dessa variação? Claramente, em todos esses casos, legisladores e administradores estavam tentando equilibrar dois objetivos. Um deles é a manutenção da neutralidade em instituições públicas vistas (corretamente) como uma vinculação essencial do objetivo (2): igualdade entre todas as crenças básicas. O outro era o objetivo (1), garantir a máxima liberdade religiosa possível ou, na sua forma mais geral, a liberdade de consciência. O objetivo (1) parece nos levar à permissão do *hijab* em qualquer lugar. Mas vários argumentos foram formulados para alterar isso nos casos francês e alemão.

Para os alemães, o que era perturbador era que alguém com autoridade em uma instituição pública fosse identificado com uma religião, por assim dizer. No caso francês, uma tentativa foi feita para pôr em dúvida a proposição de que o *hijab* era um ato livre. Havia

sugestões obscuras de que as meninas estavam sendo forçadas por suas famílias ou por seus pares masculinos a adotar esse código de vestimenta. Esse foi um argumento frequentemente usado, por mais duvidoso que pudesse parecer à luz da pesquisa sociológica realizada entre os próprios alunos, que a Comissão Stasi ignorou em grande parte.

O outro argumento principal era que o uso do lenço de cabeça na escola era menos um ato de piedade do que uma declaração de hostilidade contra a república e sua instituição essencial da laicidade. Este foi o significado por trás da introdução do conceito de “sinal ostensivo”. Um sinal discreto e menor não seria um problema, argumentou a Comissão Stasi, mas essas características de vestir que chamam a atenção representavam uma afirmação altamente controversa. Foi em vão que mulheres muçulmanas protestaram afirmando que “o lenço não é um sinal”.

Assim, em um nível, podemos ver que essas diferentes respostas nacionais à mesma pergunta refletem diferentes formas de equilibrar os dois objetivos principais de um regime secular. Mas, em outro nível, o dilema e a sua resolução permanecem escondidos sob a ilusão de que existe apenas um princípio aqui, isto é, a laicidade e seu corolário de neutralidade das instituições ou espaços públicos (*“les espaces de la République”*). Seria apenas uma questão de aplicar uma característica essencial do nosso regime republicano; não haveria necessidade ou lugar para escolha ou avaliação de diferentes objetivos.

Talvez a característica mais perniciosa dessa fetichização seja que ela tende a esconder os dilemas reais que encontramos nesse cenário e que se destacam quando reconhecemos a pluralidade de princípios em jogo.

Devemos ter consciência de que essa fetichização reflete uma característica profunda da vida nas democracias modernas. Podemos ver por que assim que consideramos o que está envolvido em um governo autônomo, o que está implícito no modo básico de legitimação dos Estados, que eles são fundados na soberania popular. Para que o povo seja soberano, ele precisa formar uma entidade e ter uma personalidade.

As revoluções, que inauguraram regimes de soberania popular, transferiram o poder dominante de um rei para uma “nação” ou um “povo”. No processo, eles inventaram um novo tipo de agente coletivo. Estes termos existiam antes, mas o que eles agora indicam, esse novo tipo de agente, era algo sem precedentes, pelo menos no contexto imediato do início da Europa moderna. Assim, a noção de “povo” certamente poderia ser aplicada ao conjunto de assuntos do reino ou aos estratos não-elitizados da sociedade, mas antes da mudança não havia uma entidade que pudesse decidir e agir em conjunto, a quem se poderia atribuir uma *vontade*.

Mas para que as pessoas atuem juntas, em outras palavras, para deliberar e formar uma vontade comum sobre a qual agem, é necessário um alto grau de compromisso comum, um senso de identificação comum. Uma sociedade desse tipo pressupõe a confiança, a confiança básica que os membros e os grupos constituintes devem ter, a confiança de que são realmente parte do processo, que serão ouvidos e seus pontos de vista tomados em consideração pelos outros. Sem esse compromisso mútuo, essa confiança será fatalmente corroída.

E então temos na era moderna um novo tipo de agente coletivo. É um com o qual seus membros se identificam, tipicamente como a realização/proteção de sua liberdade e/ou o local de sua expressão nacional/cultural (ou na maioria das vezes, uma combinação dos dois). É claro que, também nas sociedades pré-modernas, as pessoas com frequência se “identificavam” com o regime, com reis sagrados ou ordens hierárquicas. Muitas vezes essa disposição era voluntária. Mas na era democrática nos identificamos como agentes livres. É por isso que a noção de vontade popular desempenha um papel crucial na ideia de legitimação¹⁰.

