

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ - UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EVERTON DIEGO TELES

**DIVERSIDADE RELIGIOSA E DEMOCRACIA: UMA ANÁLISE DA
PROPOSTA PLURALISTA DE ROGER TRIGG**

TOLEDO
2023

EVERTON DIEGO TELES

DIVERSIDADE RELIGIOSA E DEMOCRACIA: UMA ANÁLISE DA
PROPOSTA PLURALISTA DE ROGER TRIGG

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e filosofia política.

Orientador: Prof. Dr. Marciano Adilio Spica

TOLEDO
2023

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Teles, Everton Diego
Diversidade religiosa e democracia: uma análise da proposta pluralista de Roger Trigg / Everton Diego Teles; orientador Marciano Adílio Spica. -- Toledo, 2023.
141 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

1. Diversidade religiosa. 2. Democracia. 3. Pluralismo religioso. 4. Debate público . I. Spica, Marciano Adílio, orient. II. Título.

EVERTON DIEGO TELES

DIVERSIDADE RELIGIOSA E DEMOCRACIA: UMA ANÁLISE DA
PROPOSTA PLURALISTA DE ROGER TRIGG

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

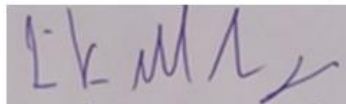
Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pela banca examinadora em 10/04/2023 e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

BANCA EXAMINADORA



Orientador(a) - Marciano Adilio Spica

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Irio Vieira Coutinho Abreu Gomes

Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



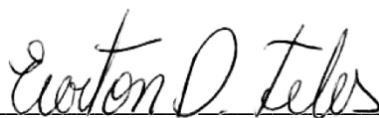
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 10 de abril de 2023

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, EVERTON DIEGO TELES, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 29 de maio de 2023

A handwritten signature in black ink, reading "Everton D. Teles", is written over a horizontal line.

Assinatura

*Às minhas amadas sobrinhas, Michele
Cristina, Kárita Mireli e Larissa Rubia.*

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Jardilina Brisida, por toda força e apoio dados durante esses anos, pelo suor e trabalho que muito contribuíram para que meus sonhos fossem realizados, bem como por sempre estar do meu lado nos momentos mais difíceis. A ela meu eterno amor, gratidão, respeito e carinho. A minhas irmãs, Sirlei, Santina e Maria, por me incentivarem com muito amor, dando suporte para superar os desafios enfrentados durante o processo que culminou neste trabalho. A elas minha admiração, amor e respeito. Sou muito grato aos professores do Departamento de Filosofia da UNICENTRO, por me incentivarem a manter meus estudos na filosofia, em especial aos professores Marciano Adilio Spica, Gilmar Szczepanik e Bruno Aislã. Além deles, meu agradecimento aos professores Juliano Orlandi, Marcelo Prates e Evandro Brito por tudo aquilo que me ensinaram. Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, em especial à Anna Puebla pela competência e dedicação. Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, que contribuíram muito para o meu desenvolvimento intelectual, em especial aos professores Rosalvo Schütz e Ester Heuser, pelas sugestões e modificações oferecidas para este trabalho. Meu agradecimento especial ao professor Írio Gomes da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), pelas sugestões e modificações oferecidas para este trabalho. Agradeço a minha psiquiatra, Cristina Disconzi. Ao meu querido amigo Renilson Bail, ao qual devo um valor inestimável por revisar este trabalho, e por sempre estar disposto a ajudar, propondo discussões muito proveitosas com muita precisão e perspicácia nos seus apontamentos. A ele minha amizade, respeito e admiração. Agradeço a amizade de Bruno Aislã (sempre pronta a ajudar e revisar incansavelmente os rascunhos deste trabalho), o qual, além de ser um ótimo amigo, sempre esteve afiado e aberto às discussões filosóficas mais francas. A ele, toda minha admiração, respeito e amizade. Sempre em débito com os amigos: Diogo da Rosa, Bruno Bueno, Diego Lopes, Iasmin Beranger, Ana Casaril, Cadmiel Santos, José Cravelin e João Vitor, com os quais tive momentos de tranquilidade e felicidade que contribuíram significativamente para a elaboração deste estudo. A eles minha amizade, meu respeito e minha admiração. Em especial, ao Professor Marciano Adilio Spica, ao qual sou imensamente grato não só pela orientação deste estudo, a qual foi excelente e extremamente cuidadosa, mas por todos os ensinamentos, dedicação, discussões, amizade, empréstimos de livros e, especialmente, pela paciência que demonstrou durante todo o processo de produção do presente trabalho. Admiro profundamente seu trabalho e caráter, sua competência e maneira gentil, delicada e simples de tratar aqueles que cruzam sua vida. Por fim, o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

Agora o braço não é mais o braço erguido num grito de gol. Agora o braço é uma linha, um traço, um rastro espelhado e brilhante. E todas as figuras são assim: desenhos de luz, agrupamentos de pontos, de partículas, um quadro de impulsos, um processamento de sinais. E assim - dizem - recontam a vida. Agora retiram de mim a cobertura de carne, escorrem todo o sangue, afinam os ossos em fios luminosos e aí estou pelo salão, pelas casas, pelas cidades, parecida comigo. Um rascunho, uma forma nebulosa feita de luz e sombra como uma estrela. Agora eu sou uma estrela

Elis Regina

RESUMO

TELES, Everton Diego. *Diversidade religiosa e democracia: uma análise da proposta pluralista de Roger Trigg*. 2023. 141 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2023.

RESUMO

Diversidade religiosa e democracia: uma análise da proposta pluralista de Roger Trigg

O objetivo central deste estudo é analisar a proposta pluralista de Roger Trigg como uma ferramenta capaz de adequar a diversidade religiosa dentro do debate público de sociedades democráticas. Tal empenho visa sustentar a seguinte hipótese: a participação religiosa no debate público de sociedades democráticas parece legítima quando a diversidade religiosa está adequada dentro do debate. Para sustentar essa posição, busca-se responder à seguinte questão: as religiões podem participar do debate público? Em resposta, adota-se as principais ideias de Roger Trigg, nas obras *Religious Diversity: Philosophical and Political Dimensions* (2014) e *Religion in Public Life: Must Faith Be Privatized?* (2007). Para esse filósofo, a abrangência e o impacto da diversidade religiosa nas sociedades do ocidente devem ser vistos como relevantes para as discussões públicas, de modo que não podemos simplesmente desconsiderar as diferentes concepções de sociedade boa que as religiões produzem. Para desenvolver e defender essas ideias, apresentamos no primeiro capítulo alguns dos impactos gerados pela diversidade religiosa nas sociedades atuais, juntamente com alguns problemas gerados por essa diversidade. Apontamos, na sequência, as principais abordagens epistemológicas da diversidade religiosa, a saber, naturalismo, exclusivismo, inclusivismo e pluralismo. Esclarecemos essas diferentes formas de pensar a diversidade religiosa, pois elas fomentam, pretende-se defender, diferentes posturas no debate público. No segundo capítulo, inicialmente, apresentamos as noções de liberdade religiosa e democracia cunhadas por Trigg e, na sequência, a teoria pluralista do autor. Ainda no segundo capítulo, defendemos, juntamente com o filósofo, que crenças religiosas não se resumem a meras afirmações subjetivas e particulares. Trigg sustenta que as religiões podem se preocupar com uma realidade objetiva e acessível a todos. Por fim, no terceiro capítulo, traçamos uma análise da posição do autor. Para isso, abordamos diferentes maneiras de institucionalizar as religiões, entre as quais o “pluralismo não constitucional”. Tal forma de institucionalização das religiões parece corroborar com a teoria de Trigg, pois, será argumentado, traça um paralelo com a ideia de humildade epistêmica do autor. Trigg parece possibilitar uma defesa favorável à participação da diversidade religiosa nas discussões públicas, pois, pretende-se concluir, sua abordagem pluralista assume a possibilidade de se viver e conviver com diferentes sistemas de crenças que discordam entre si, de forma amplamente pacífica e respeitosa.

Palavras-Chave: Diversidade religiosa. Democracia. Pluralismo religioso. Debate público. Liberdade religiosa.

ABSTRACT

TELES, Everton Diego. *Religious diversity and democracy: an analysis of Roger Trigg's pluralist proposal*. 2023. 141 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2023.

ABSTRACT

Religious diversity and democracy: an analysis of Roger Trigg's pluralist proposal

This dissertation aims to analyze Roger Trigg's pluralist proposal as a tool capable of adapting religious diversity within the public debate of democratic societies. The aim of this endeavor is to validate the following idea: religious participation in the public discourse of democratic societies appears legitimate when there is sufficient diversity within the discussion. To support this position, we want to answer the question: can religions participate in the public debate? In response, we adopt the main ideas of Roger Trigg, in the works *Religious Diversity: Philosophical and Political Dimensions* (2014) and *Religion in Public Life: Must Faith Be Privatized?* (2007). For the philosopher, the scope and impact of religious diversity in Western societies should be seen as relevant to public discussions, so that we cannot simply disregard the different conceptions of a good society that religions produce. To develop and defend these ideas, we present in the first chapter some of the impacts generated by religious diversity in today's societies, along with some problems generated by this diversity. We then point out the main epistemological approaches to religious diversity, namely naturalism, exclusivism, inclusivism, and pluralism. We clarify these different ways of thinking about religious diversity because they foster, it is intended to defend, different postures in the public debate. In the second chapter, we first present the notions of religious freedom and democracy coined by Trigg, and then the author's pluralist theory. Still, in the second chapter, we argue, together with the philosopher, that religious beliefs are not limited to mere subjective and particular statements. Trigg maintains that religions can be concerned with an objective reality that is accessible to all. Finally, in the third chapter, we draw an analysis of the author's position. To this end, we address different ways of institutionalizing religions, including "non-constitutional pluralism." Such a form of institutionalization of religions seems to corroborate Trigg's theory, since, it will be argued, it draws a parallel with the author's idea of epistemic humility. Trigg seems to enable a favorable defense of the participation of religious diversity in public discussions, because, it is intended to conclude, his pluralistic approach assumes the possibility of living and coexist with different belief systems that disagree with each other, in a largely peaceful and respectful way.

KEYWORDS: Religious diversity. Democracy. Pluralism. Public debate. Religious freedom (liberty).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
I – FILOSOFIA E DIVERSIDADE RELIGIOSA	10
1.1 Diversidade religiosa e debate público	11
1.1.1 O problema do pluralismo religioso	13
1.1.2 As religiões podem participar do debate público?	15
1.1.2.1 Diversidade religiosa e a modernidade	17
1.1.2.2 Diversidade religiosa e Estado	23
1.1.2.3 Pluralismo e debate público	25
1.2 Quatro maneiras de pensar a diversidade religiosa	27
1.2.1 Naturalismo filosófico	28
1.2.2 Exclusivismo religioso	36
1.2.3 Inclusivismo religioso	48
1.2.4 Pluralismo religioso	57
II – A ABORDAGEM DE ROGER TRIGG	65
2.1 Liberdade religiosa e democracia	66
2.2 A racionalidade do discurso religioso	75
2.3 O pluralismo de Roger Trigg	83
2.4 A humildade apropriada	94
III – PLURALISMO COMO FERRAMENTA CONCILIADORA	99
3.1 A teoria de Trigg é epistemológica ou política?	100
3.2 O “pluralismo não constitucional”	106
3.2.1 Humildade epistêmica e o “pluralismo não constitucional”	113
3.3 Um critério de chegada	117
CONCLUSÃO	121
REFERÊNCIAS	125

INTRODUÇÃO

“Diversidade religiosa e democracia”. Quase toda gente que fala e que conversa comigo sobre essa relação parece ter algo significativo a dizer. De certa forma, o fato de vivermos em um país marcadamente religioso parece dar às pessoas “propriedade” para opinarem sobre o tema. E, aparentemente, questões que relacionam as religiões e o Estado, religiões e o debate público, religiões e a educação, liberdade religiosa, tolerância religiosa (entre outros assuntos vinculados a sociedades democráticas), são capazes de despertar o interesse tanto da dona do mercadinho que me vende cigarros, quanto do reitor da universidade. Quando especifico a relação, indicando que o meu problema está voltado para a presença da diversidade religiosa no debate público de sociedades democráticas, a situação parece ficar ainda mais aberta ao comentário. As opiniões não são unânimes. Há quem defenda (1) que pelo menos a sua crença deveria participar das discussões públicas, mas há também aqueles que (2) negam completamente a presença das religiões dentro de tal debate.

Geralmente, aquele que apresenta alguma dessas duas posições não leva muito em consideração a diversidade religiosa. Na realidade, tanto (1) quanto (2) subestimam tal diversidade. De um lado (1), geralmente, a preocupação é exclusivamente voltada para a própria tradição. Do outro lado (2), há uma certa desconfiança advinda do histórico de relações entre a Igreja cristã e o Estado, que reduz essa relação num “modelo” estabelecido outrora pela tradição dominante. Isto é, muitos daqueles que são completamente contrários à presença da diversidade religiosa no debate público, na realidade, implicam, no geral, com a relação entre a igreja cristã e o Estado. Essa posição fica evidente quando assumo uma abordagem positiva sobre a presença da diversidade religiosa no debate, pois algumas dessas pessoas cometem o erro de pensar que faço isso para legitimar a participação de alguma tradição de origem cristã. Porém, pretendo deixar claro que o debate democrático que inclui apenas uma ou outra tradição religiosa, excluindo a maior parte da diversidade religiosa que há no mundo, empobrece a discussão e corre sérios riscos de cair em algum tipo de absolutismo religioso.

Essa é a posição inicial que apresento contra aqueles que defendem (1) ou (2). Geralmente, aqueles que defendem (1) acabam cedendo, até com certa facilidade, à possibilidade de diferentes religiosos participarem do debate público de sociedades democráticas. Não há, aparentemente, uma grande resistência contra isso por parte da maioria destes. O principal problema se volta para aqueles que defendem (2). Contra eles utilizo, primeiramente, duas outras estratégias¹: a) a primeira baseia-se na própria constatação da abrangência e influência da diversidade religiosa na atualidade. A maior parte da população mundial é religiosa, e não podemos negar que a presença da diversidade religiosa em sociedades democráticas é um fato premente².

¹ Essas duas estratégias também são utilizadas contra aqueles que defendem que suas crenças religiosas devem ser representadas nas discussões públicas, mas as crenças de outras religiões não. Essa é uma posição perigosa, pois estimula o absolutismo e o silenciamento de outros pontos de vista (religiosos e não religiosos). Tentarei defender que tal postura vai contra a própria noção de democracia, a qual se descaracteriza quando dá espaço para tal posição. Ademais, além daqueles que defendem (1) e (2), também existe um terceiro grupo, muito mais raro, composto por religiosos que não querem participar do debate público, ou seja, se negam a contribuir nas discussões sobre o bem-comum. Contra esses, tento evidenciar que ao não participar das discussões públicas as religiões acabam sendo excluídas das sociedades plurais e, assim, correm o risco de serem deixadas de lado nas discussões e deliberações públicas. Isso pode causar danos significativos na vida de tais religiosos.

² Segundo o almanaque *The World Factbook* (2020), da Central Intelligence Agency (CIA), 31,1% da população mundial é cristã, 24,9% muçulmana, 15,2% hindu, 6,6% budista, 5,6% adeptos de religiões populares, menos de 1% judeus, menos de 1% outros, 15,6% não são afiliados (CIA). Disponível em: <<https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/world/>>. Acesso em: 07 mar. 2023. Segundo o estudo desenvolvido pela Pew-Templeton (2010), cristãos somam aprox. 2,2 bilhões da população mundial. Dos 95 países pesquisados, 68% englobavam a maioria como cristão (entre católicos 50%, protestantes 37% e ortodoxos 12%), e 87% dos adeptos da tradição viviam nestes lugares. Judeus somam aprox. 14 milhões da população mundial. A maior parte reside nos Estados Unidos (5,7 milhões), sendo, em Israel o único lugar que os adeptos do judaísmo são maioria (76%). Budistas somam aprox. 480 milhões da população mundial. No geral, Camboja, Tailândia, Mianmar, Butão, Sri Lanka, Laos e Mongólia são países de maioria budista: Excetuando o sudeste asiático, a maior concentração de budistas se encontra nos Estados Unidos (3,5 milhões de adeptos) e na Europa. Muçulmanos somam aprox. 1,6 bilhão da população mundial. Em 21% dos países pesquisados se encontrou muçulmanos. 82% estavam no norte da África, Oriente Médio e sul da Ásia. Seus maiores representantes são os sunitas (87%) e os xiitas (13%). Hinduístas somam 1 bilhão da população mundial, sendo que a Índia tem aprox. 973 milhões de praticantes. Isto é, 97% deles vivem nos três países em que são maioria: Nepal, Índia e Ilhas Maurício. As principais ramificações estão centradas nos deuses Vixnu e Xiva. Outras religiões somam 58 milhões da população mundial (entre algumas, o xintoísmo, zoroastrismo, taoísmo e wicca). 89% destes praticantes se encontram no sudeste da Ásia, especialmente na Índia, China e Japão. Não religiosos somam 1,1 bilhão da população mundial, e marcam países como República Tcheca (76%), Coreia do Norte (71%), Estônia (60%), Japão (57%), Hong Kong (56%) e China (52%). Entre estes, engloba-se ateus, naturalistas e agnósticos, sem vínculo institucional (Pew-Templeton Global Religious Future Project, 2010). No caso do Brasil, segundo o Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), aprox. 15 milhões de pessoas não são religiosas, ou seja, aproximadamente 7% da população brasileira não tem vínculo com alguma religião. O maior número de praticantes é o dos católicos, somando 64,6% da população (católica apostólica brasileira aprox. 560 mil praticantes, católica apostólica romana aprox. 123 milhões de praticantes, católica ortodoxa aprox. 131 mil praticantes). Nesse caso, a maior concentração de católicos em 2010 foi encontrada no Piauí, aprox. 85,1%. Os evangélicos ocupam o segundo lugar, com 22,2% (aprox. 42 milhões de praticantes). Em 2010, a maior parte dos evangélicos estavam em Rondônia, aprox. 33,8%, e a menor no Piauí, aprox. 9,7%. Espíritas são 2,0% (aprox. 3 milhões de participantes). Praticantes da umbanda e do candomblé, 0,3% (aprox. 588 mil praticantes). Além

As religiões são capazes de moldar o comportamento dos indivíduos - elas moldam (em alguns lugares mais, em outros, menos), o modo como as pessoas veem e entendem o mundo. As religiões apresentam concepções de bem-estar (seja lá o que isso queira dizer, dado o enorme número de definições), concepções para uma boa sociedade, para uma sociedade justa.

O debate público de sociedades democráticas trata de questões que implicam diretamente no bem-estar de todos, de modo que parece relevante considerar diferentes concepções para aquilo que consideramos bem-estar. Logo, questiono aqueles que defendem (2): por que o religioso é livre para viver sua concepção de bem-estar baseada na sua religião, porém não é livre o suficiente para compartilhar essa concepção no debate público?³ Aparentemente, aquilo que consideramos liberdade religiosa baseia-se numa noção restrita para tal. Sociedades democráticas garantem a liberdade religiosa no sentido de que podemos, ou não, adotar ou se desvincular de uma religião quando bem quisermos. Tal liberdade não parece ser suficiente para garantir a presença da diversidade religiosa dentro do debate público.

“Uma análise da teoria pluralista de Roger Trigg”. Nesse ponto da argumentação, então, lanço algumas ideias do filósofo britânico Roger Trigg⁴. Para o

dessas tradições, o Censo mostra espiritualistas, hinduístas, membros da igreja de Jesus Cristo dos santos dos últimos dias, muçulmanos, judeus, pessoas não determinadas e de múltiplo pertencimentos, novas religiões orientais, testemunhas de Jeová, tradições esotéricas, tradições indígenas, outras declarações de religiosidades afro-brasileira, outras religiões orientais, outras religiosidades e outras religiosidades cristãs (IBGE. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>>. Acesso em: 07 mar. 2023). É provável que de 2010 até 2023 muita coisa tenha mudado, e estes dados tenham sido alterados. Tendo a crer que de lá para cá caíram os números vinculados a tradições de origem cristã, e se fortaleceram outras tradições de menor abrangência, as quais parecem ter ganho maior visibilidade. Também reconheço que tradições evangélicas se fortaleceram significativamente, especialmente, na América do Sul.

³ A contra-resposta mais comum a essa questão é aquela que apela para o dogma. Isto é, dado as religiões serem baseadas em dogmas, sendo o dogma certo e indiscutível, os religiosos seriam incapazes de submetê-lo a prova, tornando o diálogo um monólogo e não, propriamente, um debate de ideias. Tal posição, pressupõe que o religioso é incapaz de reconhecer suas limitações diante da verdade, e mais do que isso, pressupõe que todo religioso abraça seus dogmas com tanta força que seu único objetivo nas discussões públicas é tentar impor sua posição a outras pessoas (assim, tenta-se justificar a liberdade restrita que se adota para o religioso). Todavia, parto da intuição de que essa leitura não se aplica necessariamente a todos os casos. Aparentemente, parece uma leitura apressada, pois parece possível que o religioso, mesmo confiando nas próprias crenças, participe do debate público sem assumir uma postura absolutista ou fundamentalista, mas antes, aberta a construir em conjunto uma sociedade melhor.