Isso significa que o Estado democrático moderno geralmente aceitou propósitos comuns ou pontos de referência, características pelas quais pode reivindicar ser o baluarte da liberdade e o local de expressão de seus cidadãos. Sejam ou não bem fundamentados esses argumentos, o Estado deve ser imaginado assim por seus cidadãos para ser legítimo.

Assim, pode surgir para o Estado moderno uma questão que não existia para a maioria dos Estados pré-modernos: para que/quem é o Estado? Liberdade para quem? Expressão de quem? A questão parece não fazer sentido, digamos, nos impérios Austríaco ou Turco – a menos que alguém respondesse à pergunta “para quem?” referindo-se às dinastias dos Habsburgo ou Otomanas, e isso dificilmente daria uma ideia de legitimação.

Este é o sentido em que um Estado moderno apresenta o que quero chamar de uma identidade política, definida como a resposta geralmente aceita para a questão “para que/quem?”. Isso é diferente da identidade de seus membros, isto é, os pontos de referência, muitos e variados, que definem para cada um deles o que é importante em suas vidas. É melhor se houver alguma sobreposição, é claro, se esses membros se sentem fortemente identificados com

¹⁰ Rousseau, que revelou muito cedo a lógica dessa idéia, viu que um soberano democrático não poderia ser apenas uma “agregação”; deveria ser uma “associação”, ou seja, um agente coletivo forte, um “corpo moral e coletivo” com “*son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté*” [“sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade”]. Esse último termo é o principal, porque o que dá a esse corpo a sua personalidade é uma “*volonté générale*” [“vontade geral”]. *Contrat Social* (Paris: Garnier Flammarion, 1966), livro 1, cap. 6, p. 52.

o Estado; mas as identidades dos indivíduos e dos grupos constituintes serão, em geral, mais ricas e mais complexas, além de serem geralmente bem diferentes uma da outra¹¹.

Em outras palavras, um Estado democrático moderno exige um “povo” com uma forte identidade coletiva. A democracia nos obriga a demonstrar muito mais solidariedade e muito mais empenho mútuo no nosso projeto político comum do que o exigido pelas sociedades hierárquicas e autoritárias de antigamente. Nos bons velhos tempos do Império Austro-Húngaro, o camponês polonês na Galiza poderia ser completamente alheio ao escravo húngaro, ao burguês de Praga ou ao trabalhador vienense, sem que isso ameaçasse a estabilidade do Estado. Pelo contrário, esta condição das coisas só se torna insustentável quando as idéias sobre o governo popular começam a circular. Este é o momento em que os subgrupos que não querem, ou não podem ficar vinculados, começam a exigir seus próprios Estados. Esta é a era do nacionalismo, da dissolução dos impérios.

Tenho discutido a necessidade política de uma forte identidade comum para os Estados democráticos modernos em termos da exigência de formar um povo, uma unidade deliberativa. Mas isso também é evidente em várias outras formas. Os pensadores da tradição humanista cívica, de Aristóteles até Arendt, observaram que as sociedades livres exigem um maior nível de compromisso e participação do que as despóticas ou autoritárias. Os cidadãos têm que fazer por si mesmos, por assim dizer, o que de outra forma os governantes fariam por eles. Mas isso só acontecerá se esses cidadãos sentirem um forte vínculo de identificação com sua comunidade política e, portanto, com aqueles que a compartilham.

Dado que essas sociedades exigem um forte compromisso de trabalho comum, e dado que seria intolerável uma situação em que alguns carregassem o peso da participação e outros simplesmente desfrutassem os benefícios, as sociedades livres exigem um alto nível de confiança mútua. Em outras palavras, elas são extremamente vulneráveis à desconfiança de alguns cidadãos em relação a outros, de que alguns não estejam realmente assumindo seus compromissos – por exemplo, que não estejam pagando seus impostos; ou estejam enganando o sistema de bem-estar social, ou que empregadores estejam se beneficiando de um bom mercado de trabalho sem assumir nenhum dos custos sociais. Esse tipo de desconfiança cria uma tensão extrema e ameaça revelar todo o conjunto de valores de compromisso que as sociedades democráticas precisam

¹¹ Discuti essa relação em “Les Sources de l’identité moderne” in Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin, and Guy Laforest (eds.). *Les Frontières de l’Identité: Modernité et postmodernisme au Québec* (Sainte-Foy: Presses de l’Université Laval, 1996), pp. 347–64.

para operar. Um compromisso mútuo constante e constantemente renovado é uma base essencial para tomar as medidas necessárias para renovar essa confiança.

A relação entre nação e Estado é muitas vezes considerada a partir de um ponto de vista unilateral, como se fosse sempre a nação que tentasse se dotar a si própria de um Estado. Mas também há o processo oposto. Para se manterem viáveis, os Estados às vezes procuram criar um sentimento de pertença comum. Este é um tema importante na história do Canadá, por exemplo. Para formar um Estado, na era democrática, uma sociedade é forçada a assumir a tarefa difícil e nunca cumprida de definir sua identidade coletiva.

Assim, o que eu chamo de identidade política é extremamente importante nos Estados democráticos modernos. E esta identidade é geralmente definida em parte em termos de certos princípios básicos (democracia, direitos humanos, igualdade) e em parte em termos de suas tradições históricas, linguísticas ou religiosas. É compreensível que as características desta identidade possam assumir um status quase sagrado, porque prejudicá-las ou ameaçá-las pode ameaçar a base da unidade sem a qual um Estado democrático não pode funcionar.

É neste contexto que certos arranjos institucionais históricos podem parecer intocáveis. Eles podem aparecer como uma parte essencial dos princípios básicos do regime, mas também serão vistos como um componente chave de sua identidade histórica. Isto é o que se vê com a laicidade como invocada por muitos republicanos franceses. A ironia é que, diante de uma política moderna de identidade (multicultural), eles invocam esse princípio como uma característica crucial da identidade (francesa). Isso é infeliz, mas muito compreensível. É uma ilustração de uma verdade geral: as democracias contemporâneas, à medida que se diversificam progressivamente, terão que passar por redefinições de suas identidades históricas, que podem ser profundas e dolorosas.

Neste ponto, gostaria de discutir um ponto interessante que Habermas nos lembra em seu artigo “*Das Politische*”¹²: originalmente, a autoridade política foi definida e justificada em termos cósmico-religiosos. Foi definida dentro dos termos de uma “teologia política”. Mas Habermas parece pensar que os Estados seculares modernos podem sobreviver sem algum conceito análogo, e isso não me parece correto.

O movimento crucial que vemos no Ocidente moderno a partir do século XVII, o movimento que nos tira das concepções religiosas cósmicas de ordem, estabelece uma nova visão

¹² “O Político” [N. do T.].

“de baixo para cima” da sociedade, existindo para a proteção e benefício mútuo de seus membros (iguais). Existe uma visão normativa forte em relação a essa nova concepção, que eu chamo de “ordem moral moderna”¹³. Ela consagra basicamente três princípios (em uma possível enumeração): (1) os direitos e liberdades dos membros, (2) a igualdade entre eles (o que, evidentemente, foi interpretado de diversas maneiras e se transformou em concepções mais radicais ao longo do tempo), e (3) o princípio de que a regra se baseia no consentimento (que também foi defendido de formas cada vez mais radicais).

Essas normas básicas foram elaboradas em uma série de diferentes antropologias filosóficas e de acordo com conceitos muito diferentes de sociabilidade humana. Em breve transcendeu o atomismo que estreitava a visão de seus primeiros formuladores, como Locke e Hobbes. Mas as normas básicas permanecem e são mais ou menos inseparáveis das democracias liberais modernas.

A rejeição da incorporação cósmica-religiosa foi assim realizada por uma nova concepção d’“o político”, uma nova norma básica que, como Lefort sugere, envolveu sua própria representação da autoridade política, mas em que o ponto central permanece paradoxalmente vazio. Se a noção de soberania for mantida, nenhuma pessoa ou grupo pode ser identificado com ela.

As sociedades democráticas são organizadas não necessariamente em torno de uma “religião civil”, como Rousseau afirmou, mas certamente em torno de uma forte “filosofia de civilidade”, consagrando as três normas, que nas sociedades contemporâneas são muitas vezes expressas como (1) direitos humanos, (2) igualdade e não-discriminação, e (3) democracia.

Mas, em certos casos, pode haver uma religião civil: uma visão religiosa incorporando e justificando a filosofia da civilidade. Isso foi indiscutível para a nova república americana. Ela estava adotando uma forma que claramente fazia parte do plano providencial de Deus para a humanidade (“*We hold these truths to be self-evident, that men were created equal...*”¹⁴). Ou pode, alternativamente, fazer parte de uma ideologia não religiosa, ou mesmo antirreligiosa, como acontece com a Primeira República francesa. Pode-se mesmo argumentar que as visões globais de todos esses aspectos parecem mais “naturais” para muitos dos nossos contemporâneos. Afinal, os princípios da nossa filosofia civil parecem exigir uma base mais profunda. Se é importante que concordemos com os princípios, certamente as coisas são muito

¹³ Ver Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004).