⁴ O filósofo britânico Roger Hugh Trigg ainda é pouco conhecido no Brasil. Geralmente, quando se fala em questões relacionadas às religiões e às democracias, nomes como o de John Rawls e Jürgen Habermas aparecem com maior destaque. Muito do que se produz sobre o tema dentro da academia baseia-se nesses dois autores. De fato, ambos se dedicaram a questões importantes que englobam o tema, tratando como, por exemplo, das relações entre religião e Estado, religiões e o debate público, religiões e a esfera pública (especialmente Habermas tratou desse conceito), tolerância religiosa,

filósofo, se somos livres para buscar o bem-estar, devemos ser livres para decidir onde está o bem-estar (TRIGG, 2014). Com esse pressuposto, o autor não quer dizer que as noções religiosas de bem-estar sejam verdadeiras ou que tenham que ser acatadas dentro do debate público. Ele apenas defende que tais concepções tenham a possibilidade de serem colocadas na discussão, tendo voz e vez no debate. Esse reconhecimento inicial nem sempre convence aqueles que defendem (2). Muitos tentam argumentar que a influência religiosa causa mais danos do que benefícios, dado o próprio histórico de relações entre igreja e Estado.

Contra esse posicionamento, utilizo-me de uma segunda estratégia, a qual se baseia em tentar mostrar a impossibilidade de se reduzir uma experiência religiosa a outra. Não parece adequado julgar uma religião a partir dos critérios e das práticas de uma outra religião, como quando julgamos o desempenho de um médium espírita como tendo o mesmo papel que um vigário de uma paróquia do interior da Argentina (TRIGG, 2014, p. 36)⁵. A propensão a entender até mesmo aquilo que outras pessoas veem dentro dos nossos próprios padrões, e naturalmente julgar o mundo dentro de tais termos, levando em consideração apenas as nossas experiências, é algo que pode tornar difícil o desenvolvimento de empatia por aquilo que é estranho a nós, ou mesmo compreender efetivamente o modo como outras pessoas veem as coisas (TRIGG, 2014, p. 35-36). Isso pode gerar uma deturpação, pois aplicamos nossos conceitos no “diferente” que buscamos compreender.

Um dos problemas que essa postura pode gerar é que, ao julgar outras sociedades a partir dos nossos próprios padrões, podemos considerá-las “deficientes” (TRIGG, 2014). Por isso, não podemos cair no erro de supor que a relação entre religiões e o debate público se resume ao modo como a igreja cristã se posicionou, e se posiciona, em tal debate⁶. Tal relação não deve ser suficiente para estabelecer um modelo ou um padrão de comportamento entre diferentes religiosos. Ainda assim, é

liberdade religiosa, entre outras questões. Todavia, trago Trigg para o debate porque ele propõe uma teoria significativamente diferente da posição de Rawls e Habermas. Trigg visa a participação, praticamente sem restrições, das religiões no debate público. O autor sugere a inserção da diversidade no debate público, entendendo que as vozes religiosas não precisam se submeter a nenhum tipo de razão pública, como propõe Rawls (2016), tampouco têm que ser “traduzidas” para uma linguagem secular, como propõe Habermas (2007). Nesse sentido, Trigg se distancia de Rawls e Habermas, apresentando outras formas de pensar a diversidade religiosa e a democracia.

⁵ “Some “primitive” cult may have its priests, perhaps even administering a fertility cult. To see them as fulfilling the same role as the vicar of an English country parish is a total misunderstanding” (TRIGG, 2014, p. 36). Tradução nossa.

⁶ Estudos que enfatizam a neutralização dessa postura dão grande importância para o campo da antropologia, a fim de entender outras sociedades pelo viés de seus próprios participantes.

comum meus opositores continuarem insatisfeitos com a possibilidade de as religiões participarem do debate público. Muitos argumentam que, independentemente da abrangência, da influência ou da redução que se faz da diversidade religiosa, crenças religiosas são meramente subjetivas, de modo que não cabem no debate público, o qual é caracterizado pela objetividade. Isto é, as religiões não sustentam crenças sobre questões de ordem prática (política e moral) que tendam a ser objetivamente válidas. O campo religioso se restringe, nesses termos, a questões particulares e privadas, e ter ou não uma religião parece ser o mesmo que gostar ou não de uva passa.

Isso jamais teria o aval de algum religioso. No geral, para os religiosos, suas crenças não são comparáveis ao gostar ou não de algo. Contra essa posição, sustento que algumas afirmações das religiões tendem à objetividade, de modo que teriam relação direta com toda a humanidade e com o lugar dos humanos no esquema das coisas (TRIGG, 2014, p. 114). Seguindo as ideias de Trigg (2014), tento defender que ao menos algumas afirmações religiosas devem ser vistas como intersubjetivas. Se a concepção de Deus cristão fosse meramente subjetiva, cada crente poderia ter sua própria e particular ideia de Deus. Teríamos que aceitar a possibilidade de uma “linguagem privada”, independentemente de qualquer contexto social e linguístico de ensino (TRIGG, 2014, p. 36)⁷. Geralmente, o debate informal não permite chegar nesse ponto da argumentação, nem mesmo aprofundar essas ideias. Esse é um papel destinado ao trabalho filosófico, o qual nos permite debater o assunto com muito mais veemência⁸.

Assim, para debater essas ideias mais profundamente, e contrapor, especialmente, aqueles que defendem (2), proponho responder à seguinte questão: as religiões podem participar do debate público? Para responder à pergunta, dividi

⁷ A ideia de “linguagem privada” advém, especialmente, do filósofo da linguagem Ludwig Wittgenstein. O autor propôs que tal ideia é incompreensível, se considerarmos que os conceitos estão intimamente relacionados à linguagem, de modo que são socialmente compartilhados e enraizados em algum contexto. Uma ideia privada de Deus, isto é, independentemente de qualquer contexto social e linguístico, não pode ser, de fato, compreensível, pois nossos sistemas de crenças têm caráter social ao invés de serem uma construção individual.

⁸ Por mais técnica e especializada que essa dissertação possa ficar ou parecer, sempre buscarei permitir que aqueles que não são iniciados na filosofia possam entender minimamente, ao menos no debate informal, o *status* do problema que proponho. Talvez essa seja uma batalha praticamente perdida. Mesmo assim, não pretendo desistir muito cedo. Como “operário” da filosofia, trabalho para que todos possam, em alguma medida, acessar um pouco daquilo que essa “prática” tem a nos oferecer, e se ainda for possível, fazer meu leitor pensar seus próprios problemas, pois, parafraseando meu grande amigo Bruno Aislã, “não sabemos de onde pode sair a próxima grande ideia”.

esse estudo em três capítulos. No primeiro, o objetivo é mostrar que o pluralismo, entre as principais abordagens da diversidade religiosa (naturalismo, exclusivismo e inclusivismo), é a melhor posição diante de questões que envolvam a diversidade religiosa e o debate público de sociedades democráticas. Para isso, apresento duas seções. Na primeira seção (1.1 Diversidade religiosa e debate público), aponto, primeiramente, para o fato de a diversidade religiosa estar cada vez mais presente no cotidiano das sociedades ocidentais. Tal presença se estende para o debate público, ou seja, se torna cada vez mais difícil excluir as religiões das discussões públicas, de modo que precisamos pensar em uma maneira de adequar ou não a participação da diversidade religiosa nestas discussões. Assim, pretendo defender que as religiões podem participar do debate público, mas nem todas as participações devem ser levadas a sério. Isto é, quando o religioso é fundamentalista, absolutista ou dogmático⁹, suas afirmações não devem ser consideradas justificadas, pois contrariam a própria ideia de democracia. Num segundo momento, apresento, ainda nessa seção, alguns problemas teóricos derivados dessa diversidade: o problema do pluralismo religioso e o problema gerado pela participação da diversidade religiosa no debate público de sociedades democráticas.

Na segunda seção (1.2 Quatro maneiras de pensar a diversidade religiosa), proponho que, se se torna cada vez mais difícil excluir as religiões das discussões públicas, precisamos pensar no modo como essa participação ocorre ou pode ocorrer. Para isso, trato propriamente das quatro abordagens principais da diversidade religiosa, as quais sugiro caracterizarem diferentes tipos de posturas que podemos adotar nas discussões públicas. Para isso, divido essa parte em quatro subseções. Na primeira, trato do naturalismo, o qual sustenta, grosso modo, que a religião é uma disfunção cerebral, um defeito cognitivo, de modo que nenhuma delas está correta em relação àquilo que afirma. Na segunda, trato do exclusivismo, o qual sustenta, sumariamente, que apenas uma tradição religiosa está correta em relação àquilo que afirma, e todas as outras estão erradas. Na terceira subseção, trato do inclusivismo, o qual sustenta, sem grandes pormenores, que diversas religiões compartilham, de certa forma, das mesmas afirmações. Todavia, ainda há a defesa de uma tradição

⁹ Isto é, parece preciso que ao menos uma vez aqueles que acabam se mostrando defensores fundamentalistas ou absolutistas no debate, tenham a oportunidade de participar das discussões públicas, pois, assim, podemos constatar com claras evidências tais posições (as vezes rebuscadas ou encobertas), e justificar a partir destas evidências ações que combatam tais posicionamentos.

“superior” às outras – dito de forma mais adequada, uma religião modelo. Por fim, apresento na última subseção a abordagem pluralista, a qual sustenta, grosso modo, que diversas religiões possuem afirmações igualmente legítimas, de modo que nenhum tipo de absolutismo pode ser justificável.

Defenderei que a presença da diversidade religiosa no debate público exige, para que seja legítima, uma abordagem pluralista como pano de fundo. Tal abordagem pressupõe que as religiões não podem assumir nenhuma posição absolutista, tentando impor suas posições. Pelo contrário, os religiosos devem assumir que não são detentores de toda a verdade, e que é possível que estejam errados sobre aquilo que afirmam. Assumir essa postura no debate, significa, para Trigg (2014), assumir a humildade como virtude epistêmica. Ao fazer isso, o religioso poderia participar do debate público de modo legítimo, ou seja, suas afirmações deveriam ser levadas a sério como qualquer outra afirmação dentro do debate. Porém, se o religioso rejeita o pluralismo e assume algum fundamentalismo nas discussões públicas, tais afirmações devem ser desconsideradas.

Assim, aprofundo na argumentação do autor no segundo capítulo (A abordagem de Roger Trigg), apontando os principais pontos que ele levanta, especialmente nas obras *Religious Diversity: Philosophical and Political Dimensions* (2014), e *Religion in Public Life: Must Faith Be Privatized?* (2007). Para o filósofo, assumir uma postura pluralista nas discussões públicas parece ser a senha para que as religiões participem do debate público de forma adequada e responsável. Para esclarecer essa posição, dividi o capítulo em quatro seções. Na primeira (2.1 Liberdade religiosa e democracia), trato da questão da liberdade e seus possíveis desdobramentos em sociedades democráticas. Na sequência (2.2 A racionalidade do discurso religioso), debato o argumento que reduz as religiões a meras crenças subjetivas e, nesse sentido, irracionais para a discussão pública. Tento mostrar que nem todas as crenças religiosas são subjetivas e que um critério de racionalidade como régua para entrar no debate público não é necessário nem suficiente para exercer tal função. Assim, apresento (2.3 O pluralismo de Roger Trigg) primeiramente, as principais objeções do autor às abordagens da diversidade religiosa. Para Trigg, nenhum naturalismo, exclusivismo ou inclusivismo é capaz de conciliar adequadamente a diversidade religiosa e o debate público de sociedades democráticas. Aparentemente, o pluralismo do autor parece exigir não um critério de racionalidade para entrar no debate, mas uma postura que não reivindique, por um

lado, possuir toda a verdade, e por outro lado, a impossibilidade de se encontrar a verdade. Tal postura deriva daquilo que Trigg chamou de uma humildade epistêmica – conceito tratado na quarta seção (2.4 A humildade apropriada). A humildade epistêmica é uma espécie de virtude epistêmica (um traço de caráter) que podemos adotar diante da realidade. Ela se situa entre as concepções realistas e antirrealistas da realidade, sem, entretanto, tender para o extremo de nenhuma destas.

No último capítulo (O pluralismo como ferramenta conciliadora), avalio propriamente a teoria de Roger Trigg. Faço isso em três seções. Na primeira (3.1 A teoria de Trigg é epistemológica ou política?), apresento a questão que intitula a seção. Por mais que boa parte deste estudo seja pautada na discussão epistemológica, pretendo esclarecer que o problema de Trigg é muito mais político e não, propriamente, epistemológico. Na sequência (3.2 O pluralismo não constitucional), mostro diferentes formas de institucionalizar as religiões, especialmente o pluralismo não constitucional; sustento que a humildade epistêmica de Trigg parece contribuir significativamente para que o pluralismo não constitucional seja adequadamente estabelecido. Mais do que isso, a humildade parece necessária para que o pluralismo não constitucional se efetue na prática. Assim, utilizo a noção de pluralismo não constitucional para avaliar e mostrar a força da teoria de Trigg.

Na última seção desse capítulo (3.3 Um critério de chegada), defendo que a humildade epistêmica não é meramente um critério que valida a entrada das religiões no debate público, mas, em vez disso, é uma postura descoberta durante o desenrolar da discussão. Por isso, trata-se de um critério de chegada, que também estabelece que nenhuma deliberação ou definição última pode ser religiosa, ainda que as motivações possam. Ainda nessa seção, apresento um panorama de tudo o que foi dito, apontando que a abordagem pluralista é uma ferramenta capaz de conciliar a diversidade religiosa e o debate público. Assim, pretendo concluir que as religiões podem participar do debate público, e desde que assumam uma postura de humildade, tal participação deve ser legítima e sem restrições.

Porém, se o religioso assumir uma postura fundamentalista ou absolutista durante o debate, defendo que podemos: 1) identificar tais crenças como perigosas para a democracia, e com isso, ficar atentos às suas movimentações para que não sejamos pegos de surpresa num domingo qualquer; 2) promover ações adequadas contra essas posturas, no sentido de manter e promover os valores democráticos; 3) desconsiderar de forma justificada afirmações absolutistas, fundamentalistas e

dogmáticas que, por ventura, se apresentem no debate público. Pretendo defender que a não participação religiosa no debate público parece ser mais perigosa que a participação (mesmo a participação dogmática), e que aqueles que defendem a privatização religiosa resolvem mal (ou mesmo não resolvem), o desafio que envolve a diversidade religiosa e o debate público de sociedades democráticas. Para defender essa posição diante do religioso dogmático, do não religioso e do religioso que não quer se envolver com o debate público¹⁰, busco evidenciar que a participação da diversidade religiosa no debate é positivo para toda a sociedade, pois a democracia é fortalecida, a diversidade promovida, a liberdade religiosa positivada, a tolerância cultivada, e o mais importante, o respeito e a empatia entre diferentes religiosos e não religiosos desenvolvido.

¹⁰ Um caso no qual os religiosos não querem se envolver com o debate público parece ser o da comunidade Amish. Originários da Alemanha e da Suíça, trata-se de um grupo cristão criado no século XVII pelo suíço Jakob Amman, que se estabeleceu no Canadá e nos Estados Unidos da América. É um grupo de religiosos conservadores, com restrições, especialmente, referentes ao uso de equipamentos eletrônicos (telefones, automóveis, eletricidade *etc.*). A comunidade recria o modo de vida rural do século XVII (com roupas antigas e carruagens). No geral, muitas pessoas entendem os Amish na atualidade como os Amish da antiga ordem (Old Order Amish). Em meados de 1950 o grupo se dividiu em diversos subgrupos, tendo os old Amish um terço de representatividade. Assim, na atualidade há, por um lado, os old Amish que formam um grupo etno-religioso ligado por crenças religiosas básicas, origens e tradições, porém com mais de quarenta subgrupos, por vezes contrários. Mas, além destes, outros subgrupos de ordens diferentes foram “assimilados” na sociedade norte-americana ou como menonitas amish ou como beachy Amish. Estes não seguem a tradição conservadora, mas também perderam suas peculiaridades ao serem assimiladas na sociedade americana. O grupo busca viver isolado da sociedade moderna, e com isso, isolado do debate público norte-americano. Tentarei mostrar que é prejudicial para as religiões não participar do debate público, pois assim elas acabariam excluídas das sociedades plurais. Nesse sentido, aparentemente, elas também não poderiam cobrar ou reivindicar serem ouvidas.

I – FILOSOFIA E DIVERSIDADE RELIGIOSA

Neste capítulo, apresento o problema do pluralismo religioso a partir de quatro abordagens epistemológicas da diversidade religiosa, a saber, naturalismo, exclusivismo, inclusivismo e pluralismo. No geral, apresento como essas quatro maneiras diferentes de pensar explicam a diversidade religiosa. Faço isso, primeiramente, para situar o debate epistemológico em que está colocada a abordagem pluralista (apresentada propriamente no segundo capítulo), de Roger Trigg. O autor vê no pluralismo uma boa forma de pensar e entender a diversidade religiosa, especialmente, pois essa posição parece auxiliar melhor na conciliação entre diversidade religiosa e debate público. O problema do pluralismo religioso envolve a diversidade na medida em que as religiões (com diferentes sistemas de pensamento) reivindicam, cada uma à sua maneira, a validade de suas crenças sobre determinados assuntos. Tais assuntos podem envolver questões sobre a verdade última e a salvação, mas também incluem questões políticas e morais. Em relação à verdade última, pode-se pensar, por exemplo, que ela só pode estar relacionada a uma única tradição religiosa, sendo todas as outras falsas. Assim, as afirmações de uma religião são tidas como superiores às das outras em relação à verdade. Neste estudo, afirmo que uma situação semelhante pode ocorrer em relação à política e à moral. Pode-se pensar que as afirmações de uma religião sobre assuntos práticos (políticos e morais), que são comuns a todos os indivíduos, não são “negociáveis”, e que qualquer tentativa de oposição a essas afirmações deve ser recusada. Essa postura diante de questões importantes demonstra dificuldades para conciliar a diversidade religiosa e o debate público. Geralmente, são posicionamentos fundamentalistas e absolutistas. Tal posicionamento contraria aquilo que o debate público de sociedades democráticas parece exigir, a saber: 1) uma diversidade de opiniões (basicamente, sociedades democráticas permitem o desenvolvimento da diversidade em praticamente toda a sua extensão, seja cultural, religiosa, de ideias – isso também deve se refletir no debate público); 2) e a consciência que dentro do debate existe sempre a possibilidade de que nossas ideias não sejam acatadas por todos. Dada a própria diversidade de ideias, precisamos estar cientes de que muitas vezes será necessário aceitar que nossas ideias foram recusadas, e reconhecer ideias diferentes (até mesmo opostas) como, supostamente, “mais adequadas” àquilo que

se debate. Na realidade, uma postura que tente impor suas afirmações no debate público, sem aceitar qualquer oposição, não parece contribuir para uma discussão pública e democrática. De todo modo, esse é um tipo de postura que diferentes indivíduos podem adotar, e o qual pretendo associar a posições geralmente exclusivistas. Eis, então, o ponto central deste capítulo: mostrar que além do debate epistemológico as abordagens da diversidade religiosa também podem ser aplicadas a questões práticas (políticas e morais). Elas podem exemplificar e explicar diferentes posturas que religiosos e não religiosos manifestam no debate público. Assim, busco esclarecer que aquele que defende a participação de todas as religiões no debate público, sem impor qualquer restrição (além daquelas que contrariam a própria ideia de democracia), tende a assumir uma postura pluralista nas discussões públicas. Suas ações e afirmações não visam uma religião exclusiva, mas antes a possibilidade de todas terem voz e vez na discussão. Busco defender que essa é a abordagem que melhor lida com os problemas gerados em sociedades democráticas marcadas pela diversidade religiosa.

1.1 Diversidade religiosa e debate público

Há algum tempo a estruturação do mundo deixou de ser constituída por comunidades isoladas. As sociedades e culturas do Ocidente estão cada vez menos distantes umas das outras – e isso é, literalmente, visto em termos geográficos. Além disso, não há, na atualidade, um grande império conduzindo diferentes regiões ou tribos no que se refere à moralidade e aos costumes. Se no mundo antigo e medieval a moral e a religião eram, em sua grande maioria, compartilhadas massivamente entre pessoas de uma mesma sociedade, na atualidade esse monopólio já não é mais o mesmo. O mundo contemporâneo é marcadamente plural em termos morais, filosóficos, linguísticos, culturais, religiosos *etc.* No lugar da unidade emerge a pluralidade. Em diversos lugares do mundo diferentes povos, culturas e crenças se encontram e se confrontam com maior frequência – em alguns casos, diariamente. A influência da diversidade religiosa no cotidiano das pessoas acompanha a própria

abrangência que vem ganhando nos últimos tempos¹¹. O desenvolvimento científico e tecnológico dos últimos séculos, junto com uma intensa movimentação de populações inteiras que migraram de um continente para outro, após a instauração das viagens modernas e o fortalecimento das ligações econômicas, levaram ao encontro diferentes religiosos e não religiosos. O papel da diversidade religiosa tem se tornado cada vez mais premente, tornando-se mais difícil para as sociedades, sejam pequenas ou grandes, privarem-se de sua presença (SCHMIDT-LEUKEL, 2016, p. 6).

Nesse contexto, a religião também vem “ressurgindo” como uma força significativa na praça pública. Se no século XX as religiões foram marginalizadas em relação à vida pública, o que vem acontecendo nos últimos anos sugere algo mais complexo¹². A teoria da secularização não previu que o progresso social e tecnológico seria incapaz de garantir que as pessoas se desvinculassem de suas crenças religiosas. O que parece acontecer é o contrário. As pessoas tendem, aparentemente, a voltar para a religião, e tal volta (talvez surpreendente), necessariamente, não está centrada nas grandes instituições religiosas tradicionais, mas, por vezes, visa manifestações mais informais. Com isso, não quero dizer que as visões de mundo seculares estão ameaçadas enquanto as religiões ocupam uma posição de ascensão. O ponto, então, é evidenciar uma dinâmica global complexa, tal que secularismo e religiosidade formam uma realidade, de certa forma, ambivalente (BERGER, 2017).

¹¹ Na Antiguidade e na Idade Média a manifestação da diversidade religiosa era, em boa medida, restrita, em termos geográficos, e estabelecida em poucos lugares (por ex. na Roma antiga). Diversos fatores (precariedade dos meios de transporte, barreiras linguísticas, deficiências dos meios de comunicação, entre outros), contribuíram para concentrar a diversidade religiosa nesses lugares, e assim, tornaram pequena sua abrangência nas sociedades antigas e medievais. Além disso, o cristianismo e o islamismo deixaram a diversidade religiosa muito à mercê da ideia de um Deus único. Apesar desses desafios, na atualidade, esse fato pode ser observado claramente em diversos lugares do Ocidente.

¹² É inegável que no final do séc. XIX e início do XX, o pensamento individual e coletivo tenha se afastado progressivamente das religiões. O debate público do séc. XX visava, aparentemente, afastar ao máximo as religiões das discussões públicas. A morte de Deus, anunciada por Nietzsche, parecia anunciar a morte de todo e qualquer pensamento religioso. É nesse contexto que Max Weber estabelece o “paradigma da secularização”, assumido por seus descendentes como uma trajetória universal e obrigatória para todas as sociedades. O processo de secularização se deu no Ocidente, impulsionando a autonomia política, científica e econômica, deixando a matriz religiosa no domínio do privado. Nesse processo, a própria tradição cristã parece ter perdido significativa influência. Entretanto, ao que parece, mesmo com a secularização desenvolvida no séc. XX, as religiões continuaram influenciando as questões públicas (influenciando menos, mas sempre influenciando de uma forma ou de outra). Na atualidade, tal participação é claramente observada em diversas sociedades, de modo que podemos constatar que a exclusão completa das religiões das discussões públicas foi um projeto que fracassou.

Se esse breve panorama estiver correto, parece importante reconhecer que a diversidade religiosa é um fato empiricamente significativo. As religiões se diversificaram e ganharam espaço. Mesmo em países como os Estados Unidos, onde a separação entre igreja e Estado é constitucionalizada, não há como negar o papel que as vozes religiosas desempenham nas determinações de políticas, especialmente vinculadas à família. Em países asiáticos, africanos e sul-americanos cresce a “influência política de denominações informais do cristianismo evangélico e do islamismo fundamentalista” (NIGEL; HOGAN, 2009, p. 1)¹³. Ainda em 2009, Nigel e Hogan apontavam para um papel importante das religiões nas decisões políticas. De lá para cá muita coisa pode ter mudado, mas tendo a acreditar que a influência religiosa (ao menos de algumas tradições) nas decisões políticas e morais se manteve no lugar, ou mesmo se fortaleceu em diversos casos¹⁴.

1.1.1 O problema do pluralismo religioso

A participação religiosa no debate público gera desafios. Religiosos não estão “separados” da vida comum: são médicos, estudantes, engenheiros, políticos, empresários, mendigos *etc.* (todo tipo de gente), todos dentro de um complexo cenário contemporâneo. Os desafios teóricos e práticos que essa diversidade estabelece têm exigido cada vez mais a atenção de diferentes áreas do conhecimento (filosofia, sociologia, antropologia, etnologia, direito, ciência política *etc.*), bem como a atenção de governos e governantes, pessoas públicas e políticas. Na filosofia da religião, a diversidade religiosa se torna um dos temas principais da discussão, com desafios que englobam questões políticas, éticas, sociais, lógicas, epistemológicas, entre outras. Uma dessas questões refere-se ao problema do pluralismo religioso.

¹³ "In the United States, notwithstanding the constitutional separation of church and state, religious voices play a significant role in the determination of policy, especially relating to family, gender, and reproduction, while in many Asian, African, and South American countries the political influence of the more informal strands of evangelical Christianity and fundamentalist Islam is growing even as the influence of the more established denominations is in decline" (NIGEL; HOGAN, 2009, p. 1). Tradução nossa.

¹⁴ Isso não significa que as sociedades atuais tenham se tornado, necessariamente, como pretendo defender, mais “humildes” epistemicamente. O fortalecimento da influência religiosa nas decisões políticas ainda é muito desigual. Ao que parece, as sociedades não são humildes quando estabelecem relações com as religiões que, no geral, desconsideram a diversidade em prol de uma ou outra tradição.

A palavra pluralismo admite vários significados. Um deles está vinculado à diversidade que existe no mundo, seja religiosa, política, biológica, teórica *etc.* Nesse sentido se enquadra o problema do pluralismo religioso, o qual lida com diversas e diferentes abordagens da diversidade religiosa. O problema é enfrentado por filósofos da religião e geralmente é tratado dentro do âmbito da epistemologia. Neste estudo, o problema é explorado via quatro abordagens, a saber, naturalismo, exclusivismo, inclusivismo e pluralismo. É preciso tornar clara, então, a diferença que existe entre falar do pluralismo enquanto abordagem da diversidade¹⁵ e falar do problema do pluralismo religioso. No primeiro caso, vincula-se uma forma de entender a diversidade religiosa, a qual se baseia na ideia de que não há problemas lógicos ou epistemológicos em afirmar que diversas religiões são legítimas em relação àquilo que afirmam (seja sobre a verdade última ou a salvação religiosa, seja sobre questões políticas ou morais). Mas quando falamos do problema do pluralismo religioso, falamos do conflito racional que diferentes maneiras lógicas e epistemológicas estabelecem ao explicar a diversidade religiosa.

O problema do pluralismo religioso despertou um maior interesse em meados do séc. XX junto com a crise enfrentada pelo catolicismo. A teologia defendida pela Igreja se via frágil e sua extensão hegemônica, na cultura do Ocidente, se tornou algo cada vez mais deslocado. Um número considerável de pessoas do Ocidente, África, Índia, China, e Oriente em geral, puderam reconhecer, com a crise da Igreja, que a crença não passava de uma entre tantas outras religiões mundiais. Entre esses e outros movimentos, o Ocidente passou a identificar o judaísmo, o islamismo, o hinduísmo e o budismo como vias religiosas diferentes, mas autênticas, em relação àquilo que produziam na vida humana. Nesse período, puderam-se desenvolver controvérsias e discussões filosóficas e teológicas com maior liberdade, sem a preocupação com o forte monitoramento da ortodoxia dominante. Os debates fomentados pela existência da diversidade religiosa encontraram na filosofia um campo aberto para a avaliação e análise de ideias marcadamente pluralistas. O maior interesse da filosofia pelo tema reflete o impacto significativo que a presença da diversidade religiosa causou em todos nós. O séc. XX contribuiu para expandir o

¹⁵ Os modelos das principais abordagens que compõem o problema do pluralismo religioso são defendidos por diversos autores. Por exemplo, não há apenas uma abordagem pluralista. Na realidade, existem diversos autores que defendem o pluralismo (cf. Perry Schmidt-Leukel, Victoria Harrison, John Hick e Roger Trigg). O que caracteriza essas diferentes abordagens enquanto pluralistas é o fato de todas defenderem o mesmo pressuposto.

nosso entendimento sobre as religiões, evidenciando diferentes abordagens da diversidade religiosa.

O problema do pluralismo religioso, dentro da epistemologia das religiões, emerge quando constatamos que podemos pensar as religiões tanto do modo religioso quanto naturalista (HICK, 2018, p. 109). Enquanto para a interpretação religiosa a crença no sobrenatural é legítima, ao menos em uma religião, para a interpretação naturalista a religião é, em última instância, uma disfunção cognitiva. A partir desse conflito básico o problema do pluralismo religioso se desenvolve. Para esclarecer isso melhor, tomemos a seguinte nota: o problema do pluralismo é geralmente abordado via duas direções. Isto é, há a possibilidade de se discutir, por exemplo, o problema do pluralismo de salvação e o problema do pluralismo de verdade, sem que haja conflito lógico ou epistemológico. Nesse sentido, por exemplo, pode-se defender uma abordagem inclusivista da verdade última, mas sustentar um pluralismo de salvação. Todavia, penso que é possível que o problema do pluralismo também vincule questões políticas e morais quando as religiões se posicionam sobre tais assuntos. Isto é, as abordagens que compõem o problema, de certa forma, também podem ser aplicadas a questões que envolvem o bem público. Podemos supor, nesse sentido, a possibilidade de identificar uma dessas abordagens enquanto postura¹⁶ que se adota no debate público. Nas próximas seções, apresento as quatro principais abordagens do problema. Porém, antes, proponho esclarecer os pormenores que compõem o problema central deste estudo, o qual parte da hipótese de que é possível conciliar a diversidade religiosa e o debate público.

1.1.2 As religiões podem participar do debate público?

Aparentemente, tentar excluir as religiões das discussões públicas não parece dar conta dos desafios impostos pela diversidade religiosa de sociedades democráticas. Por outro lado, tentar adequar a diversidade religiosa e seus diferentes

¹⁶ A teoria de Trigg caminha exatamente nesse sentido, pois reconhece a abordagem pluralista, através do conceito de humildade epistêmica como virtude que devemos assumir ao participar da discussão pública. Tal virtude se manifesta enquanto um traço de caráter das pessoas, de modo que podemos efetivamente identificá-la no debate público. Isto é, somos capazes de reconhecer quando um religioso é humilde nas discussões públicas. Do mesmo modo, somos capazes de reconhecer quando um religioso é absolutista ou fundamentalista no debate.

pontos de vista sobre o bem-estar no debate público parece fortalecer a ideia de democracia. Por isso, avalio o pluralismo do Roger Trigg como uma ferramenta conciliadora entre diversidade religiosa e debate público, especialmente, a partir daquilo que o autor denomina como “humildade epistêmica” (grosso modo, uma posição na qual se reconhece as limitações humanas, reconhecendo que não somos detentores de toda a verdade, e que é possível que estejamos errados sobre aquilo que afirmamos). Grosso modo, verifico se, de fato, tal conceito responde de forma positiva à seguinte questão: as religiões podem participar do debate público?¹⁷ Para detalhar o problema do qual deriva essa questão, proponho os seis pontos que se seguem:

1) podemos pensar que no debate público (de sociedades democráticas) se desenvolve um diálogo entre diferentes indivíduos que se reúnem em prol da formação de uma sociedade (isto parece incluir: órgãos de debate público, órgãos constitutivos, fóruns públicos, audiências, conselhos consultivos, entre outros debates que visem decidir algo democraticamente). Nesses debates (discussões, diálogos), visa-se discutir questões objetivas, questões que não são particulares ou subjetivas aos indivíduos. Resumidamente, podemos pensar o debate público como um espaço (não necessariamente físico, pois cada vez mais o debate é inserido no ciberespaço) em que se desenvolve o diálogo a favor do bem-estar das sociedades¹⁸; 2) parece apropriado que no debate público de sociedades democráticas seja manifestada a diversidade que compõe tais sociedades, considerando diferentes pontos de vista sobre o que é o bem-estar; 3) se somos livres para buscar o bem-estar, devemos ser livres para decidir onde está o bem-estar (TRIGG, 2014), de modo que, no debate público, parece adequado, ao menos intuitivamente, incluir as concepções religiosas de bem-estar; 4) porém, há uma forte resistência sobre a participação da diversidade nas discussões públicas, quando tal diversidade é a religiosa; há por trás disso uma

¹⁷ Também defendo que, aparentemente, qualquer participação religiosa no debate público parece ser menos perigosa que a não participação. Mesmo o fundamentalista ao participar do debate nos permite identificar essa posição, possibilitando gerar ações que preservem o estado democrático contra esse tipo de postura.

¹⁸ Talvez, na prática, essa breve caracterização se apresente em maior ou menor grau entre diferentes sociedades. É logicamente possível que o debate público envolva diferentes indivíduos em prol de uma sociedade, porém sem necessariamente discutir questões objetivas. Ou seja, questões que não privilegiam determinados indivíduos ou grupos. Além disso, também podemos pensar em sociedades que não agregam a diversidade no debate público. De todo modo, tomemos a breve caracterização apresentada como base para pensar a possibilidade da presença da diversidade religiosa no debate público. Isto é, consideremos o debate público como uma discussão entre diferentes pessoas sobre assuntos objetivos.

certa teoria da secularização, baseada na ideia de que a modernidade necessariamente gerou um declínio na religião, a qual deve ser diferenciada do Estado;

5) todavia, o debate público da atualidade, geralmente, aparenta dificuldades para excluir, ao menos, algumas religiões da discussão. De modo geral, os dados empíricos contradizem a teoria da secularização, mostrando que o mundo é tão religioso na atualidade quanto foi outrora – talvez até mais (BERGER, 2017). Temos, então, por um lado, uma não separação completa entre Estado e religião e uma forte oposição a essa não separação, e por outro lado, temos a não contemplação da diversidade religiosa no debate público, pois, supostamente, o debate deveria ser secular. De fato, parece haver, em muitos casos, um monopólio religioso dentro do debate público, centrado numa ou outra tradição. Tal monopólio não parece saudável para o debate que se caracteriza como democrático, mas isso não significa que as religiões não podem contribuir para tais debates; 6) se o debate público está cada vez mais minado pela participação religiosa, necessariamente, não precisamos concluir que toda participação é prejudicial, mas antes, podemos pensar que é mais plausível incluir a diversidade religiosa nas discussões, pois, aparentemente, ela pode contribuir para o fortalecimento de sociedades democráticas.

Para investigar os pormenores desse problema, aprofundo alguns dos pontos citados nas três relações que se seguem: 1) a relação entre religiões e modernidade; 2) a relação entre religiões e Estado; 3) e a relação entre pluralismo e debate público.

1.1.2.1 Diversidade religiosa e a modernidade

As tentativas de solução dos conflitos e da violência que a Europa pós-Reforma gerou fizeram parte das raízes históricas que deram origem ao liberalismo político. A violência gerou a necessidade política de se instituir um Estado neutro em relação à diversidade religiosa, a fim de proteger a liberdade de consciência individual. Essa estratégia foi uma das causas que fez com que países como Estados Unidos e França separassem constitucionalmente igreja e Estado. Evidentemente, o liberalismo, diretamente relacionado à defesa da liberdade individual de consciência, não exclui a fé ou o compromisso religioso. Porém, esse liberalismo parece supor que os cidadãos devem evitar que suas crenças e compromissos pessoais e privados interfiram em

qualquer deliberação democrática e de interesse público. Para Trigg (2007; 2014), esse liberalismo político inscreveu de modo injusto os princípios religiosos e as crenças enquanto categorias de interesse privado¹⁹.

Desse modo, pensa-se que a modernidade, supostamente, acarretou necessariamente num declínio da religião. Essa afirmação pressupõe que, com a modernidade, a religião entrou em um estado de decadência em relação àquilo que um dia significou na vida das pessoas e das sociedades. Basicamente, essa ideia é a base da teoria da secularização (BERGER, 2017, p. 10)²⁰. Em termos sociológicos, essa teoria carrega um significado (entre outros) baseado na noção de diferenciação. Isto é, as instituições religiosas são categoricamente diferentes de outras instituições, ficando, por exemplo, separada do Estado, da economia, da educação *etc.* (BERGER, 2017, p. 12). Um aspecto importante dessa diferenciação, apontada por Berger, é que esta também deve ter ocorrido na consciência dos indivíduos, os quais passaram a propor que as instituições se desvinculassem de qualquer pressuposto religioso, aderindo restritamente ao discurso secular. A sociedade secular é aquela que diferencia o Estado da religião. Em alguns casos, como afirmado acima, essa diferenciação pode excluir completamente da esfera pública a presença das religiões²¹.

Porém, há um primeiro problema com essa teoria, pois na prática não parece que aconteceu com tanta precisão aquilo que se havia previsto. Teoria e dados empíricos se contradizem na maioria dos casos. Para o sociólogo Peter Berger, o mundo não é nem um pouco secular. Na realidade, ele é tão religioso nos dias de hoje quanto o foi no passado, a ponto de sê-lo até mais em alguns lugares (BERGER, 2017, p. 11)²². A teoria da secularização, para o autor, é empiricamente insustentável. De certo modo, Berger mostra que esse ideal moderno fracassou. Por mais que alguns poucos autores ainda defendam essa teoria, ainda podemos dizer que as religiões se relacionam (de diferentes formas), tanto com o ideal moderno que dá base para uma

¹⁹ “As religiões não devem participar das discussões e deliberações públicas”. Essa posição parte de uma distinção moderna (para alguns, duvidosa), que separa questões de interesse privado e questões de interesse público, deixando a religião na esfera do privado, do particular.

²⁰ A secularidade ocidental é uma entre diferentes versões que a modernidade gerou. Nem todas as versões da modernidade deixaram de conceder à religião um papel importante e central na vida dos indivíduos.

²¹ Esse é o caso, por exemplo, do Estado francês.

²² “Com algumas exceções, particularmente a Europa e uma determinada intelectualidade internacional, o nosso mundo não é nada secular; ele é tão religioso como outrora, e em alguns lugares mais ainda” (BERGER, 2017, p. 11).

teoria secular, quanto com os Estados que ocupam. Para o autor, mesmo os religiosos mais fervorosos estão inseridos em um discurso secular, inclusive em áreas significativas de suas vidas.

Não há, segundo Berger, uma dicotomia ou/ou na relação entre crença religiosa e secularidade; o que há, na verdade, “é uma construção fluida de tanto/quanto” (BERGER, 2017, p. 12-13). Aparentemente, Berger defende que a religião não teve grandes declínios com a modernidade, mas, de certa forma, se adaptou a ela, inclusive, dentro de seus próprios termos. O autor nos leva a reconhecer que as preocupações e os interesses religiosos, na prática, não estão completamente restritos à esfera privada. Nesse sentido, não se pode negar que crenças e compromissos religiosos foram e são utilizados muitas vezes de forma duvidosa para apoiar causas políticas que visam o interesse próprio. Reconhecer isso não enfraquece de modo algum a teoria de Trigg, a qual pretendo defender. O autor parece estar correto quando afirma que há uma preocupação exagerada quanto àquilo que se refere à distinção público/privado, a qual geralmente atribui as preocupações religiosas à esfera privada. Questões que envolvem justiça social, eutanásia, aborto, e tantas outras, são profundamente debatidas por diferentes religiosos, e simultaneamente, são questões que se vinculam ao bem público em geral.

A questão, então, é que esses religiosos precisam convencer aqueles que discordam sobre suas participações no debate público, que tratam de questões que não são meramente particulares. Nesse sentido, por exemplo, podemos dizer que um cristão luta por coisas boas não porque seu Deus quer, mas antes, porque são coisas boas e por isso Deus as quer²³. David Carr, em *Religion, Liberalism and Education: a Response to Roger Trigg* (2008), aponta que Trigg peca em alguns aspectos ao diagnosticar um silenciamento da voz religiosa na vida pública contemporânea (liberal-democrática). A crítica de Carr aponta que Trigg distorce o liberalismo político, e associa uma herança religiosa específica aos princípios liberais fundamentais. Para Carr, há diversos perigos e problemas vinculados aos contextos atuais de diversidade cultural, e associar fortemente ideias de liberdade e igualdade a uma tradição

²³ Para David Carr (2008), Trigg, ao se voltar para o liberalismo, tenta fundamentar um princípio moral na religião, de modo que precisa lidar com a famosa questão socrática: o que é bom é assim e por isso Deus quer? Ou, é por que Deus quer que é bom? No diálogo *Eutífron*, Platão apresenta um dilema baseado na questão que Sócrates faz a Eutífron: os deuses amam a piedade porque é piedade, ou é pelo fato de serem amadas pelos deuses que é piedade? Em relação a tradições monoteístas, regularmente essa questão é colocada da seguinte forma: Deus comanda a moral por ela ser moral ou é o comando de Deus que a torna moral?

particular pode gerar uma tensão muito grande, especialmente em relação àqueles que rejeitam as noções de liberdade e igualdade associadas a uma outra tradição. De fato, Trigg mostra em *Religion in Public Life: Must Faith Be Privatized?* (2007), que John Locke, um dos fundadores do liberalismo político, teve o testemunho cristão como raiz de seus compromissos fundamentais.

Quaisquer que sejam as visões de Locke sobre os efeitos da desunião cristã, sua visão de uma sociedade tolerante foi baseada na doutrina cristã. Ele via o ateísmo como perigoso porque removia a base da sociedade. A crença em Deus é, afirma ele, "o fundamento de toda moralidade", influenciando "toda a vida e as ações dos homens". [...] sua ideia de igualdade era cristã. Deus nos criou, diz Locke, em 'um estado ... de igualdade, em que todo o poder e jurisdição é recíproco, ninguém tendo mais do que o outro'. Essa visão de uma igualdade natural está ligada à ideia de que cada um de nós é livre e dotado do que Locke chama de 'a luz da razão ... natural e implantada nos homens' (TRIGG, 2007, p. 79)²⁴.