¹⁴ “Consideramos essas verdades como autoevidentes, que os homens foram criados iguais” [N. do T.].

mais estáveis se aceitarmos também uma base comum. Ou assim pode parecer, e a longa tradição de séculos de vida política parece testemunhar a favor dessa ideia.

De fato, o consenso sobreposto entre diferentes pontos de vista fundadores em uma filosofia comum de civilidade é algo bastante novo na história e relativamente não experimentado. Por conseguinte, é perigoso. E, além disso, muitas vezes suspeitamos que aqueles com diferentes visões básicas não podem realmente se inscrever nesses princípios, e não da maneira que fazemos! (Porque, como “nós” sabemos, “os ateus não podem ter princípios” ou, como [outro] “nós” sabemos, “as religiões são todas contra a liberdade e/ou a igualdade”).

O problema é que uma democracia realmente diversa não pode retroceder para uma religião civil ou antirreligião, por mais reconfortante que seja, sem trair seus próprios princípios. Estamos condenados a viver em um consenso sobreposto.

Vimos como esse movimento se move fortemente para fetichizar nossos arranjos históricos e pode impedir o nosso regime secular de alcançar uma luz mais frutífera, que apresenta os objetivos básicos que buscamos e que nos permite reconhecer e argumentar sobre os dilemas que enfrentamos. Mas isso se conecta com a outra causa principal de confusão que citei anteriormente, nossa fixação na religião como o problema. Na verdade, em muitos países ocidentais, nós mudamos de uma fase original em que o secularismo foi uma conquista duramente obtida, afastando alguma forma de dominação religiosa, para uma fase de tão ampla diversidade de crenças básicas, religiosas e não religiosas, que apenas a clareza de foco na necessidade de equilibrar a liberdade de consciência e a igualdade de respeito pode nos permitir medir a situação. Caso contrário, corremos o risco de limitar desnecessariamente a liberdade religiosa das minorias imigrantes, com base nos nossos arranjos institucionais históricos, ao mesmo tempo em que enviamos uma mensagem para essas mesmas minorias de que elas não desfrutam de status igual ao *mainstream* estabelecido há muito tempo.

Pensemos no argumento da região alemã que proibiu o lenço de cabeça para as professoras. Elas são pessoas com autoridade, com certeza; mas será nossa ideia que apenas pessoas sem essas “marcas” podem ser figuras de autoridade? Que aqueles cujas práticas religiosas os façam se destacar nesse contexto não pertençam a cargos de autoridade nesta sociedade? Esta é talvez a mensagem errada para inculcar em crianças em uma sociedade que se diversifica rapidamente. Mas a fixação na religião como o problema não é apenas uma relíquia histórica. Grande parte do nosso pensamento e alguns de nossos principais pensadores

permanecem presos à velha rotina. Eles querem fazer da religião uma coisa especial, mas nem sempre por razões muito lisonjeiras.

O que devemos pensar da ideia, alimentada por Rawls por um tempo, que se poderia legitimamente pedir em uma democracia religiosa e filosoficamente diversa, que todos deliberem apenas na linguagem da razão, deixando suas visões religiosas no vestíbulo da esfera pública? A natureza tirânica dessa demanda foi rapidamente reconhecida por Rawls, para seu crédito. Mas devemos perguntar por que a proposição surgiu em primeiro lugar. O ponto de Rawls ao sugerir essa restrição era que todos deveriam usar uma linguagem que poderiam razoavelmente esperar que seus colegas cidadãos aceitassem. A ideia parece ser algo assim. A razão secular é um idioma que todos falam e na qual podem argumentar e se convencer. As línguas religiosas operam fora deste discurso, introduzindo premissas estranhas que somente os crentes podem aceitar. Então, vamos conversar no idioma comum.

O que sustenta essa noção é algo como uma distinção epistêmica. Há uma razão secular para que todos possam usar e chegar a conclusões, isto é, com as quais todos possam concordar. Depois, existem linguagens especiais, que introduzem suposições extras, que podem até contradizer as da razão laica ordinária. Essas são muito mais epistemologicamente frágeis; na verdade, você não será convencido por elas, a menos que você já as detenha. Portanto, ou a razão religiosa chega às mesmas conclusões que a razão laica, e é supérflua, ou vem a conclusões contrárias, e então é perigosa e disruptiva. É por isso que precisa ser marginalizada.