Trigg sustenta uma posição favorável à participação de todo e qualquer ponto de vista religioso no debate público de sociedades democráticas. Para ele, há uma certa inconsistência ao pensar que as religiões devem permanecer apenas na esfera dos interesses privados quando levamos em consideração que as noções de liberdade e igualdade, defendidas pelo liberalismo lockeano, têm suas origens nas tradições judaico-cristãs. Isto é, o próprio ideal de igualdade e liberdade de Locke está fundado em tradições religiosas, de modo que é contraditório que as próprias religiões sejam restritas à esfera privada. David Carr aponta que Trigg, dessa forma, caracteriza o liberalismo político como uma posição paradoxal ou autodestrutiva. Uma posição que serra o próprio galho em que se encontra apoiada (CARR, 2008, p. 93).

Para Carr (2008), não há muitas razões para duvidar de que Locke tenha se baseado no testemunho cristão para defender várias de suas ideias. Entretanto, aponta o autor, quando Trigg sustenta que as religiões devem participar da esfera dos interesses públicos, pois a liberdade e a igualdade têm origens judaico-cristãs, o autor corre o risco de ser ambíguo (CARR, 2008, p. 93). Tal observação nos permite pensar que a liberdade e a igualdade se justificam através da crença cristã, suas origens.

²⁴ "Whatever Locke's views of the effects of Christian disunity, his vision of a tolerant society was based on Christian doctrine. He saw atheism as dangerous on the grounds that it removed the basis of society. Belief in God is, he claims, 'the foundation of all morality' influencing 'the whole life and actions of men'. Without morality we are like animals and incapable of society [...] Yet its idea of equality was a Christian one. God created us, Locke says, in 'a state ... of equality, wherein all the power and jurisdiction is reciprocal, no one having more than another'. This view of a natural equality is linked to the idea that we are each free and endowed with what Locke calls 'the light of reason ... natural and implanted in men' (TRIGG, 2007, p. 79). Tradução nossa.

Nesse sentido, segundo Carr (2008), o liberalismo sustentaria um argumento semelhante ao argumento nazista de que algumas teorias científicas estão erradas porque seus autores eram judeus. Ambas as argumentações caem na falácia da genética, a qual aprova ou desaprova algo baseando-se exclusivamente na sua origem.

Acredito que Carr comete um equívoco quando dispara essa crítica. Trigg não está defendendo que o liberalismo, especialmente o liberalismo em sua forma contemporânea, tenha que seguir ou esteja submetido àquilo que marca suas origens. Na realidade, Trigg apenas aponta que John Locke sustenta suas ideias no testemunho cristão, e que, seguindo as próprias ideias de Locke, parece contraditório excluir as religiões, ao menos a judaico-cristã, de questões que envolvam o bem público. A crítica de Carr parece apontar, especialmente, para o fato de Trigg dedicar um espaço significativo em sua obra para discutir as ideias de John Locke (CARR, 2008, p. 94). Para Carr (2008), Trigg não faz menção à tradição deontológica de Rousseau e Kant, em especial, por estes terem influenciado fortemente as ideias de John Rawls (o pensamento deontológico destes autores prevê que nenhuma perspectiva particular de fé deve ser tida como fundamento para que consideremos a liberdade e a igualdade enquanto normas morais).

Aparentemente, Carr parece desconsiderar, inclusive na própria obra que analisa (*Religion in Public Life: Must Faith Be Privatized?*), o tratamento que Trigg dá, especialmente, às ideias de John Rawls. Por mais que não aborde, propriamente, a teoria de Rousseau ou de Kant, Trigg dedica uma seção inteira para se opor às principais ideias de Rawls. Não há, de fato, um aprofundamento tão forte como aquele que faz nas ideias de Locke, mas Trigg reconstrói muitas ideias rawlsianas, como as suas noções de pluralismo razoável (2007, p. 198) e véu da ignorância (2007, p. 198), a fim de mostrar que o liberalismo rawlsiano “deixa as questões religiosas para os indivíduos, mas não porque as considere sem importância” (TRIGG, 2007, p. 113)²⁵.

Rawls se opõe a qualquer alinhamento do Estado ou constituição com qualquer ponto de vista religioso. Ele diz que “cada um de nós deve desistir para sempre da esperança de mudar a constituição para estabelecer uma hegemonia religiosa”. Aos seus olhos, isso é inconsistente “com a ideia de liberdades básicas iguais para todos os cidadãos livres e iguais”. Isso decorre da ideia básica (ligada à sua imagem de um “véu de ignorância”) de que todas

²⁵ “According to the political philosopher, John Rawls, political liberalism leaves spiritual questions to the individual, but that is not because it considers them unimportant” (TRIGG, 2007, p. 113). Tradução nossa.

as decisões políticas sobre os juízes devem ser tomadas sem levar em conta como elas nos afetariam. Podemos querer uma 'hegemonia religiosa', mas como seria viver em uma sociedade sem compartilhar da fé majoritária? Muito depende do que se entende por hegemonia" (TRIGG, 2007, p. 114)²⁶.

Trigg questiona a noção de hegemonia religiosa de Rawls, pois sugere que este vê tal noção como aquela que engloba a influência de uma determinada religião sobre a maioria das pessoas de uma sociedade. Trigg parece sugerir que não precisamos entender hegemonia dessa forma, mas antes, talvez, vincular à ideia de hegemonia o fato de a maior parte das pessoas manifestarem alguma crença religiosa. Isto é, a maior parte da população mundial é religiosa, de modo que há uma hegemonia religiosa no mundo. Isso não significa que há uma unidade entre as religiões, mas, antes, que o fenômeno religioso em toda a sua diversidade é preponderante na vida da maioria das pessoas. Carr passa por cima desse e de outros apontamentos feitos por Trigg à posição de Rawls. Aparentemente, ao tratar da posição rawlsiana, Trigg contempla a tradição deontológica que precedeu o autor. Talvez isso não seja o suficiente para Carr, mas, ainda assim, parece suficiente para o debate proposto.

De modo geral, não parece que Trigg tenta associar, num sentido forte, as ideias de liberdade e igualdade a uma tradição particular. Como veremos adiante, o autor parte de um pressuposto pluralista, supondo que nenhum indivíduo ou religião é dona da verdade absoluta. Nesse sentido, mesmo que as raízes do liberalismo político sejam judaico-cristãs, estas não devem ser vistas como definidoras do liberalismo, o que também não significa que não possamos vê-las como motivações para este. O alinhamento de um dos fundadores do liberalismo político com a tradição cristã parece manifestar apenas mais um sinal do quão importante a influência religiosa pode ser para o bem público²⁷.

²⁶ "Rawls is opposed to any alignment of State or constitution with any religious viewpoint. He says that 'we must each give up forever the hope of changing the constitution so as to establish a religious hegemony'. In his eyes, that is inconsistent 'with the idea of equal basic liberties for all free and equal citizens'. This follows from the basic idea (linked to his picture of a 'veil of ignorance') that all political decisions about justice should be taken without regard to how they would affect us. We may want a 'religious hegemony', but what would it be like to live in a society without sharing in the majority faith? Much depends on what is meant by hegemony" (TRIGG, 2007, p. 114). Tradução nossa.

²⁷ Contrariando aquilo que afirma Carr, o debate que Trigg propõe sobre o liberalismo político vai muito além das ideias de Locke. Além de Rawls, o filósofo aborda, tanto em *Religion in Public Life: Must Faith Be Privatized?* quanto em *Religious Diversity: Philosophical and Political Dimensions* diversas ideias de John Stuart Mill. Infelizmente, neste estudo, não foi possível abordar tais ideias. Quem sabe esse seja um tema para trabalhos futuros.

1.1.2.2 Diversidade religiosa e Estado

A relação entre diversidade religiosa e modernidade nos conduz ao problema central deste estudo, mas não é suficiente. Por isso, proponho esclarecer, de modo muito mais breve, um segundo ponto, o qual aborda a relação entre religião e Estado. A questão retórica dessa subseção é a seguinte: o ideal de um Estado laico²⁸, supostamente neutro em relação às diferentes religiões, é a melhor forma de responder aos desafios impostos por uma sociedade plural? Ao se colocar como neutro diante das religiões, o Estado deixa de lado a possibilidade de estas terem algo a dizer sobre o bem público, supondo que as crenças religiosas em nada podem contribuir para questões políticas e morais de uma sociedade. Para Lafer (2007), o caráter laico do Estado e da esfera pública é relevante e insubstituível. Apesar de parecer “estranho”, o autor (2007) considera que o modo de pensar laico se encontra na raiz do princípio da tolerância, sendo a base para a liberdade de crença e a liberdade de opinião e de pensamento. Isso é curioso, pois parece que o Estado laico é tolerante com as religiões até certo ponto, uma vez que, para debater questões sobre assuntos públicos, dá prioridade à ciência, deixando as religiões num segundo plano.

Por isso, sugiro que o ideal de Estado laico parece não tolerar, propriamente, as afirmações religiosas no debate público. Em outras palavras, o Estado evita ao máximo a participação religiosa nas discussões públicas sobre o bem comum. Isso não significa que esse ideal considere as afirmações religiosas meramente subjetivas ou irracionais (isso seria o caso de “laicismo” e não de laicidade). Na realidade, para garantir a laicidade, o Estado estabelece que leis religiosas não podem integrar as leis civis, válidas para todos. Nenhuma imposição religiosa que restrinja outras crenças e pessoas de forma tirânica, ainda que em decorrência de algum “bom” argumento, justifica semelhante dominação, pois as motivações, conceitos e valores de um grupo estariam, ainda assim, sendo impostos a outros grupos. Isso significa que o religioso

²⁸ Para Celso Lafer (2007), a modernidade foi marcada por um "espírito laico". Tal espírito sustenta uma confiança na razão crítica como forma de guiar o destino da esfera secular dos homens, deixando a fé e a revelação divina de lado. O Estado laico pode ser entendido convencionalmente a partir da relação histórica entre as instituições religiosas e o fazer científico, mais especificamente, entre a Igreja Católica Apostólica Romana e a ciência. A laicidade parece tratar de uma liberdade negativa, onde somos livres para aderir, ou não, a uma religião, mas não livres o suficiente para participar do debate público. Mesmo assim, muitos defensores dessa posição sustentam que o Estado laico não desconsidera o valor e a relevância de uma fé autêntica. Dessa forma, defensores dessa posição não atribuem com veemência a irracionalidade às afirmações religiosas, tal como supõe o “laicismo”.

que não impõe suas crenças religiosas de forma tirânica pode participar do debate público? Ao que parece, sim. Se o Estado laico se utiliza da tirania como régua para nivelar a participação religiosa no debate público, precisamos assumir que as religiões não tirânicas poderiam, se esse for o critério maior, participar das discussões públicas. Mas isso não descaracterizaria o ideal de Estado laico? Aparentemente não, pois aquele que não impõe suas crenças religiosas tende a respeitar e entender que o debate público é formado por diferentes opiniões, entre as quais, talvez exista algumas melhores do que aquelas que ele próprio propõe. Assim, podemos, ao que parece, preservar a laicidade sem estabelecer leis religiosas como civis, e simultaneamente, permitir a participação religiosa nas discussões públicas.

De todo modo, na prática o Estado laico parece falhar em dois pontos: i) não parece reconhecer o religioso não tirânico; ii) não consegue ser de fato neutro em relação às religiões. Por mais que se busque estabelecer um Estado laico, as religiões acabam se envolvendo nas discussões sobre o bem comum, interferindo, por vezes, diretamente nas discussões e deliberações públicas. Além disso, o Estado laico parece possibilitar um paralelo entre não tolerar o racismo ou o fascismo com não tolerar as afirmações religiosas no debate. Essa é uma posição forte, pois parece tornar o religioso alguém tão indesejável quanto o racista ou o fascista, e se esse for o caso, no mínimo temos uma situação problemática. Assim, o Estado laico garante uma liberdade restrita, possibilitando a livre expressão da vontade dos cidadãos no exercício de suas crenças religiosas, possibilitando que as pessoas mudem ou abandonem suas crenças religiosas, sempre de modo livre, onde ninguém pode ser forçado ou chantageado (por pressão psicológica ou restrições da liberdade) a adotar uma crença com a qual não concorda.

Não confundamos Estado laico com laicismo, ideologia segundo a qual as afirmações religiosas são meramente subjetivas e devem, portanto, se restringir à esfera privada. Nesse sentido, muitas pessoas podem pensar que a religião, seja qual for, não deve se relacionar com um Estado de direito, por exemplo. Dessa forma, o Estado acaba por privilegiar no debate público um grupo específico, a saber, o dos não religiosos. Munidos desse pensamento, muitas pessoas defendem que o Estado não deve ser identificado com nenhuma espécie de religião nacional. Todavia, aponta Roger Trigg (2007), se as religiões são instituições públicas dentro do Estado, não há como ter uma separação completa e total entre eles. O Estado garante o reconhecimento legal dessas instituições. Além disso, as religiões ganham a lealdade

de uma parcela significativa da população, de modo que isso é relevante e difícil de o Estado ignorar (TRIGG, 2007, p. 21).

Roger Trigg enfatiza uma possível corrupção do ideal de sociedade livre quando consideramos o discurso religioso como pouco ou mesmo irrelevante para o debate público. Ele aponta que o Estado que considera meramente subjetivas as visões religiosas sobre ideais de sociedade boa, ou de uma sociedade justa, acaba por tirar dos religiosos o direito de defenderem seus pontos de vista sobre os rumos que a sociedade deve seguir. Além disso, é possível que haja conflitos entre normas religiosas e estatais, de modo que um Estado supostamente neutro, ao se sobressair na discussão sobre as instituições religiosas, acabe sendo visto como um intruso que interfere indevidamente nos assuntos religiosos. Nesse sentido, a liberdade religiosa parece estar sendo ameaçada pelo próprio Estado.

Um outro problema que pode ser apontado quando vinculamos religião e Estado é o da preferência. Isto é, o Estado dá preferência a uma tradição ao invés de outra. Isso parece prejudicial, especialmente, quando falamos de privilégios sociais e financeiros (TRIGG, 2007, p. 21). A preferência por uma religião pode levar a uma forte objeção filosófica contra a noção de absolutismo, misturada a algum ressentimento de outras tradições ou religiões nas quais se atribuiu um *status* menor (TRIGG, 2007, p. 21). Esse argumento, então, é alimentado pelo crescimento de uma descrença na relação entre Estado e religião, de modo que muitos ateus podem aproveitar essa oportunidade para desafiar os entendimentos tradicionais sobre a religião e o Estado (TRIGG, 2007, p. 21)²⁹.

1.1.2.3 Pluralismo e debate público

Parece necessário ver a situação a partir de uma relação positiva entre diversidade religiosa e Estado. Nesse sentido, o pluralismo é muito bem-vindo. Como dito na seção sobre o problema do pluralismo religioso, a palavra *pluralismo* pode conter vários significados. O sentido que busco aqui baseia-se na ideia de que não há problemas lógicos ou epistemológicos em afirmar que diversas religiões são legítimas em relação àquilo que afirmam. Nesse sentido, nenhuma reivindicação absolutista é

²⁹ Essa relação entre religiões e Estado se desdobra em muitos outros assuntos e temas. Retomo essa discussão no terceiro capítulo, apontando para cinco formas de institucionalizar as religiões, ou seja, cinco modos diferentes de constitucionalizar uma relação entre religiões e Estado.

justificável. Um Estado pluralista, aparentemente, não precisaria dar preferência para nenhuma religião particular, e nem necessariamente deixar de ter “uma” religião nacional. Na realidade, o Estado poderia assumir como legítima toda a diversidade religiosa, deixando de lado o absolutismo e, ao mesmo tempo, mantendo o vínculo com as religiões.

Uma forma de expressar essa possível relação entre Estado e diversidade religiosa pode ser observada no debate público. Assim chegamos no terceiro ponto dessa exposição, a saber, a relação entre pluralismo e debate público. Na forma de pergunta podemos entender essa relação da seguinte forma: o pluralismo se justifica enquanto possível ferramenta conciliadora da diversidade religiosa e do debate público? Se sim, sustento que as religiões devem poder participar nas discussões públicas de igual para igual com não religiosos. No fundo, não pretendo conciliar de fato a diversidade religiosa e o debate, mas antes, argumentar que se a tese de Trigg for justificada, então é possível, ao menos teoricamente, defender que as religiões poderiam participar do debate. Pretendo defender que o pluralismo de Trigg gera um critério capaz de julgar, de forma positiva, a participação de diferentes religiosos dentro do debate público³⁰.

Baseado na noção de humildade epistêmica, Trigg sustenta que no debate público não deve haver nenhuma imposição absolutista. Nenhuma religião pode se sentir no direito de impor suas ideias. Nesse sentido, há espaço para as religiões dentro do debate público se, e somente se, religiosos e não religiosos forem capazes de reconhecer que não possuem controle de toda a verdade. Os religiosos não devem exigir que suas afirmações sejam tomadas como decisões últimas. Isso não significa que os religiosos não possam participar do debate público, tampouco que suas afirmações não possam ser tomadas como motivações legais para aquilo que futuramente será decidido. Por isso, uma postura apropriada deve ser tomada diante do debate, e tal postura, para Trigg, deve ser aquela que se apoia na humildade epistêmica. O primeiro impulso para investigar o pluralismo de Trigg advém da lacuna que há entre o ideal moderno de sociedade, pensado a partir de um Estado laico, e a realidade empírica que se caracteriza pela forte presença da diversidade religiosa. Como dito nas seções anteriores, não há tanta correspondência entre o ideal iluminista de laicidade e a realidade empírica. Isto, pois tal ideal parece não garantir

³⁰ Poderia defender que tal critério é capaz de julgar a entrada de qualquer indivíduo dentro do debate (seja religioso ou não). Contudo, o tempo não me permite fazer isso.

muito bem a neutralidade política perante as religiões que compõem um Estado democrático. O Estado acaba, aparentemente, sendo parcial em relação às religiões.

Ademais, não há como negar a grande desconfiança que muitas pessoas demonstram diante do tema aqui abordado. Para muitos, a religião não deve, de modo algum, participar do debate público. Essa posição contribui para gerar o problema que motiva este estudo. Contribui, pois não é a única fonte que alimenta essa investigação. Há também religiosos que precisam ser convencidos a participar do debate público, pois são contrários à própria presença no debate. Contra o primeiro grupo, defendo uma liberdade positiva, capaz de promover a diversidade e fortalecer a democracia, e uma certa tendência à objetividade que caracteriza algumas afirmações religiosas. Contra o segundo grupo, busco evidenciar que é prejudicial para estes a não participação nas discussões públicas, pois seus próprios interesses são diretamente afetados, dando margem para serem desconsiderados nas deliberações públicas (TRIGG, 2014).

Na sequência, apresento as principais maneiras de entender e explicar a diversidade religiosa, as quais compõem o problema do pluralismo religioso. Faço isso porque a principal justificativa de Roger Trigg se baseia numa abordagem pluralista como virtude epistêmica capaz de legitimar a presença da diversidade religiosa dentro do debate público. Assim, faço esse movimento a fim de deixar claro o *status* do pluralismo como possível ferramenta conciliadora.

1.2 Quatro maneiras de pensar a diversidade religiosa

Concordar ou não com a presença da diversidade religiosa no debate público parece exigir, entre tantas coisas, um entendimento sobre o tipo de postura que pode ser adotado por essas religiões dentro do debate. Ou seja, o tipo de disposição que é pano de fundo de nossos comportamentos, ações e afirmações na discussão pública. Por exemplo, uma postura absolutista não parece justificar a participação religiosa nas discussões e não parece ser suficiente para que concordemos com tal participação, pois contraria a própria noção de democracia. O religioso que entende suas afirmações baseadas na sua religião como exclusivamente corretas, em relação a assuntos políticos e morais, considerando todas as outras afirmações (religiosas ou não religiosas) erradas, não parece se colocar adequadamente no debate público, pois suas afirmações não estão abertas à discussão. Além da maneira como

diferentes religiosos entendem suas próprias afirmações (crucial para o desenvolvimento do debate público), há um segundo aspecto relevante: o modo como não religiosos entendem e pensam a diversidade religiosa, pois esse modo revela se estes, de fato, levam a sério essas religiões; incluir as religiões no debate público, mas limitá-las a condições que descaracterizam suas identidades, não parece levar a sério aquilo que os religiosos têm a dizer. Assim, ao investigar o problema do pluralismo religioso proponho esclarecer esses dois pontos, o modo como religiosos e não religiosos podem ser caracterizados no debate público e como ambos podem entender um ao outro. Feitas essas considerações, passo a uma primeira abordagem da diversidade religiosa: o naturalismo filosófico.

1.2.1 Naturalismo filosófico

A primeira posição, o naturalismo, pode ser entendido tanto como uma exaltação da ciência, no sentido de esta ser a única forma de conhecimento confiável, ou como uma rejeição da ideia de seres sobrenaturais, e nesse sentido, uma rejeição das visões de mundo religiosas. Trataremos nesse estudo, de início, apenas da segunda caracterização (ainda que haja cruzamento entre as duas), de naturalismo. Dentro do naturalismo entendido a partir da rejeição de seres sobrenaturais, há pelo menos dois tipos de argumento. O primeiro pontua que qualquer interpretação religiosa do universo é desnecessária, visto que todos os fenômenos conhecidos por nós, inclusive a própria religião, podem ser adequadamente descritos e explicados sem ela (HICK, 2018, p. 144). Esse tipo de argumento é caracterizado como negativo. Já o segundo tipo de argumento, o positivo, pontua que, além de desnecessária para explicar os fenômenos, há um aspecto do universo que confirma a incompatibilidade da visão de mundo religiosa com o próprio universo (HICK, 2018, p. 144)³¹.

No primeiro tipo de argumento, basicamente, assume-se que podemos entender e conhecer todos os fenômenos em termos naturalistas. Tal posição pode ser tranquilamente aceita como verdadeira em relação à evolução do universo como um todo, ou mesmo em relação aos nossos modos de experiência cognitivo, ético, estético e religioso (HICK, 2018, p. 144). Ninguém é obrigado a postular a ideia de

³¹ À primeira vista, podemos induzir que o naturalismo não aparenta ser muito a favor da presença da diversidade religiosa dentro do debate público.

uma realidade transcendente divina para explicar nenhuma característica da nossa natureza ou do nosso meio ambiente (HICK, 2018. p. 144). Porém, aponta John Hick (2018), nenhuma interpretação naturalista é capaz de dar conta da *existência* do universo, do mesmo modo que as religiões são incapazes de explicar Deus ou um Absoluto não pessoal em suas completudes.

De modo geral, uma interpretação naturalista da religião tenta apresentar uma abordagem que lide com o fenômeno religioso em sua totalidade. Por isso, uma caracterização geral da posição pode ser dita da seguinte forma: o naturalismo sustenta que não há problemas lógicos ou epistemológicos em afirmar que nenhuma crença religiosa é legítima ou racionalmente válida. Essa posição é sustentada por aqueles que argumentam que o desacordo manifesto pela diversidade religiosa é uma evidência forte de que todas as religiões estão erradas, pois elas não chegam a um conhecimento objetivo. O naturalista entende como factualmente falsos todos os sistemas de crenças religiosos, os quais representariam delírios da mente humana, ou fruto dos desejos humanos (Freud), ou ainda, na melhor das hipóteses, distrações das dificuldades da vida. Para Alvin Plantinga, o naturalismo é:

[...] o pensamento de que não existe nenhuma pessoa como Deus, ou qualquer coisa semelhante a Deus. O naturalismo é mais forte que o ateísmo: você pode ser um ateu sem subir às maiores alturas (descer aos mais fundos abismos?) do naturalismo; mas você não pode ser um naturalista sem ser um ateu (PLANTINGA, 2011, p. 9)³².

Aparentemente, é um erro afirmar que um naturalista aceita a possibilidade de se defender a presença da diversidade religiosa no debate público. Porém, para tentar dar crédito a essa posição, precisamos reconhecer que o naturalismo é vinculado à tese de que a natureza é tudo o que existe. Logo, o objetivo central do naturalista é explicar o que é a natureza. Em resposta a essa questão alguns filósofos optam por utilizar a oposição entre natural e sobrenatural. Essa oposição assume que o “sobrenatural” é aquilo que não existe, dando uma definição negativa para o conceito de natureza. Alguns naturalistas pensam que uma abordagem científica da religião é necessária para descobrir os mecanismos cognitivos que formam as imagens religiosas do mundo (TRIGG, 2014, p. 72). Assim, sugerem que as religiões seriam

³² “I take naturalism to be the thought that there is no such person as God, or anything like God. Naturalism is stronger than atheism: you can be an atheist without rising to the full heights (sinking to the lowest depths?) of naturalism; but you can’t be a naturalist without being an atheist” (PLANTINGA, 2011, p. 9).

apenas subprodutos de partes mais essenciais do funcionamento cognitivo humano, isto é, as religiões do mundo resultam de uma mesma origem cognitiva, com variações, supostamente, limitadas dentro de um quadro de restrições cognitivas naturais.

Segundo E. O. Wilson, a principal vantagem do naturalismo científico orbita em torno da sua capacidade de defender uma explicação estritamente material como aspecto principal da religião tradicional (sua concorrente direta) (WILSON, 1978, p. 192). A religião é um fenômeno completamente material, e nenhum transcendente de fato existe. Para Wilson, a religião nos confere vantagens biológicas³³. Ela é multifacetada e, por isso, agrupa diferentes crenças, gerando, a partir desse agrupamento, uma explicação para o fenômeno. Nesse sentido, só haverá religião se também houver esse agrupamento de crenças. De modo geral, os principais argumentos naturalistas tentam explicar a religião como um fenômeno unicamente material, vinculado à natureza humana. A religião advém de uma disposição cognitiva do homem, que tendencia os indivíduos a acreditar que estão tendo experiências com o divino. Porém, o divino não existe, e as experiências religiosas consistem em experiências moldadas unicamente pelo cérebro humano, sendo crenças estritamente falsas.

No geral, isso pode explicar o fenômeno religioso para um naturalista, e fim de papo. O que justifica ser um “defeito” ao invés de uma benção (alguém poderia perguntar), é justamente o fato de as religiões não chegarem a um conhecimento objetivo sobre algumas questões fundamentais. Supostamente, como dito acima, todos os indivíduos religiosos partilham de uma mesma disposição vinculada à natureza humana, mas tal disposição não gera crenças universais – gera antes, crenças falsas. Todavia, parece haver um problema nisso, pois, em muitos casos, trata-se de crenças completamente diferentes umas das outras, opostas, contraditórias. Aparentemente, o naturalismo é incapaz de explicar a existência dessa diversidade quando assume esse tipo de abordagem centrada no defeito cognitivo.

O naturalista entende que a diversidade evidencia todas as religiões como erradas, supondo que deveria existir, para que fossem legítimas, uma certa unidade

³³ Wilson provê uma explicação funcional da religião, dizendo que ela aumenta a aptidão biológica, assim dando a oportunidade de qualquer religião se constituir. Todo e qualquer sistema de crenças ou prática que cumpra a mesma função será incluído na categoria geral de religião. Porém, as diferenças religiosas e as distinções entre a religião e outras visões de mundo são anuladas.

entre as religiões. Assim, podemos intuir que se as religiões não tivessem uma origem defeituosa no cérebro humano (se fosse uma disposição saudável), todos os indivíduos deveriam compartilhar crenças ou iguais ou muito semelhantes. Isto é, deveria haver um certo acordo entre as religiões sobre questões que implicam, por exemplo, a salvação e a verdade última. Sendo assim, a principal característica da disfunção cerebral que gera as religiões é a produção de crenças falsas. Isto é, a religião manifestada na América Latina faz afirmações tão falsas quanto aquelas que são manifestadas no Oriente Médio, mesmo que sejam afirmações completamente diferentes ou contraditórias. Não há a possibilidade de uma estar certa e a outra errada. Ambas estão erradas. Essa noção se assemelha ao quadro daquele que compartilha com outras pessoas algum outro defeito cognitivo, como o mal de Alzheimer³⁴. Todo indivíduo acometido por esse mal apresenta um quadro semelhante ao de outras pessoas com a mesma doença, ou seja, todas ficam com a memória significativamente afetada. No caso religioso, o quadro semelhante é o fato de todas as religiões serem baseadas em crenças falsas.

Assim, gerar crenças religiosas parece se assemelhar a ter mal de Alzheimer (o qual degenera e afeta significativamente a memória), no sentido de ambos, não se caracterizarem pela cultura, linguagem ou contexto, mas pela própria disfunção cognitiva do cérebro. O naturalismo parece sugerir, com isso, que o discurso de diferentes religiões seja entendido como igual, ou equivalente, pois suas formas são falsas (o conteúdo religioso é irrelevante). Crer que Deus existe e buscar o *nirvana* parecem possuir o mesmo peso, ainda que sejam crenças completamente diferentes. O naturalismo ignora o conteúdo de tais crenças religiosas, negando a existência de uma diversidade de discursos significativamente diferentes. Assim, o naturalismo não parece explicar muito bem a existência da diversidade religiosa, e nem considera a possibilidade de ao menos uma religião produzir crenças religiosas que se aproximem da verdade³⁵. Para o naturalista, não podemos cair no erro de acreditar que uma, entre

³⁴ Aparentemente, a maioria dos exemplos de defeitos cognitivos que podemos apresentar, como o mal de Alzheimer, dislexia, Parkinson, doença de Huntington, entre tantas outros, parecem estabelecer um padrão: cada um destes possui sintomas fundamentais, os quais são igualmente compartilhados entre diferentes indivíduos. O tremor na mão é característico daqueles que sofrem com o Parkinson. Já o problema com a memória é estritamente vinculado ao mal de Alzheimer. Aparentemente, para o naturalista, a disfunção cognitiva que gera as crenças religiosas é marcada pela produção de crenças estritamente falsas.

³⁵ O pluralismo por outro lado, a partir das ideias de Trigg, supõe que podemos nos aproximar da verdade e nos deparar com aquilo que é verdadeiro. Trigg não é um cético, mas também não entra na

tantas tradições, seja verdadeira enquanto as outras são falsas. Todas são falsas, pois todas são concebidas com base em uma disposição cognitiva defeituosa.

Além desse viés cognitivo, outros autores defendem a posição naturalista por outros caminhos. Sigmund Freud é um deles. O autor apresenta duas teorias nesse segmento. A primeira é vinculada à origem da religião no indivíduo, e a segunda concerne à origem da religião na história. Freud (2010) trata da primeira teoria retratando as crenças religiosas como “ilusões, realizações dos desejos mais antigos, mais fortes e mais prementes da humanidade” (FREUD, 2010, p. 51). A religião é entendida pelo autor como uma defesa contra ameaças da natureza, tais como doenças, terremotos, tempestades, inundações e mesmo a morte (HICK, 2018, p. 145). As forças da natureza emergem contra nós de modo majestoso, cruel e implacável (FREUD, 2010, p. 34), porém são domadas quando personalizadas. Isto é, quando significamos tais forças com elementos que conhecemos, sentimo-nos aliviados, de modo que podemos lidar por meios psíquicos com nossa ansiedade sem sentido (FREUD, 2010, p. 35). Uma característica interessante desse primeiro posicionamento de Freud é que, para ele, a religião não advém de um defeito cognitivo (como a maioria dos autores naturalistas tendem a defender), mas sim dos desejos humanos.

A segunda teoria de Freud, basicamente, se baseia num suposto ponto da pré-história no qual a coesão social era dada pela “horda primal”, configurada a partir de um macho que detinha o direito sobre um grupo de fêmeas (HICK, 2018, p. 145). Supostamente, o poder do macho *alpha* sobre as fêmeas do grupo despertou nos filhos tamanha ira, a ponto de quererem matar o próprio pai. Para Freud, esse parricídio primal gerou a moralidade e a religião: graças ao remorso gerado nos filhos pelo assassinato do pai, os irmãos acabaram restringindo uns aos outros, pois tiveram que reconhecer que a liderança não poderia ser dada a todos. “Assim, a proibição de matar o pai assumiu a autoridade interior de um tabu. A combinação de inimizade e culpa do complexo de Édipo nos fez desde então reverenciar e nos sentir culpados diante do nosso Pai Celeste” (HICK, 2018, p. 146).

questão sobre qual crença religiosa é a “verdadeira”. Ao mesmo tempo em que ele propõe que devemos assumir uma postura de humildade, reconhecendo nossas limitações diante da verdade, também afirma que devemos assumir a possibilidade de alcançar a verdade. Para ele, a verdade no debate público parece estar ligada aos aspectos da vida vivida. Por exemplo, no debate sobre o aborto há uma verdade a ser buscada, a qual resolve aquilo que é discutido, seja para proibir ou liberar o aborto. Isso não significa que somos capazes de estabelecer alguma relação de poder com a verdade, ou mesmo, que ela seja sempre a mais indicada a todos os casos.

Essa teoria do parricídio primevo não se consagrou junto aos antropólogos, e seria de fato arriscado encará-la como algo além de um mito freudiano. A teoria da religião do complexo de Édipo como algo que surgiu da relação do filho com seu pai, na medida em que for válida, pode iluminar apenas parte do espectro religioso total. Ela não diz nada de religiões não teístas; e mesmo em relação a tradições teístas, é uma teoria especificamente acerca da origem da religião entre os do sexo masculino. Ela não pode, portanto, ser vista como uma teoria da religião enquanto tal (HICK, 2018, p. 146)³⁶.

Para Rizzuto (1979), tal qual Hick (2018), Freud não está preocupado com a religião ou com o Deus das mulheres: sua posição simplesmente assume que a religião é uma criação masculina, imposta culturalmente às mulheres. Alvin Plantinga (2016), conhecido como um defensor do exclusivismo religioso, apresenta uma resposta à tese naturalista de Freud. O autor constata, inicialmente, que, para Freud, a origem da religião está na realização do desejo, o qual, todavia, não está voltado para a produção de crenças verdadeiras (PLANTINGA, 2016, p. 96-97). Justamente por isso, para Freud, não há garantia na crença teísta produzida pelo desejo. Plantinga inicia sua crítica afirmando que: “[...] mesmo que se estabelecesse que a realização do desejo é a fonte da crença teísta, isso não seria suficiente para estabelecer a ausência de garantia dessa crença” (PLANTINGA, 2016, p. 97). O autor continua, e afirma que a fonte de uma crença pode, em geral, não estar voltada para a formação de crenças verdadeiras, mas que em alguns casos específicos isso pode ocorrer. Para o filósofo, o caso do desejo pode ser um deles.

Por mais que a realização do desejo não tenha como motor principal a produção de crenças verdadeiras, ainda é possível que haja a formação da crença teísta como realmente verdadeira através dele. Como afirma Plantinga (2016), é possível que o *design* cognitivo dos seres humanos, em toda a sua sutileza e complexidade, oriente em alguns casos especiais a formação das crenças na direção da verdade. O autor aponta que Freud se depara com a realização do desejo e presume “a obviedade de que esse mecanismo não é ‘orientado pela realidade’” (PLANTINGA, 2016, p. 98), ou seja, não almeja produzir crenças verdadeiras, logo é carente de garantia. Se o teísmo for falso de fato, essa é uma suposição forte. “No entanto, a versão de Freud sobre a

³⁶ Além de Hick, Kroeber sustenta que a imagem freudiana é “intuitiva, dogmática e completamente a-histórica” (KROEBER, 1948, p. 616).

objeção *de jure*³⁷ depende do ateísmo: ela não é uma objeção independente, e não terá (não deveria ter) qualquer força para alguém que não compartilha desse ateísmo” (PLANTINGA, 2016, p. 98-99).

Nesse sentido, a crença religiosa para Freud é reduzida à crença num Deus teísta (todo poderoso, onisciente e sumamente bom). Plantinga conclui sua crítica apontando que a descrença também pode ser vista pela ótica da realização dos desejos – “o resultado do desejo de viver no mundo sem Deus, o mundo em que não há ninguém a quem se deva louvor e obediência” (PLANTINGA, 2016, p. 98-99)³⁸. Aparentemente, esses dois caminhos que defendem o naturalismo, seja o voltado aos desejos, seja o voltado a uma explicação material, subestimam a diversidade religiosa e desconsideram o conteúdo das crenças religiosas. Este conteúdo, aparentemente, não pode ser simplesmente descartado, pois constitui as crenças mais agudas para aqueles que acreditam. Poucos religiosos aceitariam que suas crenças mais fundamentais podem ser niveladas às crenças de outras religiões.

A função da exposição feita até agora é a de esclarecer que, para um naturalista, a religião não deve, jamais, estar presente dentro do debate público. O naturalismo está, aparentemente, abraçado ao ideal de laicidade gerado pelo iluminismo do séc. XVIII. Isso implica diretamente no aspecto vinculado à ideia de religião e razão, pois, aparentemente, é completamente irracional considerar as religiões dentro do debate público para o naturalista. Para os defensores dessa posição, aparentemente, o religioso não tem nada a dizer que seja comum a todos ou que trate efetivamente de uma realidade objetiva. Essa é, provavelmente, a única abordagem que exclui completamente a religião do debate público. Não há horizonte possível, a partir do naturalismo, para conciliar a diversidade religiosa e o debate. Além do que já foi apontado, é preciso investigar com um pouco mais de cuidado as ideias naturalistas que nos induzem a pensar que a maior parte da população mundial é portadora de sérios problemas cognitivos, afinal, a maior parte da população mundial é religiosa³⁹.

³⁷ Grosso modo: “A objeção *de jure*, portanto, é a afirmação que a fé cristã é irracional ou injustificada ou talvez imoral; mais exatamente, alega-se que a pessoa que abraça a fé cristã é irracional, não dispõe de justificativa para isso ou é, de outro modo, merecedora de desaprovação” (PLANTINGA, 2016, p. 47). No caso de Freud, a objeção sustenta que a fé cristã ou teísta é irracional, pois se origina de uma função cognitiva particular que não visa à verdade.

³⁸ Plantinga mostra que a objeção *a jure* também se desdobra pela via da deficiência cognitiva. Dado os limites deste estudo, deixo essa exposição para outro trabalho.

³⁹ Sobre a maior parte da população mundial ser religiosa, ver nota 2.

A tese é a seguinte: gerar crenças religiosas é um defeito do cérebro, logo aquele que é religioso tem um problema cognitivo. Assim, se boa parte da população mundial é religiosa, boa parte da população mundial é irracional. Todavia, busco entender melhor essa posição para mostrar que, na prática, ela não é assim tão forte. Tendo a acreditar que poucos naturalistas defenderiam isso o tempo todo (de forma tão rígida). De todo modo, tal posição entra em contradição com a seguinte situação: como alguém que é capaz de desenvolver todas as suas atividades cotidianas dentro dos parâmetros que, geralmente, consideramos como normais (levando, então, em consideração alguma noção de racionalidade), pode ser irracional apenas quando se volta para a sua religião? Isto é, por que somos capazes de reconhecer como adequado o comportamento, as ações, afirmações, posições, opiniões, que diferentes indivíduos apresentam no trabalho, no futebol com os amigos, na universidade, enquanto representante público, e em tantas outras atividades, mas quando falamos de suas crenças religiosas tal racionalidade cai por terra? Quer dizer que, enquanto estamos trabalhando, ou estudando, ou jogando futebol, nosso problema cognitivo deixa de existir? Somos irracionais apenas quando oramos?

Podemos pensar que na vida nem sempre agimos pela razão. Em diversas situações isso deixa de ocorrer. Mas como pode não ocorrer em algo que é tão significativo para a maior parte da população mundial? Todas essas pessoas estão, de fato, doentes? Se elas estão doentes não deveríamos tratá-las, tal qual fazemos com aqueles acometidos com mal de Alzheimer? Nesse sentido tratar o religioso implica em fazê-lo se desvincular de sua própria tradição? É possível que poucos naturalistas sustentem essa posição ou mesmo concordem com a possibilidade real disso ocorrer em larga escala. Parece absurdo criar e impor um tratamento para curar aquele que é acometido pela produção de crenças religiosas. Dessa forma, o naturalismo é uma abordagem, aparentemente, incapaz de conciliar a diversidade religiosa e o debate público de sociedades democráticas. Sociedades plurais, marcadas pela diversidade religiosa, exigem um método apropriado para lidar com os desacordos gerados por tal diversidade.

Se alguém entra no debate público considerando que a crença religiosa é irracional, pois advém de um problema cognitivo, com certeza não está nem um pouco interessado em tentar promover uma conciliação entre religiões e debate público. Todavia, parece necessário que o diálogo inter-religioso, e de religiosos com não religiosos, seja promovido, e de maneira pacífica, contribuindo para a geração de

respeito e empatia entre diferentes indivíduos. No segundo capítulo, retomo algumas questões que envolvem a abordagem naturalista da diversidade religiosa. Nas próximas seções, pretendo mostrar três interpretações religiosas da religião. Isto é, interpretações que reconhecem ao menos uma tradição religiosa como legítima. Para começar, apresento o exclusivismo.

1.2.2 Exclusivismo religioso

O exclusivismo é a abordagem que concorre diretamente contra o pluralismo. Não há, entre pluralismo e exclusivismo, a possibilidade lógica de ambas serem, simultaneamente, válidas em termos racionais. Uma contradiz diretamente a outra⁴⁰. Grosso modo, o exclusivismo sustenta que não há problemas lógicos ou epistemológicos ao afirmar que apenas um determinado sistema de crenças possui a verdade, considerando-o como o único sistema de crenças verdadeiro, enquanto todos os outros são falsos. O exclusivista é o sujeito que considera apenas a sua própria experiência religiosa como verídica, enquanto todas as outras não o são⁴¹. Para alguns exclusivistas conservadores, como aqueles que seguem o falecido Arcebispo Lefebvre⁴² (excomungado em 1988), e alguns fundamentalistas protestantes (muito mais numerosos), parece razoável acreditar que Deus condena eternamente a maior parte da população humana, inclusive aqueles que nunca ouviram falar do evangelho cristão⁴³.

⁴⁰ O mesmo ocorre entre pluralismo e naturalismo. Mas a disputa entre pluralistas e exclusivistas não é uma disputa entre quem acredita e quem não acredita na religião. Ambos, pluralismo e exclusivismo, defendem a experiência religiosa, ao menos uma delas, como autêntica. Mesmo assim, divergem significativamente no modo como cada abordagem se desdobra.