Quanto a Habermas, ele sempre marcou uma ruptura epistêmica entre a razão secular e o pensamento religioso, com a vantagem do lado da primeira. A razão secular é suficiente para chegar às conclusões normativas de que precisamos, como estabelecer a legitimidade do Estado democrático e definir nossa ética política. Recentemente, sua posição sobre o discurso religioso evoluiu consideravelmente até ao ponto de reconhecer que seu “potencial faz o discurso religioso em questões políticas relevantes um candidato sério para possíveis verdades”. Mas a distinção epistêmica básica ainda é válida para ele. Assim, quando se trata da língua oficial do Estado, as referências religiosas devem ser expurgadas. “No Parlamento, por exemplo, as Regras de Procedimento exigem que o Presidente remova declarações e justificativas religiosas do Protocolo”¹⁵.

¹⁵ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Frankfurt: Suhrkamp, 2005), p. 137. Claro, Habermas está certo: o idioma oficial em diversas democracias deve evitar certas referências religiosas (embora isso não deva ser estendido para incluir debates em assembleias), mas isso não é porque elas são especificamente religiosas, e sim

Será que essas posições de Rawls e Habermas mostram que eles ainda não entenderam a base normativa para o Estado secular contemporâneo? Eu acredito que eles estão indo em direção a alguma coisa, na medida em que existem zonas de um Estado secular em que o idioma usado deve ser neutro. Mas estas não incluem a deliberação do cidadão, como Rawls pensou pela primeira vez, ou mesmo a deliberação na legislatura, como Habermas parece pensar nas linhas que citei. Esta zona pode ser descrita como a língua oficial do Estado: o idioma em que legislação, decretos administrativos e julgamentos judiciais devem ser redigidos. É evidente que uma lei perante o Parlamento não poderia conter uma cláusula justificativa do tipo “Considerando que a Bíblia nos diz que *p*”. E o mesmo acontece, *mutatis mutandis*, pela justificativa de uma decisão judicial no veredicto do tribunal. Mas isso não tem nada a ver com a natureza específica da linguagem religiosa. Seria igualmente impróprio ter uma cláusula legislativa: “Considerando que Marx mostrou que a religião é o ópio do povo” ou “Considerando que Kant mostrou que a única coisa boa sem qualificação é uma boa vontade”. Os motivos para esses dois tipos de exclusões é a neutralidade do Estado.

O Estado não pode ser nem cristão, nem muçulmano, nem judeu, mas, do mesmo modo, não deve ser nem marxista, nem kantiano, nem utilitarista. Claro, o Estado democrático acabará votando leis que (no melhor dos casos) refletem as convicções reais de seus cidadãos, que serão cristãos ou muçulmanos, etc., através de toda a gama de pontos de vista de uma sociedade moderna. Mas as decisões não podem ser enquadradas de forma a conferir reconhecimento especial a uma dessas visualizações. Isto não é fácil de fazer; as linhas são difíceis de desenhar, e elas sempre devem ser desenhadas de novo. Mas tal é a natureza da empresa que é o Estado secular moderno. E que alternativa melhor há para democracias marcadas pela diversidade¹⁶?

Agora, a noção de que a neutralidade do Estado é basicamente uma resposta à diversidade tem dificuldade de avançar entre as pessoas “seculares” no Ocidente, que permanecem estranhamente fixadas na religião como algo estranho e talvez até ameaçador. Esta posição é alimentada por todos os conflitos, passados e presentes, dos Estados liberais com a religião, mas também por uma distinção especificamente epistêmica: o pensamento religiosamente informado

porque não são compartilhadas. Seria tão inaceitável, por exemplo, que uma legislação fosse justificada por uma cláusula que se refere a uma filosofia ateísta como por uma cláusula semelhante referente à autoridade da Bíblia.

¹⁶ Não estou certo se estou discordando com Habermas ou se a diferença na formulação equivale realmente a uma diferença na prática. Ambos reconhecemos contextos em que a língua do Estado deve respeitar uma reserva de neutralidade e outros em que a liberdade de expressão é ilimitada. Nós diferimos talvez mais em nossos fundamentos do que na prática que recomendamos.

é de alguma forma menos racional do que um raciocínio puramente “secular”. A atitude tem um fundamento político (religião como ameaça), mas também epistemológico (a religião como um modo defeituoso de razão)¹⁷.