⁴¹ Nas palavras de Plantinga: “Seguindo a prática corrente, chamarei essa posição exclusivismo; o exclusivista afirma que os princípios ou alguns dos princípios de uma religião – por exemplo, o cristianismo – são de fato verdadeiros; ele acrescenta, naturalmente, que quaisquer proposições, incluindo-se outras crenças religiosas, incompatíveis com esses princípios, são falsas” (PLANTINGA, 2016, p. 195).

⁴² O arcebispo francês Dom Marcel Lefebvre se opôs às reformas conciliadoras, especialmente, vinculadas à liturgia da “missa nova” de São Paulo VI, propostas no Concílio Vaticano II, e liderou um movimento tradicionalista dentro da Igreja Católica, recusando-se a rezar a missa conforme o novo modelo estabelecido. Lefebvre fundou a Fraternidade Sacerdotal São Pio X (FSSPX), mantendo, nessa fraternidade, a missa tradicional (tridentina). Para ele, a “missa nova” tinha o caráter protestante. Por suas tantas insubordinações contra os papas Paulo VI e João Paulo II, os quais Lefebvre acusa de hereges modernistas, o arcebispo foi excomungado da igreja no ano de 1988.

⁴³ Essa foi a posição adotada pela Igreja Católica até o Concílio Vaticano II (1961); além disso, foi a posição repudiada pelo Papa João Paulo II na sua primeira encíclica, *Redemptor Hominis*, de 1979, na qual afirmou que “o homem – todo homem sem qualquer exceção – foi redimido por Cristo, e (...) com cada homem – com cada homem sem exceção – Cristo está unido de um certo modo, até mesmo

Uma marca reconhecida como exclusivista é a doutrina *extra ecclesiam nulla salus* (fora da igreja não há salvação), ensinada durante um bom tempo pela Igreja Católica⁴⁴. Entretanto, independentemente da religião, podemos adotar a abordagem exclusivista. Brendan Sweetman (2013) afirma que provavelmente as principais tradições já tiveram ou ainda têm algum tipo de versão do exclusivismo. O autor aponta ao menos dois tipos de abordagens exclusivistas, a abordagem estreita e a abordagem ampla. Para a abordagem estreita, a salvação religiosa e a verdade última são restritas a uma determinada denominação religiosa, por ex., o judaísmo. Para ser salvo ou conhecer a verdade última alguém precisa necessariamente ser membro de tal denominação específica, ou seja, da comunidade judaica. A abordagem ampla não vincula a salvação religiosa necessariamente a uma tradição específica, mas antes, por exemplo, a todas as crenças que se identificam com a figura de Jesus Cristo.

Entre os argumentos do exclusivismo, o argumento filosófico reconhecido por Sweetman (2013) tem quatro pontos principais: o primeiro ponto considera como razoável usar os argumentos da teologia natural para justificar a existência de Deus. Dado que Deus existe, o segundo ponto pressupõe que é razoável esperar que Deus manifeste seu plano divino para nós (uma manifestação/revelação que encontra evidências na história). No terceiro ponto do argumento é feita a verificação dos candidatos à verdadeira revelação, junto com a defesa de uma revelação específica como superior às outras. Por fim, “a correta explicação da revelação ensina que uma posição exclusivista sobre a salvação é verdadeira – por exemplo, a Bíblia ensina que há um caminho para a salvação (e este é mais bem captado em uma determinada religião ou denominação)” (SWEETMAN, 2013, p. 158).

O autor ainda aponta outro tipo de argumento por trás do exclusivismo: o argumento lógico. Basicamente, esse argumento defende que as leis lógicas impedem que todas as religiões do mundo sejam simultaneamente verdadeiras. As contradições que algumas religiões estabelecem entre si implicam em nem todas poderem ser corretas, isto é, algumas delas sempre serão erradas (em termos lógicos), em determinadas questões. Por outro lado, também é logicamente possível que todas as

quando o homem não está consciente disto” (HICK, 2005, p. 43). Além disso, muitos exclusivistas da atualidade se negam a utilizar essa denominação, alegando a conotação negativa que a palavra pode transmitir. Ao invés de exclusivismo opta-se pelo termo “particularismo”.

⁴⁴ É preciso deixar claro que o exclusivismo foi sendo abandonado pela igreja após o Concílio Vaticano II (1961). Atualmente, considera-se que a Igreja Católica seja muito mais inclusivista do que exclusivista.

religiões sejam falsas, mas para o exclusivista parece mais razoável pensar que uma religião está mais próxima da verdade do que as outras. Alvin Plantinga (2000), um exemplo de defensor cristão do exclusivismo contemporâneo, sustenta que apenas uma crença é logicamente garantida. Só podemos falar e pensar sobre o Deus cristão. Plantinga é um exclusivista cristão, e precisamos pensar sua teoria nesses moldes. Em *Conhecimento e crença cristã* (2016), o autor visa defender a crença teísta e cristã contra aqueles que sugerem uma deficiência destas tradições num sentido cognitivo e epistemológico.

A defesa do autor volta-se contra aqueles que defendem dois pontos: primeiro, o teísmo cristão não chega a ser conhecimento, pois não há justificação suficiente para isso; segundo, o crente não procede com “racionalidade quando começa a acreditar ou manter suas crenças, ou porque a sua crença não tem garantia” (PLANTINGA, 2016, p. 12). Aparentemente, Plantinga está preocupado com as críticas, especialmente, advindas do naturalismo filosófico. Na obra em questão, o autor responde àqueles que afirmam a diversidade religiosa como uma espécie de anulador de sua teoria. Basicamente, o autor caracteriza um exclusivista como: (a) consciente da existência de outras religiões; (b) afetado de alguma maneira pela existência dessas outras fés, porém sem deixar de acreditar naquilo em que sempre acreditou; (c) alguém que acredita que todas as outras fés que discordam da sua fé são falsas (PLANTINGA, 2016, p. 194). A exemplo disso, pensemos em um cristão que acredita em um Deus que mandou seu filho para a Terra; sua crença é tão forte que, mesmo consciente da diversidade religiosa, ele continua acreditando na sua crença, rejeitando qualquer religião que afirme sentenças incompatíveis com a sua. Se muçulmanos, por exemplo, acreditam que Jesus não é filho de Deus, mas apenas um profeta menor, estes são vistos por tal cristão como crentes de uma crença falsa. É claro que essa posição não é tão simples assim.

O exclusivista, segundo Plantinga, é um sujeito que é consciente da existência de outras religiões e essas religiões afetam sua existência a ponto de fazê-lo, por vezes, questionar a própria crença⁴⁵. Ou seja, é alguém racional e que já pensou ou

⁴⁵ Plantinga afirma que crentes que não são afetados pela diversidade religiosa não são, propriamente, exclusivistas simplesmente por acreditarem que apenas a sua crença é verdadeira e todas as outras falsas. É preciso levar em consideração os três requisitos para ser considerado um exclusivista: (1) ser consciente da existência de outras religiões; (2) ser afetado de alguma maneira por essa diversidade, porém sem deixar de acreditar naquilo que sempre acreditou; (3) acreditar que todas as outras fés que discordam da sua fé são falsas (PLANTINGA, 2016, p. 194). O exemplo que o autor apresenta de um

pensa sobre outras religiões. Não se trata de alguém alienado das outras religiões, nem mesmo que conhece apenas superficialmente outras crenças religiosas, mas, antes, é alguém incomodado com a diversidade religiosa. Para Plantinga, ser exclusivista é ter boas justificativas para as próprias crenças, pois não basta ter fé, simplesmente. O autor propõe que a crença cristã seja entendida a partir de duas sentenças de fé: a primeira afirma que o mundo foi criado por Deus (onipotente, onisciente e perfeitamente bom); a segunda é que os seres humanos necessitam ser salvos e o único modo dado por Deus para isso é através da vida, morte e ressurreição de seu filho.

Digamos que essas sejam as sentenças centrais da crença em que um crente cristão acredita. Reconhecendo que um exclusivista é um sujeito que tem consciência da diversidade, é preciso que este reconheça que existem pessoas que acreditam na primeira e na segunda sentença. Neste caso, trata-se de companheiros de fé. Mas, além disso, também é preciso que o exclusivista seja consciente de que existem pessoas que acreditam apenas na primeira sentença (o mundo foi criado por Deus, onipotente, onisciente e perfeitamente bom), mas não acreditam na segunda. Nessa condição, o exclusivista tem consciência de sua comunidade de fé (aqueles que acreditam na primeira e na segunda), mas também é consciente daquelas religiões que acreditam em apenas uma parte de sua fé (por ex., judaísmo e islamismo, que creem na primeira sentença, mas não na segunda).

Além dessas duas condições, o exclusivista também precisa ser consciente da existência de religiões que não acreditam em nenhuma das sentenças de sua doutrina. Isto é, consciente de que existe a sua comunidade de fé, mas que além disso existem outras comunidades de fé diferentes da sua. Por fim, Plantinga entende que um exclusivista deve ser consciente de que existem pessoas que não acreditam na doutrina à qual ele pertence, isto é, não acreditam nem na primeira nem na segunda sentença; não acreditam nas doutrinas parciais de outras religiões e não acreditam nas doutrinas de outras comunidades de fé. O exclusivista deve ser consciente da existência de naturalistas, os quais afirmam que nenhuma sentença religiosa deveria ser mantida.

religioso ortodoxo que não pode ser entendido como exclusivista é o de sua avó. Para o autor, sua avó sempre foi fiel à sua tradição, mas nunca questionou tal crença ao reconhecer a diversidade religiosa. Por isso, não devemos considerar pessoas como a avó de Plantinga como exclusivistas.

Resumidamente, parece que para ser exclusivista é necessário suprir uma série de exigências, não é algo tão simples. Para Plantinga (2016), a consciência da diversidade religiosa até poderia gerar uma reavaliação na vida religiosa do crente cristão. Seria um momento de possível renovação. Porém, ao assumir isso precisamos reconhecer que a diversidade religiosa que encontramos no mundo anula, de certa forma, a crença cristã. O próprio autor reconhece isso (PLANTINGA, 2016, p. 203). Todavia, para ele, com o tempo essa anulação pode causar um efeito contrário. O exemplo apresentado para sustentar essa ideia é um exemplo moral. Nele, o autor supõe que podemos considerar completamente errado que uma assistente social se utilize da sua posição de confiança para seduzir um cliente (PLANTINGA, 2016, p. 202). Porém, podemos encontrar pessoas que discordem de nossa posição.

Elas pensam nisso como um pecadilho menor, como ultrapassar o sinal vermelho quando não há tráfego. Você pensa a questão com mais cuidado, recria e simula situações assim na imaginação, torna-se mais consciente do que exatamente está envolvido nelas (por exemplo, a quebra de confiança, injustiça e ilegalidade, a ironia desagradável da situação em que alguém busca um assistente social procurando ajuda, mas apenas recebe dor em troca), e chega a acreditar com mais firmeza que uma ação como essa é errada. Desse modo, a crença poderia adquirir ainda mais garantia para si por conta de você aprender a refletir sobre o fato de que alguém não vê a questão desse mesmo modo (PLANTINGA, 2016, p. 202-203).

Aparentemente, quando refletimos sobre um modo de pensar diverso do nosso, podemos fortalecer ainda mais nossas próprias crenças, e de forma justificada. E isso, também pode ocorrer no caso de nossas crenças religiosas. “Por conseguinte, os fatos do pluralismo religioso, além da crítica bíblica histórica, não precisam consistir em anuladores da fé cristã” (PLANTINGA, 2016, p. 203). Plantinga é um nome importante quando o assunto envolve estas e outras questões, especialmente, vinculadas à epistemologia da religião. Além dele, um outro autor que busca defender o exclusivismo é Gavin D’Costa, para o qual a tipologia exclusivismo, inclusivismo e pluralismo é redundante. No artigo *The Impossibility of a Pluralist View of Religions* (1996), D’Costa afirma que há uma falsa forma lógica nessa tipologia, de modo que, em especial, qualquer pluralismo é sempre logicamente uma forma de exclusivismo. A princípio, a lógica pluralista não é diferente da exclusivista.

Para o autor, a diferença crucial “se resume nos termos das reivindicações de verdade e os critérios para a verdade empregada pelos participantes” (D’COSTA,

1996, p. 225)⁴⁶. Para ele, pluralistas estão sempre comprometidos com algum tipo de critério de verdade (tal qual um exclusivista) e, em virtude disso, acabam excluindo daquilo que é considerado verdadeiro qualquer coisa que desrespeite tais critérios, seja na doutrina, seja na prática (D’COSTA, 1996, p. 225-226). Além disso, o pluralismo é incapaz de distinguir entre duas reivindicações quaisquer de verdade. Ou seja, é incapaz de distinguir, por exemplo, entre reivindicações propriamente cristãs das reivindicações dos seguidores de Hitler. D’Costa enfatiza, especialmente, a abordagem pluralista de John Hick, a qual pressupõe que as religiões são fenômenos que manifestam diferentes respostas àquilo que ele chamou de Real (Realidade última, ou o Último)⁴⁷.

Para D’Costa, o pluralismo de Hick é exclusivista, pois precisa adotar um critério de verdade para não incluir experiências que não se enquadram na categoria religião, como é o caso do nazismo ou da seita de Jim Jones, por exemplo. De modo geral, o autor conclui que as verdadeiras diferenças entre pluralistas, inclusivistas e exclusivistas é o desacordo entre eles no que se refere à verdade normativa e no modo como ela opera. Ou seja, essas abordagens diferem apenas nos critérios empregados para aquilo que é tido como verdade. No fundo, não há a categoria pluralismo, mas uma outra forma de exclusivismo. Talvez meu leitor também considere estranho “reduzir” o pluralismo ao exclusivismo. Mesmo assim, D’Costa parece acertar quando afirma que ambos, o pluralismo transcendental de Hick e o exclusivismo, manifestam um ato de inclusão e exclusão.

De fato, Hick rejeita que o nazismo ou a seita de Jim Jones sejam consideradas religiões. Para defender isso, ele se utiliza de um critério soteriológico ou ético, baseado na transformação humana. A partir desse critério, o autor avalia quais experiências podem ser consideradas religiosas, e quais não o podem. D’Costa deduz que esse ato de inclusão e exclusão segue a mesma lógica exclusivista. Basicamente, o exclusivismo também adota um critério (geralmente, a salvação cristã) para determinar qual religião é a verdadeira e quais são falsas. Inclui como religião a tradição cristã e exclui todas as outras, da mesma maneira que Hick inclui ao

⁴⁶ “The only difference is in terms of truth claims and the criteria for truth employed by the practitioners” (D’COSTA, 1996, p. 225). Tradução nossa.

⁴⁷ A crítica de D’Costa é direcionada diretamente à tese de John Hick. Todavia, existem outras interpretações pluralistas que não seguem, necessariamente, as diretrizes estabelecidas por Hick. Ainda assim, a crítica é relevante, pois Hick é um dos pioneiros no pensamento pluralista da diversidade religiosa.

fenômeno religioso o cristianismo, judaísmo e budismo, mas exclui o nazismo e a seita de Jim Jones.

Assim, no uso de critérios de verdade, o pluralista, em virtude do ato de exclusão de Jim Jones ou dos nazistas, pode incluir várias outras doutrinas e práticas na medida em que não contradigam suas próprias alegações básicas de verdade e, nesse ato de inclusão e exclusão, tais pluralistas logicamente não são diferentes dos exclusivistas que simplesmente argumentam que aqueles que se relacionam adequadamente com a verdadeira revelação estão incluídos na salvação e aqueles que não se relacionam são excluídos (D’COSTA, 1996, p. 226)⁴⁸.

John Hick responde a essa crítica de D’Costa no artigo *The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D’Costa* (1997). Basicamente, Hick reconhece, primeiramente, os dois pontos especificados por D’Costa: a) a distinção dos fenômenos religiosos (como cristianismo, judaísmo, islamismo, siquismo, hinduísmo, taoísmo, budismo etc.), daqueles fenômenos quase religiosos, como no caso do nazismo e do culto de Jim Jones; b) e que o uso de um critério para a verdade torna todo pluralismo um exclusivismo (HICK, 1997, p. 162). Em resposta a (b), Hick sustenta que é muito mais enganoso do que útil pensar que o uso de critérios constitui exclusivismo. Para ele, num sentido trivial, podemos ser exclusivistas ao afirmar qualquer coisa, pois afirmar algo implica em negar seu contrário. Ao sustentar uma teoria somos levados, simultaneamente, a rejeitar visões alternativas (HICK, 1997, p. 162).

Todavia, fora da trivialidade, é custoso aceitar que todo julgamento, toda proposta de teoria ou hipótese, toda e qualquer opinião seja um exclusivismo. Hick (1997) aponta que, dessa maneira, “estamos esvaziando o termo de qualquer significado útil”⁴⁹, pois todas as afirmações se tornam exclusivistas (na realidade, não haveria afirmações não exclusivistas). Nesse sentido, quando Hick sustenta que o culto de Jim Jones ou o nazismo não representam uma transformação religiosa, o autor não está no patamar da trivialidade, mas antes, parece estar falando de algo

⁴⁸ “Hence, in the use of truth criteria, the pluralist, by virtue of the act of exclusion of Jim Jones or the Nazis, can thereby include various other doctrines and practices in so much as they do not contradict their own basic truth claims and in this act of inclusion and exclusion such pluralists are logically no different from exclusivists who simply argue that those who properly relate to the true revelation are included in salvation and those who do not are excluded” (D’COSTA, 1996, p. 226). Tradução nossa.

⁴⁹ “But to label all judgments, all proposing of theories and hypotheses, all expressions of opinion, as exclusivist would be to empty the term of any useful meaning” (HICK, 1997, p. 162). Tradução nossa.

muito mais substancial⁵⁰. Para Hick, usar o termo exclusivismo num sentido amplo gera confusão e inutilidade, pois obscurece a própria distinção característica da posição, a saber, que apenas uma religião é verdadeira (nesse sentido, característica substancial do exclusivismo). Eis então uma importante diferença, pois, num sentido substancial, quando falamos de diversas e diferentes religiões como verdadeiras, não há como empregar naturalmente o termo exclusivismo, mas sim o termo pluralismo.

Hick aponta, então, que D'Costa deveria, ao invés de atacar a posição, inventar um nome novo para aquilo que chamamos de pluralismo. Mas essa é a segunda opção sugerida pelo autor; a primeira é continuar usando o nome já estabelecido⁵¹ (HICK, 1997, p. 163). Ainda em resposta à crítica de D'Costa (a qual se baseia numa observação lógica, no sentido de o pluralismo operar em uma mesma estrutura lógica do exclusivismo), Hick distingue as duas posições: de um lado o exclusivismo como uma afirmação de fé auto comprometida; e, do outro lado, o pluralismo como uma hipótese filosófica. Desse modo, as posições não podem ser ditas como tendo o mesmo tipo lógico (HICK, 1997, p. 163). Para o autor, o pluralismo não faz nenhuma reivindicação que vise à exclusividade religiosa; antes disso, se coloca como uma meta-teoria sobre a relação entre as religiões históricas. “Seu *status* lógico como uma teoria ou hipótese filosófica de segunda ordem é diferente em espécie daquele de um credo ou evangelho religioso de primeira ordem” (HICK, 1997, p. 163)⁵².

Após responder à segunda questão colocada, Hick se volta à primeira preocupação de D'Costa: a distinção dos fenômenos religiosos daqueles fenômenos quase religiosos. Hick mostra que não é preciso reduzir o pluralismo a um

⁵⁰ Para ele, uma descentralização do próprio ego para uma centralização no Real. A transformação religiosa advém, para Hick, de um critério ético ou soteriológico. Esse seria o critério que o autor utiliza e que D'Costa aponta como aquilo que torna o pluralismo de Hick um exclusivismo.

⁵¹ “Gavin D'Costa and others will still want to argue against this latter position, and rather than having to invent a new name for it, would it not be more sensible to continue to use the established name?” (HICK, 1997, p. 163). Tradução nossa.

⁵² Para Hick, “O pluralismo não é, portanto, outra religião histórica fazendo uma reivindicação religiosa exclusiva, mas uma meta-teoria sobre a relação entre as religiões históricas. Seu *status* lógico como uma teoria ou hipótese filosófica de segunda ordem é diferente em espécie daquele de um credo ou evangelho religioso de primeira ordem. E assim o pluralista religioso, diferente do exclusivista religioso tradicional, não consigna os não crentes à perdição, mas os convida a tentar produzir uma melhor explicação dos dados. D'Costa não tomou nota deste ponto básico”. “Pluralism is thus not another historical religion making an exclusive religious claim, but a meta-theory about the relation between the historical religions. Its logical status as a second-order philosophical theory or hypothesis is different in kind from that of a first-order religious creed or gospel. And so the religious pluralist does not, like the traditional religious exclusivist, consign non-believers to perdition, but invites them to try to produce a better explanation of the data. D'Costa has not taken note of this basic point” (HICK, 1997, p. 163).

exclusivismo quando adota um critério para distinguir o fenômeno religioso do fenômeno não religioso.

A resposta é que esse critério é uma percepção moral básica que os cristãos receberam dos ensinamentos cristãos, os judeus dos ensinamentos judaicos, os muçulmanos dos ensinamentos islâmicos, os hindus dos ensinamentos hindus, os budistas dos ensinamentos budistas e assim por diante. E dentro dos termos da hipótese pluralista, esse critério representa o consenso moral básico de todas as grandes religiões do mundo. A Regra de Ouro, na qual esse consenso básico está encapsulado, é comum (em ordem histórica) ao hinduísmo, judaísmo, budismo, confucionismo, taoísmo, zoroastrismo, cristianismo e islamismo. Mas por que selecionar essas tradições particulares em primeiro lugar, em vez do satanismo, nazismo, a Ordem do Templo Solar, *etc.*, como fornecendo o critério correto? (HICK, 1997, p. 164)⁵³.

Para responder a essa questão, Hick (1997) afirma que devemos seguir o caminho que chega à sua hipótese pluralista. Tal caminho começa numa tradição particular, no caso do autor, o cristianismo. Primeiramente, ele considera que a experiência religiosa não é pura imaginação, mas também uma resposta cognitiva a uma realidade transcendente. Assim, Hick reconhece que, enquanto cristão, sente a presença de Deus e de fato tem a consciência da presença divina. Como ele justifica isso? Para o autor (1997; 2018), basta olhar para os frutos morais listados por São Paulo, como amor, alegria, paz, paciência, amabilidade, bondade, fidelidade, mansidão, domínio próprio (Gálatas 5: 22). O passo seguinte do caminho traçado baseia-se no reconhecimento desses frutos morais como coerentes, na medida em que ódio, miséria, agressão, grosseria, impaciência, violência e falta de autocontrole, negam a autenticidade da experiência religiosa.

A partir disso, o autor lança uma das suas principais ideias, apontando que as pessoas, a partir do reconhecimento interno de sua própria tradição, tornam-se conscientes da existência de outras religiões, que igualmente concebem e experimentam, ainda que de modo diferente, aquilo que ele chamou de Real (Último ou Realidade Última), “mas cujos frutos morais e espirituais parecem ser essencialmente semelhantes aos da fé e experiência cristãs” (HICK, 1997, p. 164-

⁵³ “The answer is that this criterion is a basic moral insight which Christians have received from Christian teachings, Jews from Jewish teachings, Muslims from Islamic teachings, Hindus from Hindu teachings, Buddhists from Buddhist teachings, and so on. And within the terms of the pluralistic hypothesis this criterion represents the basic moral consensus of all the great world faiths. The Golden Rule, in which this basic consensus is encapsulated, is common to (in historical order) Hinduism, Judaism, Buddhism, Confucianism, Taoism, Zoroastrianism, Christianity and Islam. But why select these particular traditions in the first place, rather than Satanism, Nazism, the Order of the Solar Temple, *etc.*, as providing the right criterion?” (HICK, 1997, p. 164). Tradução nossa.

165)⁵⁴. De maneira geral, é assim que Hick responde à crítica de D’Costa. Por óbvio, ele não é o único a se contrapor à posição exclusivista. Uma outra objeção ao argumento lógico se baseia na incapacidade que o exclusivismo tem para julgar qual é o caminho correto para a salvação. Essa crítica afeta ambas as abordagens, seja a de Plantinga, seja a de D’Costa. Por mais que seja razoável aceitar que a lógica por trás da posição exclusivista faça sentido, parece impossível determinar com razoabilidade e precisão qual entre todas as religiões é, de fato, a *verdadeira*.

Sweetman aponta que são muitos os aspectos que devem ser considerados para fazer esse tipo de julgamento: evidências históricas, datação de textos, relatos de testemunhas, alegação sobre o miraculoso, conflitos relacionados à interpretação textual, o conteúdo das experiências religiosas *etc.* (SWTEEMAN, 2013, p. 159-160). Logo, por defender que apenas uma religião é legítima em relação à verdade e à salvação, a posição de Plantinga, por exemplo, pode ser vista por alguns críticos como pouco realista. Outra crítica contra o exclusivismo afirma que não há dificuldades lógicas ou teológicas com a seguinte afirmação, “Deus pode ter se revelado de diferentes maneiras em diferentes religiões” (SWEETMAN, 2013, p. 160)⁵⁵. Além desta, uma outra forte razão para rejeitar o exclusivismo é a sua rigidez com os membros das religiões que contrapõe à única e legítima crença.

Isso porque, embora talvez seja verdade que, em teoria, pode-se assumir uma perspectiva crítica sobre a própria religião, fazê-lo na prática é mais difícil. Juntando-se isso ao fato de que, para os crentes comuns, comparar as diferentes religiões em termos de sua verdade é uma tarefa impossível, seria muito injusto que Deus condenasse eternamente qualquer pessoa que não conseguisse se converter e seguir a religião correta (SWEETMAN, 2013, p. 160).

A posição esclarecida por Sweetman é por vezes apontada, em termos de moralidade, no sentido de Deus ser imoral ao definir as coisas de forma tão injusta. A imoralidade divina demonstraria a irrazoabilidade do exclusivismo e de todos aqueles que insistem em defender tal posição como correta. Ademais, o tema da injustiça

⁵⁴ “One then becomes aware that there are other great religious traditions within which people conceive and experience the Divine/Ultimate/Real differently, but the moral and spiritual fruits of which nevertheless seem to be essentially similar to those of Christian faith and experience. And so one extends to them the basic faith that their religious experience also is a cognitive response to a transcendent reality” (HICK, 1997, p. 164-165). Tradução nossa.

⁵⁵ Para os exclusivistas essa crítica é um pouco vaga, pois um Deus de poderes infinitos poderia muito bem se manifestar da mesma maneira em diferentes culturas. Porém, sustentam alguns exclusivistas, revelações divinas que fossem muito diferentes dependendo da cultura causariam confusão, levando desnecessariamente as pessoas ao erro (SWEETMAN, 2013, p. 160). Todavia, é possível pensar que um Deus todo poderoso seria capaz de se manifestar de diferentes formas sem causar confusão.

ainda engloba as consequências sofridas por aqueles que nunca ouviram falar da religião legítima. Afinal, como alguém que desconhece a existência da religião superior poderia ter culpa por não ser seu adepto? O que aconteceria com essa pessoa? Ela não poderia ser salva? Um exclusivista restrito afirmaria que não. Questões como essas levaram Perry Schmidt-Leukel, no artigo *Religious pluralism in thirteen theses* (2016), a afirmar que o exclusivismo é a mais fraca entre as principais abordagens da diversidade religiosa.

Três motivos são elencados pelo autor para justificar sua posição: 1) ao negar a credibilidade de outras crenças, o exclusivismo “mina” sua própria base (Schmidt-Leukel, 2016, p. 10), ou seja, coloca em risco a própria tradição que defende, pois além do ônus da prova, o exclusivista precisa lidar com o desconforto gerado nas outras tradições religiosas que são tratadas como falsas. E esse não é o maior problema. O mais difícil é que o exclusivista também precisa lidar com o desconforto gerado internamente às religiões, dada a diversidade interna manifestada por elas. Não é tão difícil concluir que a experiência religiosa manifestada no nordeste do Brasil é diferente daquela que é manifestada no centro da Itália. E isso ocorre, inclusive, dentro de uma tradição particular, como por exemplo, dentro do catolicismo. Uma missa no interior do Paraná, por mais semelhanças que compartilhe, não parece ser equivalente a uma missa no Vaticano.

Por mais que ambas sejam católicas e baseadas nos mesmos pressupostos e objetivos, precisamos aceitar que são experiências diferentes. O problema disso é que podemos gerar diferenças (quem sabe, significativas, como no caso da separação e fundação da Igreja Luterana) dentro de uma mesma tradição, gerar um desacordo interno às próprias religiões. A questão é: como que o exclusivismo explica isso? Podemos expandir a noção de exclusivismo, incluindo na ideia de religião verdadeira as contradições internas de uma tradição? Seria esse o exclusivismo num sentido amplo? Ou talvez excluir (o que poderia gerar uma nova religião), as experiências julgadas muito diferentes? Aparentemente, o exclusivista “mina” sua própria base, pois exige tanto que se torna (quase) impossível de ser realizado. Ao invés de possibilitar um movimento agregador, o exclusivismo cria um movimento de distanciamento, mesmo entre aquelas que são muito semelhantes. Esse é um dos motivos que tornam o exclusivismo uma posição pouco requisitada entre as principais abordagens da diversidade religiosa.

Uma outra crítica apontada por Schmidt-Leukel corrobora com as ideias de Sweetman, pois se baseia na dificuldade que o exclusivismo tem para resolver a tensão entre a crença em um Deus que ama incondicionalmente todos os seres humanos e a afirmação de que o mesmo Deus restringiu a salvação aos cristãos (Schmidt-Leukel, 2016, p. 10). De certa forma, Plantinga também precisa lidar com essa crítica, afinal, por que um Deus de amor e todo poderoso limitaria seu acesso? A terceira crítica de Schmidt-Leukel baseia-se na ideia de que o exclusivismo não explica de maneira plausível a existência de diferentes e numerosas doutrinas e práticas paralelas às próprias crenças. Por exemplo, a declaração “Deus é amor”, tida como uma expressão central do Novo Testamento, quando utilizada paralelamente por uma outra tradição, torna-se uma expressão descrente? Para Karl Barth⁵⁶, por exemplo, o nome “Jesus Cristo”, na sua simplicidade formal, decide sobre a verdade e a mentira entre as religiões (SCHMIDT-LEUKEL, 2016, p. 11). Aparentemente, esse critério utilizado por Barth separa a religião verdadeira das outras tradições. Para Schmidt-Leukel, Barth torna o exclusivismo extremamente arbitrário e irracional ao fazer isso⁵⁷.

Até agora tentei evidenciar os principais problemas epistemológicos contidos na abordagem exclusivista. Busquei aprofundar nessa posição, pois é a principal concorrente do pluralismo, e aparenta ser uma postura perigosa para ser adotada dentro do debate público. Mostro agora, alguns motivos que parecem tornar essa abordagem pouco útil para conciliar a diversidade religiosa e o debate público. De início: parece um erro pensar a explicação exclusivista da diversidade religiosa como possível conciliadora no debate público. Ela não parece sugerir um entendimento, de fato, adequado e “harmonioso” quando levamos em consideração a maneira como se desdobra em termos epistemológicos. Ao tratar de questões voltadas à política e à moral, muitas religiões podem se colocar nessa posição de soberanas sobre tais assuntos. O exclusivismo fomenta a ideia de um absolutismo, de modo que aquele

⁵⁶ “... que só uma coisa decida entre as religiões entre a verdade e a mentira. Este é o nome de Jesus Cristo”. “... dass über Wahrheit und Lüge zwischen den Religionen nur Eins entscheidet. Dieses Eine ist der Name Jesus Christus” Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* 1/2. (Zollikon-Zurich: Evangelischer Verlag AG., 1960), p. 376.

⁵⁷ “Karl Barth’s dictum that it is exclusively the name ‘Jesus Christ’ which ‘decides about truth and lie between the religions’ – in, as Barth emphasizes, ‘the totally formal simplicity of this name’, that is, no in relation to any belief or practice connected to it – carries the irrational arbitrariness of exclusivism to its extremes” (Schmidt-Leukel, 2016, p. 11). Tradução nossa.

que o assume se torna um divulgador da verdade, e não se mostra, aparentemente, disposto a ouvir afirmações diferentes da sua.

Mesmo considerando o que Plantinga define como exclusivista, pensando-o como um indivíduo consciente da diversidade, no caso do debate público consciente da diversidade de opiniões, precisamos acentuar que tais opiniões afetam o exclusivista, mas são praticamente incapazes, aparentemente, de fazê-lo mudar de opinião. Não parece que esse entendimento seja capaz de conciliar, efetivamente, as religiões dentro da discussão pública. Defendo estritamente que não deve haver espaço para qualquer imposição absolutista ou fundamentalista dentro do debate público (seja religioso ou não). Seria inaceitável a participação das religiões nessas condições. É preciso desconfiar quando apenas uma ou outra tradição tem a chance de participar das discussões públicas, pois a chance de uma única voz predominar se torna uma possibilidade concreta. E o resultado disso pode nos levar a um estado de ditadura religiosa, onde todas são obrigadas a se submeter a uma crença dominante. Precisamos estar atentos e fortes contra isso. Ao defender as religiões no debate público, não estou disposto a legitimar tal participação de qualquer maneira. Pelo contrário, pretendo evidenciar que há limites a serem seguidos dentro do debate, mas que tais limites não excluem, necessariamente, as religiões da discussão. Para serem legitimadas nas discussões, as religiões precisam se submeter a algumas condições. Deixar o absolutismo de lado é uma delas.

1.2.3 Inclusivismo religioso

O inclusivismo é uma terceira abordagem da diversidade religiosa, o qual sustenta que apenas uma afirmação de verdade é superior às outras, mas tal verdade pode ser, de certa forma, compartilhada com outras religiões. Defensores dessa posição, como Karl Rahner (1999) e Jacques Maritain (1978), partem de um pressuposto semelhante ao do exclusivismo, porém propondo que a verdade religiosa contida em uma única religião garante, através de seus dogmas e crenças, a salvação daqueles que pertencem a outras religiões. Nesse sentido, uma religião contém, implícita ou explicitamente, a essência das verdades e dos valores positivos de outras tradições. Podemos pensar que o inclusivista é capaz de uma certa atitude positiva diante de outras religiões. Por um lado, ele poderia afirmar que as grandes religiões mundiais dizem, supostamente, a mesma coisa.

Nesse sentido, cada tradição teria o cerne da doutrina, a moral e o culto verdadeiro, destoando apenas no estilo de linguagem e formação cultural. Por outro lado, o inclusivista também pode assumir critérios mais elevados, aceitando um número de elementos comuns que sejam inclusos em diversas religiões, mas sustentando diferenças irreduzíveis e incomensuráveis. Tanto a salvação quanto a verdade religiosa podem ser vistas nesses moldes. No caso da salvação há um processo que ocorre em todo o mundo, interiormente e exteriormente a cada tradição religiosa. No caso cristão, por exemplo, é graças à morte expiatória de Jesus no Calvário que tal salvação global é garantida. Na famosa expressão de Karl Rahner, encontramos assim “cristãos anônimos”.

Em relação à diversidade religiosa, os inclusivistas sustentam que a sua abordagem é mais lógica para a questão. Pois o inclusivismo concorda com o exclusivismo em que, em termos lógicos, nem todas as religiões podem ser ditas igualmente verdadeiras. Apesar de aceitar o mesmo pressuposto, o inclusivista entende que a religião verdadeira é menos premente, em oposição ao exclusivista, para o qual ela é urgente (SWEETMAN, 2013, p. 166). Além disso, o inclusivismo se coloca em uma posição que não anseia decidir com tanta certeza (tal qual o exclusivista) qual entre todas as religiões do mundo é a verdadeira (argumentação essa feita, geralmente, à base de posições históricas, filosóficas e teológicas). O inclusivista também alega a partir de sua fundamentação que alguma visão da realidade seja metafísica e factualmente verdadeira e que torne possível a salvação (SWEETMAN, 2013, p. 166).

Pode-se observar que o inclusivismo, geralmente, é defendido a partir de tradições cristãs. Isso não significa que não possa existir um inclusivismo budista, ou confucionista, ou taoísta *etc.* Isto é, o inclusivismo, de certa forma, se articula dentro de uma tradição particular, objetivada a expandir seu próprio horizonte, incluindo uma perspectiva teológica mais aberta, porém sem se desvincular da sua própria religião. No exemplo anterior, Jesus torna possível a salvação de todos, e isso é verdadeiro independentemente dos membros das outras tradições religiosas reconhecerem Jesus ou o cristianismo. Mesmo que se negue a veracidade da figura de Jesus como Deus ou a legitimidade das afirmações do cristianismo, continua sendo verdade que a salvação alcançada por todos se deve exclusivamente graças à crença cristã. O inclusivismo defende, portanto, que a salvação é dada a partir de um ato específico e metafisicamente verdadeiro – a morte e ressurreição de Cristo, por exemplo. Nesse

sentido, se defende que tal ato deve ter, de fato, acontecido na história e resultado em um determinado efeito. O que não é necessário é a crença no evento ocorrido, ou mesmo ser membro da religião dotada da perspectiva correta sobre o desenvolvimento da possibilidade da salvação (SWEETMAN, 2013, p. 165).

No fundo, para um inclusivista cristão basta que se viva uma vida moral e que se busque uma relação sincera com Deus, o qual está de certo modo contido imperfeitamente em diversas religiões. Semelhantes aos inclusivistas cristãos, inclusivistas muçulmanos e judeus também adotam essa visão em relação às principais afirmações de sua respectiva religião (SWEETMAN, 2013, p. 166). Entre os muçulmanos há pelo menos duas vias para uma teologia inclusivista. Na primeira se exalta a visão cumulativa do processo da revelação divina que detém uma disposição de avaliar, de forma positiva, o que é aproximado à plena revelação final. A segunda via parte da noção Ahl al-Qitab ("povo do livro"), a qual se aplica a povos não muçulmanos que, todavia, detêm um livro sagrado, tal qual os judeus e os cristãos (Alcorão 2, 58; 5, 69). Nesse sentido, o islã considera esses povos merecedores de respeito (sem o desejo de uma conversão forçosa). Em outros trechos (Alcorão 10,47; 40,78), o inclusivismo também é apontado: "Toda nação tem seu mensageiro" e "Enviamos mensageiros antes de você. Falamos sobre alguns, sobre outros não falamos".

Do mesmo modo que no mundo cristão, o mundo muçulmano apresenta interpretações inclusivistas que ainda provocam controvérsias, de modo que sua teologia está distante de um consenso. No caso do hinduísmo, há um paradoxo derivado de sua "hospitalidade" inclusivista. Por um lado, o hinduísmo é como o judaísmo, isto é, uma religião étnica, na qual se nasce hindu, tal como se nasce judeu. As conversões são raras, realizadas geralmente por causa de matrimônio "ou por serem conversões tão-somente a uma dimensão do hinduísmo, como o Vedanta ou a Yoga" (PAINE, 2008, p. 107). Paine ainda aponta (2008) duas características do "sanatana dharma (a 'doutrina perene') dos hindus, que favorecem um inclusivismo de dentro de seu auto-entendimento". A primeira característica aponta para as seis darshanas (pontos de vista canônicos do hinduísmo), que não se baseiam em formulações dogmáticas. Essas formulações assumem interpretações amplas que referenciam apenas a vasta literatura dos Vedas, conjuntamente aos textos canônicos de cada darshana, em forma aforística (sutras) (PAINE, 2008, p. 107). A segunda característica refere-se à noção de avatara ("descida"), a qual faz referência às dez

descidas do deus Vishnu na história da Índia (a décima ainda está por vir), que vieram para restaurar e manter intacta a verdade védica (PAINE, 2008, p. 107).

Fugindo um pouco das próprias tradições, podemos encontrar nas ideias de Karl Rahner uma defesa filosófica do inclusivismo. Para Rahner, o Concílio Vaticano II foi um evento que proporcionou dois movimentos significativos para o cristianismo católico. O primeiro deles refere-se à mudança de postura ecumênica entre as confissões evangélicas, de modo que tal movimento não se mostrou essencialmente limitado a uma fala representativa e retórica (RAHNER, 1966, p. 14-15). Já o segundo movimento é reflexo das discussões apresentadas graças ao movimento anterior, o qual possibilitou que, aos poucos, fosse elaborado teologicamente o inclusivismo, a partir de um maior contato e diálogo com práticas religiosas diferentes (SILVA, 2013, p. 237). Sobre o primeiro movimento, Rahner afirma:

O Vaticano II foi também um Concílio de responsabilidade ecumênica. E foi justamente por seu caráter de catolicidade e numa medida que, mesmo pouco tempo antes, não se podia prever. Mas não foi um Concílio de dimensão ecumênica somente porque nele estivesse presente e exerceu eficiente papel tantos representantes categorizados de outras igrejas e comunidades cristãs [...] O espírito ecumênico do Concílio não se manifestou, ainda, somente pelo fato de se ter levado em consideração o não católico [...] Acima de tudo, o que imprimiu feição ecumênica ao Vaticano II foi o fato de o Concílio mais decididamente ter aberto o diálogo com todos os cristãos (RAHNER, 1966, p. 14-15).

Rahner reconhece uma postura dialogal-ecumênica, “sobretudo em relação aos demais tipos de confissão cristã” (SILVA, 2013, p. 238). É justamente esse ecumenismo que, posteriormente, possibilitou a elaboração de uma teologia das religiões (RAHNER, 1966, p. 15). Outro fator que a concepção de Rahner reconhece está no ato “nivelador” que o Concílio Vaticano gerou com a determinação de um decreto que implica na relação entre teologia e filosofia. O decreto pedia unidade interna entre filosofia e teologia, as quais, segundo o autor, gerariam autênticos diálogos (RAHNER, 1968, p. 13). Rahner ainda contribuiu para a teologia católica, estabelecendo sistematicamente uma reflexão sobre a história da salvação. O autor tenta ir além do confessionismo canônico, abrangendo na história da salvação a própria historiografia da humanidade (RAHNER, 2008, p. 176). Em outras palavras, Rahner não tentou apenas repetir a corrente dogmática vigente, mas sim “pensar a historiografia soteriológica fora dos convencionais meandros eclesiais” (SILVA,

2013, p. 240). O autor tenta mostrar que há saídas frutíferas fora da história “oficial” ou “tradicional” da revelação cristã (RAHNER, 1968, p. 14).