Eu acredito que podemos ver esses dois motivos em um livro contemporâneo popular, *The Stillborn God*, de Mark Lilla. Por um lado, Lilla quer afirmar que existe um grande fosso entre o pensamento informado pela teologia política e o “pensar e falar sobre a política exclusivamente em termos humanos”¹⁸. Os modernos efetuaram “a libertação, o isolamento e o esclarecimento de questões distintamente políticas, além das especulações sobre o nexos divino. A política tornou-se, intelectualmente falando, um domínio próprio, que merece uma investigação independente e serve ao objetivo limitado de proporcionar a paz e a abundância necessária para a dignidade humana. Essa foi a Grande Separação”¹⁹. Tais metáforas da separação radical implicam que o pensamento político centrado no ser humano é um guia mais confiável para responder às questões em seu domínio do que teorias informadas pela teologia política.

Tudo isso diz respeito à discussão epistemológica. Mas, em seguida, no final do livro, Lilla nos convida a não perder nossa coragem e não permitir que a Grande Separação seja revertida²⁰, o que parece implicar que existem perigos em fazê-lo. O retorno da religião nesse sentido seria cheio de ameaças²¹.

Este fenômeno merece um exame mais completo. Idealmente, devemos olhar atentamente os fundamentos duplos para essa posição de desconfiança, comentar sobre isso e depois dizer algo sobre as possíveis consequências políticas negativas de manter essa posição. Mas neste capítulo só tenho espaço para olhar as raízes do terreno epistemológico.

Eu acho que isso tem sua origem no que se poderia chamar de um mito do Iluminismo. Certamente, há uma visão comum que vê o Iluminismo (*Aufklärung*, *Lumières*) como uma

¹⁷ Às vezes, a obrigação dos cidadãos de lidar com seus compatriotas na linguagem da razão secular é fundamentada na obrigação de tornar a sua posição inteligível para eles. “A autocompreensão do Estado constitucional desenvolveu-se no âmbito de uma tradição contratualista que se baseia em ‘razão natural’, ou seja, em argumentos públicos aos quais todas as pessoas devem ter acesso igual.” (Jürgen Habermas, “Religião em a esfera pública”, p. 5). Mas qual é a razão para pensar que a “razão natural” nos ofereceu uma espécie de esperanto ideológico? Os compatriotas seculares de Martin Luther King não conseguiram entender o que ele estava defendendo quando ele colocou a questão da igualdade em termos bíblicos? Mais pessoas teriam entendido se ele houvesse invocado Kant? E, além disso, como se distingue a linguagem religiosa e secular? É a Regra de Ouro claramente o movimento de um para o outro?

¹⁸ Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West* (New York: Knopf, 2007), p. 5.

¹⁹ *Ibid*, p. 162.

²⁰ *Ibid*, pp. 305–6.

²¹ Habermas é uma figura excepcional; em muitos aspectos, é claro, mas aqui quero salientar que, embora seja um grande pensador da distinção epistemológica religião/razão (pelo qual o critiquei), ele não compartilha enfaticamente da desconfiança política da religião que muitas vezes vem com isso.

passagem da escuridão para a luz, isto é, como um movimento absoluto de um reino de pensamento cheio de erro e ilusão para um momento em que a verdade é acessível. A este se deve imediatamente acrescentar que uma visão oposta define o pensamento “reacionário”: o Iluminismo seria um movimento desqualificado e equivocado, um esquecimento maciço de verdades saudáveis e necessárias sobre a condição humana.

Nas polêmicas em torno da Modernidade, entendimentos mais matizados tendem a ser rejeitados, e as visões mais extremas os destroçam. A frase de Arnold sobre “exércitos ignorantes se chocando à noite” vem irresistivelmente à mente²².

Mas o que eu quero fazer aqui, ao invés de lamentar esse fato, é tentar explicar o que está subjacente ao entendimento do Iluminismo como um passo à frente absoluto. Isto é o que eu vejo como o “mito” do Iluminismo. (Não se pode resistir a esta provocação, porque o “mito” é frequentemente citado como aquilo de que o Iluminismo nos salvou.) Vale a pena fazer isso, acredito, porque o mito está mais difundido do que se poderia pensar. Mesmo os pensadores sofisticados, que podem repudiar isso quando apresentado como uma proposição geral, parecem se apoiar nele em outros contextos.

Assim, existe uma versão sobre o que o Iluminismo representa, que o vê como nosso sair de um reino em que a revelação, ou a religião em geral, representa uma fonte de percepção sobre os assuntos humanos, para um domínio em que estes agora são entendidos puramente em termos mundanos ou humanos. Que algumas pessoas fizeram esse movimento é algo que não está em disputa. O que é questionável é a ideia de que tal movimento envolve o ganho epistêmico auto-evidente para nós de deixar de lado a verdade e a relevância duvidosas e se concentrar em assuntos que podemos resolver e que são obviamente relevantes. Isso é com frequência representado como um movimento da revelação à simples razão (o “*blossen Vernunft*” de Kant)²³.

Exemplos mais claros são encontrados em pensadores políticos contemporâneos, como por exemplo Rawls e Habermas. Com todas as suas diferenças, eles parecem reservar um status especial para uma razão não religiosamente informada (vamos chamá-la de “simples razão”), como se a) ela pudesse resolver certas questões político-morais de um modo que possa legitimamente satisfazer qualquer pensador honesto e esclarecido e b) onde as conclusões religiosas sempre fossem duvidosas e, no final, apenas convincentes para as pessoas que já aceitaram os dogmas em questão.

²² Referência ao poeta inglês Matthew Arnold (1822-1888) e seu poema “Dover Beach” [N. do T.].

²³ Optou-se por traduzir “*reason alone*” como “simples razão” [N. do T.].

Isso certamente é o que está por trás da ideia que mencionei anteriormente, alimentada de formas diferentes por certo tempo por ambos os pensadores, segundo a qual se pode restringir o uso da linguagem religiosa na esfera da razão pública. Devemos mencionar novamente que esta proposição foi largamente abandonada por ambos, mas podemos ver que a proposição em si não faz sentido, a menos que algo como (a) + (b) seja verdade. O ponto de Rawls em sugerir essa restrição era que a razão pública deveria ser formulada em termos que, em princípio, poderiam ser universalmente acordados. A noção era que os únicos termos que cumprem esse padrão eram aqueles da simples razão (a), enquanto a linguagem religiosa por sua própria natureza não conseguiria fazê-lo (b).

Antes de avançar, devo dizer que essa distinção de credibilidade racional entre discurso religioso e não religioso, suposta por (a) + (b), parece-me absolutamente sem fundamento. Pode ser que, no fim das contas, a religião se baseie em uma ilusão e, portanto, que o que é derivado dela é menos crível. Mas, até chegarmos a esse ponto, não há razão a priori para que uma maior suspeita seja direcionada a ela. A credibilidade desta distinção depende da visão de que algum argumento bastante mundano é satisfatório para estabelecer certas conclusões político-morais. Quero dizer “satisfazer” no sentido de que (a) seja legitimamente convincente para qualquer pensador honesto e esclarecido. Existem proposições desse tipo, que variam de “ $2 + 2 = 4$ ” até a algumas das mais bem fundamentadas deliberações das ciências naturais modernas. Mas as crenças-chave que precisamos, por exemplo, para estabelecer nossa moralidade política básica não estão entre elas. As duas filosofias mundanas mais difundidas em nosso mundo contemporâneo, o utilitarismo e a filosofia kantiana, em suas diferentes versões, têm pontos nos quais não conseguem convencer pessoas honestas e esclarecidas. Se tomarmos as principais afirmações de nossa moral política contemporânea, como as que atribuem direitos aos seres humanos, tal como o direito à vida, não consigo ver como o fato de que somos seres que desejam/desfrutam/sofrem, ou a percepção de que somos agentes racionais, devam ser uma base mais segura para este direito do que o fato de sermos feitos à imagem de Deus. É claro que sermos capazes de sofrer é uma dessas proposições fundamentais incontornáveis no sentido de (a), como sermos criaturas de Deus não é, mas o que é menos certo é o que decorre normativamente da primeira afirmação.

É claro que essa distinção seria muito mais crível se houvesse um argumento “secular” para direitos que fosse inequívoco. E isso provavelmente explica a diferença entre mim e

Habermas nesse ponto. Ele encontra este fundamento seguro em uma “ética do discurso”, que infelizmente não acho convincente.

A distinção (a) + (b), aplicada ao domínio moral-político, é um dos frutos do mito do Iluminismo, ou talvez seja preciso dizer que é uma das formas que este mito toma. Seria interessante traçar a ascensão desta ilusão através de uma série de movimentos que, em parte, eram bem fundamentados e, em parte, baseados em ilusões. Em outro ensaio, identifiquei três, dos quais os dois primeiros estão relativamente bem traçados e o terceiro requer uma descrição mais elaborada²⁴. Vou mencionar os dois primeiros aqui.

Primeiro vem (1) o fundacionalismo, que tem em Descartes o mais famoso exemplo. Este combina um ponto de partida supostamente indubitável (as ideias particuladas na mente) com um método infalível (o de ideias claras e distintas) e, portanto, deve levar a conclusões de acordo com a proposição (a). Mas isso pode ser questionado, e em dois lugares. Os pontos de partida indubitáveis podem ser desafiados por um determinado ceticismo como o que encontramos em Hume, e o método depende demasiadamente de um argumento *a priori* e não suficientemente de um dado empírico.

Mas mesmo seu fundacionalismo e sua física *a priori* tendo sido rejeitados, Descartes deixou para trás (α) a crença na importância de encontrar o método correto e (β) a consideração crucial que sustenta a noção da simples razão. Ele afirmou estar prescindindo de toda autoridade externa, fosse ela emanada da sociedade ou tradição, fosse ela inculcada por pais e professores, e confiar apenas no que a razão monológica pode verificar como certo. O uso adequado da razão é claramente distinto daquilo que recebemos da autoridade. Na tradição ocidental, essa suposta imposição externa vem a incluir, ou melhor, a encontrar seu paradigma, na revelação religiosa. Como o marquês de Condorcet colocou em sua descrição do progresso da mente humana,

Il fut enfin permis de proclamer hautement ce droit si longtemps méconnu de soumettre toutes les opinions a notre propre raison, c'est-a-dire d'employer, pour saisir la vérité, le seul instrument qui nous ait été donné pour la reconnaître. Chaque homme apprit, avec une sorte d'orgueil, que la nature ne l'avait pas absolument destiné a croire sur la parole d'autrui; et la superstition de l'Antiquité,

²⁴ Ver “Blosse Vernunft,” in Charles Taylor, *Dilemmas and Connections* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), capítulo 11.

*l'abaissement de la raison devant le délire d'une foi surnaturelle disparurent de la société comme de la philosophie.*²⁵

Nosso poder de raciocínio é aqui definido como autônomo e auto-suficiente. A razão correta não tem a ver com “fé” em nenhum sentido da palavra. Podemos chamar este princípio de “razão auto-suficiente”. A história de sua ascensão e sua auto-reflexão vem sendo vista como uma espécie de futuro da humanidade. Como Kant disse, não muito tempo depois que Condorcet escreveu, o Iluminismo é a emergência dos seres humanos de um estado de tutela para (um outro) no qual eles próprios eram responsáveis, um “*selbstbeschuldigte Unmündigkeit*” (uma não-era auto-responsável). O slogan da época era *sapere aude!* Atreva-se a conhecer²⁶.

O primeiro movimento crucial é a razão auto-suficiente. O segundo (2) foi apontar para a ciência natural como um modelo para a ciência da sociedade, o movimento que vemos em Hobbes, por exemplo. Não devo prosseguir mais aqui porque visões reducionistas das ciências sociais têm menos credibilidade hoje, embora elas estejam, infelizmente, ainda presentes na cena.

Toda essa questão merece muito mais considerações, mais do que posso dar aqui. Mas estou convencido de que este exame adicional daria ainda mais credibilidade ao conceito de diversidade que proponho, o que equivale a isso: os que merecem ser chamados de regimes “secularistas” na democracia contemporânea devem ser concebidos não principalmente como baluartes contra a religião, mas como tentativas de boa fé para garantir os três (ou quatro) objetivos básicos que delineeii. E isso significa que eles tentam moldar seus arranjos institucionais, não para permanecer fieis à tradição sagrada, mas para maximizar os objetivos básicos da liberdade e da igualdade entre as crenças básicas.

²⁵ “Finalmente, foi permitido proclamar em voz alta esse direito longamente ignorado de submeter todas as opiniões à nossa própria razão, isto é, empregar, para compreender a verdade, o único instrumento que nos foi dado para reconhecê-la. Cada um aprendeu, com uma espécie de orgulho, que a natureza não o havia absolutamente destinado a acreditar na palavra de outrem; e a superstição da Antiguidade, a redução da razão diante do delírio de uma fé sobrenatural desapareceu da sociedade e da filosofia.” Nicolas de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain* (Paris: Flammarion, 1988), p. 225. Aprendi muito da interessante discussão em Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'ours* (Paris: Seuil, 2007), pp. 163–178.

²⁶ Immanuel Kant, “Was ist Aufklärung?” in *Kants Werke, Akademie Textausgabe* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), pp. 8-33.