Especialmente em relação à sua defesa inclusivista, Rahner (1968) propõe dois conceitos, a autocomunicação e o cristianismo anônimo. O primeiro conceito parte da ideia de que Deus se autocomunica na própria constituição humana (SILVA, 2013, p. 241). Rahner propõe uma antropologia baseada numa perspectiva de caráter ontológico. Para ele, a raiz e os fundamentos ontológicos de Deus se diferem essencialmente da matéria (RAHNER, 1968, p. 17). Por isso, corpo e alma são pressupostos básicos que determinam o homem. Isso não significa que seja um “amontoado” de coisas, mas antes, uma unidade complexa que se caracteriza por uma única essência (RAHNER, 1968, p. 16). Ou seja, o homem é uma substância ontologicamente composta de corpo e alma (RAHNER, 1968, p. 16) e a função de um não invalida a do outro.

Logo, a espiritualidade do homem não se resume a uma complicada comunicação de aspectos (RAHNER, 1968, p. 17). No corpo, elementos de caráter essencialmente material se sobressaem, enquanto a alma lida com os elementos espirituais (RAHNER, 1968, p. 15). Rahner oferece a ideia de uma unidade antropológica, distanciando-se da tradição que seguiu Platão, a qual, geralmente defende um dualismo antropológico. É a partir de sua antropologia que o conceito de autocomunicação se esclarece. Afinal, a unidade ontológica que forma a substância homem tem sua essência em Deus (RAHNER, 2008, p. 145). Nesse sentido, não podemos considerar a autocomunicação de Deus como uma revelação na qual Deus manifesta algo sobre si mesmo. Na realidade, esse conceito demarca Deus como manifesto na realidade enquanto constitutivo interno do homem (RAHNER, 2008, p. 145). A autocomunicação ontológica de Deus é um “mistério pessoal e absoluto ao homem enquanto ser transcendental” (RAHNER, 2008, p. 145).

Para o autor, são constitutivos do homem elementos que possibilitam a autocomunicação (RAHNER, 2008, p. 146). A autocomunicação foi o pressuposto que fez Rahner cogitar a possibilidade de um cristianismo anônimo. Para Teixeira (2004), essa ideia se desdobra naturalmente numa teologia inclusivista cristocêntrica (TEIXEIRA, 2004, p. 11). Esse conceito – cristianismo anônimo – visa “eliminar” toda e qualquer soteriologia que seja desvinculada do Cristo (TEIXEIRA, 2004, p. 12). Um cristão anônimo é aquele que livremente aceitou a autocomunicação de Deus através da fé, esperança e caridade. Porém, tal crente, simultaneamente, não integra

o cristianismo (TEIXEIRA, 2004, *apud* SILVA, 2013, p. 243). Isso pode ocorrer tanto do ponto de vista social (seja pelo batismo, seja pela pertença à Igreja) como pela sua consciência objetiva (originada por uma fé explícita advinda da mensagem cristã). Grosso modo, essa é a tese fundamental de Rahner.

O entendimento e a possibilidade de um suposto “cristianismo anônimo” foi objeto de uma crítica diversificada. Alguns autores, como Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac e o próprio Joseph Ratzinger questionam a tese tendo em vista o receio de que a mesma acabe tornando supérfluo o dinamismo missionário e apagando a novidade radical trazida pelo cristianismo (SILVA, 2013, p. 243).

Ao criticar Rahner, alguns autores sustentam que a sua teoria inclusivista permanece dentro de um certo “imperialismo teológico”, principalmente por continuar sustentando a superioridade do cristianismo em relação às outras religiões. Muitas críticas foram direcionadas à teoria do autor, especialmente de setores mais conservadores da Igreja. Para estes, a comunicação de Deus resulta na história da salvação, tendo seu ápice na figura de Jesus Cristo (RAHNER, 2008, p. 147). Por mais que haja referências que nos levam à ideia de um transcendente e, conseqüentemente, para Deus, não há dúvida, para esses religiosos, que o clímax da revelação se encontra na encarnação de Deus em Jesus (SILVA, 2013, p. 243). Considerando a abordagem do autor, estes seriam propriamente representantes do cristianismo anônimo, o qual se diferencia do cristianismo implícito e do cristianismo pleno⁵⁸.

De modo geral, as principais críticas direcionadas ao inclusivismo focam na afirmação de que todas as crenças e doutrinas (exceto a correta) são, em última instância, falsas. Porque ao aceitar que diferentes religiões só são salvas por crenças e dogmas de uma religião particular, também temos que concordar que essas religiões estão, no mínimo, equivocadas em relação a algumas questões. Isso tudo ocorre mesmo pressupondo que as religiões apresentam certas semelhanças com o modelo religioso correto. De uma forma ou de outra, apenas um sistema de crenças é o legítimo, mas isso não afeta as crenças morais das pessoas. Um crente religioso que segue uma tradição particular não pode ser considerado imoral porque não acredita no modelo religioso correto. É importante notar que o inclusivismo nem

⁵⁸ Não aprofundo, neste estudo, nas distinções entre essas três noções de cristianismo. Meu objetivo foi apenas mostrar como o conceito de cristianismo anônimo é entendido pelo autor.

sempre agrega todas as religiões, ou seja, sempre existe a possibilidade de religiosos não serem salvos.

Outra questão é vinculada à ideia de que podemos descobrir qual religião é a verdadeira. Tal questão não é tão premente, pois o inclusivista considera que a salvação é possível por meio de muitas religiões, de modo que o debate sobre a verdadeira religião é menor e menos polêmico (SWEETMAN, 2013, p. 167). Mesmo assim, o inclusivista pressupõe que uma crença particular é justificada e, de certa forma, as outras crenças estão um degrau abaixo desta. No entanto, o mesmo inclusivista não parece ser capaz de apresentar critérios que não sejam arbitrários para estabelecer tal justificação. De modo prático, até podemos pensar que o cristianismo é a religião modelo, mas somos incapazes de dar garantia para essa afirmação. Uma terceira dificuldade do inclusivismo é sustentar uma concepção do que é a salvação sem ser uma abstração vaga e impraticável, afinal tal abordagem afirma que as pessoas de outras religiões também podem ser salvas. Nesse sentido, é necessário “envolver tanto uma visão teológica de salvação quanto alguma visão da vida moral correta que é necessária para a salvação” (SWEETMAN, 2013, p. 167).

Isso significa que o inclusivista deve ter uma visão bastante detalhada da maneira moral correta de se viver, e o problema disso, apontam os críticos, é que parece exigir que tenhamos alguma perspectiva sobre qual visão teológica específica da salvação é a verdadeira, porque certamente a visão moral é aquela que devemos acreditar fazer parte do plano de Deus para a humanidade (SWEETMAN, 2013, p. 168).

O inclusivismo, na atualidade, tem fama e adesão muito maior que as outras abordagens da diversidade religiosa, mas não parece que contribua de fato para que haja um debate público com a participação efetiva de diferentes religiosos. Por mais que o inclusivismo permita reconhecer, de certa forma, a diversidade religiosa, afirmando que diferentes religiões também podem levar à salvação, sempre haverá a conclusão de que tal salvação só é possível graças a uma religião modelo. Tal qual um exclusivista, o inclusivista aparenta se colocar no debate como um divulgador da verdade, porém um pouco mais *soft*. A diferença com o exclusivismo é que o inclusivismo não apenas divulga a sua verdade, como também identifica semelhanças no quadro de crenças de outras religiões.

Vistas desse modo, as religiões, mesmo sendo consideradas livres, estariam submetidas a um certo absolutismo religioso. Por mais que diferentes religiosos

participassem do debate público, o discurso aceito por um inclusivista sempre seria semelhante ao da sua religião modelo. Na verdade, o inclusivista também não parece estar disposto a discutir suas afirmações, ou mesmo ouvir as opiniões que discordam das suas. As únicas afirmações aceitáveis são aquelas que corroboram com a sua tradição. Se, de fato, diferentes religiosos se submetem a algum absolutismo, é preciso reconhecer que o diálogo público acaba se resumindo a um monólogo, sustentado soberanamente. Visto que o debate democrático pressupõe, de partida, a pluralidade de ideias, também constato a impossibilidade de se conceber uma abordagem inclusivista como meio adequado de conciliar a diversidade religiosa e o debate público.

Novamente, caímos na possibilidade de algum absolutismo religioso dominar a presença religiosa dentro do debate público. Tal possibilidade até pode ser menor comparada àquela que o exclusivismo produz, mas ainda é uma possibilidade, e não podemos desconsiderá-la. Aparentemente, podemos aplicar ao inclusivismo a abordagem de John Rawls sobre a presença da diversidade religiosa no debate público. O autor considera possível a participação das religiões nas discussões públicas⁵⁹. Ele não as submete a uma religião modelo, mas sim a uma forma de argumentação chamada por ele de razão pública⁶⁰. Nesse sentido, toda diversidade religiosa é inclusa nas discussões públicas, desde que manobre suas razões propriamente religiosas dentro dos parâmetros aceitáveis pela razão pública. Para Rawls, a ideia de razão pública advém da necessidade de considerar quais razões podemos razoavelmente oferecer uns aos outros quando falamos de questões políticas fundamentais. Nesse contexto, a verdade defendida por doutrinas abrangentes é substituída pelo politicamente razoável. “O razoável por definição é público, justificável perante todos, sendo seu papel exatamente propiciar a reciprocidade entre os agentes sociais” (MION, 2021, p. 168).

Rawls parece sugerir (tal qual um inclusivista cristão que defende sua religião como superior) que a razão pública é o modelo a ser seguido no debate público, aceitando que as religiões que compartilham dessa razão possam ser aceitas de

⁵⁹ “Doutrinas abrangentes razoáveis religiosas ou não religiosas podem ser introduzidas na discussão política pública contanto que apresentadas, no devido tempo, razões públicas adequadas - e não dadas unicamente por doutrinas abrangentes - para sustentar seja o que for que se diga que as doutrinas abrangentes apoiam” (RAWLS, 2016, p. 549).

⁶⁰ Além das religiões, a razão pública é aplicada a associações (universidades, associações profissionais ou científicas, empresas ou sindicatos), e deve ser considerada, parcialmente, como objeto da justiça política (RAWLS, 2016, p. 555).

forma legítima no debate. Isto é, assim como aquele que inclui outras religiões na sua concepção de salvação, Rawls inclui a diversidade nas discussões públicas, justificando-as, assim como no caso da salvação, através daquilo que é compartilhado entre as religiões, no caso, a noção de razão pública. Ao que parece, há uma espécie de “absolutismo” da razão. Todavia, tal absolutismo parece estar longe de ser tão prejudicial quanto o absolutismo imposto por alguma tradição religiosa. É possível que eu esteja completamente errado em sustentar que Rawls é um inclusivista. Afinal de contas, a abordagem da diversidade religiosa geralmente é vinculada a questões epistemológicas, e Rawls está preocupado com questões políticas. Porém, se tal relação for possível, parece-me adequado pensar o autor dentro de uma abordagem inclusivista.

Sugeri na introdução desta dissertação, que as abordagens da diversidade religiosa também se aplicam, além da verdade absoluta e da salvação religiosa, às posturas que diferentes religiosos podem assumir diante de questões políticas e morais, especialmente, dentro do debate público. Nesse sentido, pressuponho que podemos identificar se um religioso, ao afirmar algo sobre aquilo que é bem público, está adotando uma postura naturalista, exclusivista ou inclusivista. Ou seja, se ele está negando completamente a presença das religiões na discussão, ou se ele está preocupado, no geral, apenas com as afirmações de sua própria crença religiosa. Se meu leitor estiver de acordo com isso, pontuo que essas três primeiras abordagens pouco contribuem, ou nada contribuem, para conciliar as religiões e as discussões públicas. Nenhuma dessas abordagens é capaz de levar a diversidade religiosa a sério quando tratamos de assuntos que visam o bem-estar de todos. Ou elas fomentam algum tipo de absolutismo (como no caso do exclusivismo e do inclusivismo), ou negam completamente a presença de tal diversidade no debate público (como no caso do naturalismo).

Proponho, então, na próxima seção, apresentar uma possível saída para essa situação. Tentarei defender que a melhor maneira de lidar com problemas que envolvem a diversidade e as democracias se encontra na abordagem pluralista. Sugiro que o pluralismo, apesar de todas as suas dificuldades, garante de maneira mais adequada o respeito e a empatia entre os próprios religiosos e entre religiosos e não religiosos. Apresento, brevemente, um panorama geral da abordagem, centrando em dois autores particulares, a saber, John Hick e Victoria Harrison. A abordagem pluralista de Trigg é exposta, propriamente, no segundo capítulo deste trabalho. Faço

isso para esclarecer com mais detalhes a posição do autor, diferenciando-a das abordagens de Hick e Harrison. Estas duas, por sua vez, me parecem suficientes para evidenciar os pontos fortes e fracos desta posição. Por isso, trato a partir de agora da abordagem pluralista da diversidade religiosa.

1.2.4 Pluralismo religioso

O pluralismo pode ser entendido como uma abordagem epistemológica da diversidade religiosa que não vê problemas lógicos ou epistemológicos em afirmar que diversas religiões são legítimas em relação àquilo que afirmam. Trigg e outros defensores dessa posição, como John Hick (2018) e Victoria Harrison (2012), sustentam que não há nenhuma soberania entre diferentes religiões, mas antes que todas são igualmente válidas em relação àquilo que sustentam. Isso não significa determinar que as religiões são “iguais”, mas que suas afirmações devem ser igualmente respeitadas, sem submetê-las a um eventual absolutismo. Aparentemente, nesse sentido, não haveria sérios problemas em se debater com diversos religiosos e não religiosos questões voltadas ao bem comum (como a eutanásia, os direitos e responsabilidades dos médicos e pacientes em sistemas modernos de saúde ou o direito e as obrigações de políticos e governantes ao exercerem suas funções), pois o debate não teria que lidar com nenhum tipo de afirmação supostamente superior da parte religiosa.

Aparentemente, parece mais fácil conciliar a diversidade religiosa e o debate público reconhecendo, de partida, todas as afirmações religiosas como legítimas. Para um debate saudável parece importante não submeter e nem diminuir a diversidade religiosa a uma tradição específica. Isso não significa que devemos considerar tais afirmações como plenamente verdadeiras, ou mesmo que elas não possam estar equivocadas, mas antes que são importantes na discussão sobre aquilo que consideramos bem-estar. Porém, como justificar essa posição? Como aceitar diferentes afirmações religiosas sem cair num erro lógico ou epistemológico? Afinal de contas, o pluralista reconhece a legitimidade de diferentes afirmações religiosas, as quais defendendo estarem voltadas tanto para a salvação e a verdade última, quanto para a política ou a moral.

Ao defender o pluralismo como abordagem da diversidade religiosa, John Hick assume, inicialmente, a distinção kantiana entre realidade fenomênica e realidade

numênica. Para Kant, o conhecimento só é possível através da realidade fenomênica, ou seja, só é possível conhecer fenômenos. A realidade numênica ou a coisa em si é inacessível aos sujeitos, os quais não podem conhecê-la. Hick aplica essa distinção à diversidade religiosa, distinguindo de um lado aquilo que ele chamou de Real (igualado ao númeno) e, por outro lado, as diferentes maneiras em que o Real é pensado e experimentado pelas diferentes tradições religiosas (igualadas ao mundo fenomênico). Para o autor, as manifestações religiosas são respostas humanas a uma realidade transcendente (Real ou transcategorial) – não são, portanto, meras projeções humanas, como propõe o naturalismo. Pelo menos as grandes religiões mundiais manifestam a ideia de transcendência, manifestando também a impossibilidade de a descrever completamente (HICK, 2018, p. 271).

A realidade última, entendida como Real, é interpretada por diferentes tradições religiosas, as quais formam uma grande variedade justamente por serem tentativas de descrever essa realidade última. Todavia, o Real é algo inacessível em si mesmo, de modo que nenhuma religião pode reivindicar uma descrição completa dele. Em outras palavras, o Real é transcategorial, ou seja, está além das categorias do entendimento humano. Logo, as tentativas de descrevê-lo em sua completude sempre falham, dadas as nossas capacidades de conhecê-lo serem limitadas pelas categorias do entendimento. Nesse sentido, para Hick, nenhum exclusivismo ou inclusivismo faz sentido se considerarmos que os seres humanos são limitados diante do Real em si. Isto é, como não temos acesso completo à realidade última, não podemos defender que uma tradição específica é superior às outras. Sendo assim, para o autor, ao menos as grandes tradições religiosas são legítimas naquilo que afirmam.

A distinção kantiana entre mundo numênico e mundo fenomênico é levada a cabo por Hick. Só podemos conhecer os fenômenos, jamais a coisa em si. Isto é, só podemos conhecer o real fenomênico, o Real em si é impossível de ser alcançado pelo conhecimento humano. Por conta disso, não podemos ignorar nenhuma crença religiosa, sendo todas dignas de crença na medida em que nenhuma tem acesso privilegiado ao Real. As limitações dadas pelas categorias do entendimento, ao mesmo tempo que permitem conhecer o fenômeno do Real, também são responsáveis por nossa completa ignorância diante do Real em si mesmo. Mesmo assim, não parece justificável ignorar qualquer descrição da realidade última, pois as diferenças entre as religiões se justificam por estas se relacionarem com modos

(linguísticos e culturais) diferentes de acessar o Real. Ao criticar essa posição, Trigg afirma:

Não devemos assumir que a realidade divina está totalmente fora do nosso alcance se quisermos comparar diferentes compreensões dela. [...] Para entrar em qualquer diálogo, todos nós temos que estar situados na mesma realidade, mesmo que algumas de nossas crenças sejam divergentes. Caso contrário, estaremos sempre falando um do outro. O diálogo tem que ser um conceito anti-relativista. Até mesmo a ideia de que religiões diferentes têm *status* igual é sofisticada e requer algum critério para julgar sua igualdade. Aprender uns com os outros só faz sentido quando estamos todos tentando entender um mundo (TRIGG, 2014, p. 59)⁶¹.

Hick sofre com críticas⁶² voltadas à sua insistência em afirmar que nenhuma religião é possuidora da verdade e que nenhuma delas pode reivindicar ter uma descrição mais ou menos verdadeira do Real. Nesse sentido, qual conteúdo o diálogo inter-religioso e das religiões com o mundo não religioso pode ser considerado? Isto é, as religiões podem falar exatamente sobre o quê? Alguns autores, como Wolterstorff (2012) e Trigg (2014), tentam mostrar que a postura de Hick acaba caindo numa tentativa de alterar o próprio conteúdo das religiões. Quando não é isso, apontam os críticos, Hick acaba privatizando as religiões sem deixar que os religiosos desempenhem algum papel relevante na esfera pública. De outro modo, mesmo que restasse algum papel significativo para as religiões na esfera pública, este exigiria uma mudança completa por parte dos religiosos.

Victoria Harrison é uma outra importante defensora do pluralismo. A autora, ao utilizar algumas ideias de Hilary Putnam⁶³, acaba apresentando seu pluralismo internalista, o qual difere do pluralismo transcendental de John Hick. Sua ideia central é que o pluralismo sustenta qualquer coisa que afirmemos existir como dependente de um esquema conceitual. Mais do que isso, deve sustentar qualquer que seja o significado de tal existência como dependente de um esquema conceitual (HARRISON, 2008, p. 98). Aplicando a tese da diversidade religiosa, a autora conclui

⁶¹ “We must not assume that divine reality is totally beyond our reach if we are to compare different understandings of it. [...] To enter into any dialogue, we all have to be situated in the same reality, even if some of our beliefs diverge. Otherwise, we will be forever talking past each other. Dialogue has to be an anti-relativist concept. Even the idea that different religions are of equal status is a sophisticated one, and it requires some criterion to judge their equality. Learning from each other only makes sense when we are all trying to understand one world” (TRIGG, 2014, p. 59). Tradução nossa.

⁶² Para Victoria Harrison, por exemplo, a teoria de Hick sofre com pelo menos sete problemas significativos, os quais, segundo a autora, seu pluralismo internalista é capaz de resolver.

⁶³ O realismo internalista de Putnam faz parte do período intermediário da obra do autor, o qual propôs, com o passar dos anos, diversas modificações na teoria (cf. PUTNAM, 1994). Todavia, Harrison assume tal posição como pertinente para solucionar questões que envolvam a diversidade religiosa.

que as afirmações religiosas só podem fazer sentido dentro de um esquema conceitual particular. Harrison vai numa direção contrária à de Hick, pois impossibilita falar em um “Real” fora do esquema conceitual de cada tradição.

Um realista interno sustenta não apenas que os objetos considerados existentes dependem do esquema conceitual empregado, mas também que a própria noção de “existência” é igualmente dependente do esquema conceitual. [...] E assim não faz sentido falar de qualquer coisa existente fora de todos os esquemas conceituais. Em uma palavra, a realidade é dependente do esquema conceitual (HARRISON, 2006, p. 292)⁶⁴.

Para Harrison, nada está fora do esquema conceitual ao qual cada religião pertence. Seja a verdade, seja o Real, nada escapa a ele. Nesses termos, para entender um sistema de crenças, é necessário entrar propriamente no esquema conceitual ao qual ele pertence. Isto é, para entender e discutir corretamente a realidade e as declarações de alguma religião, é preciso reconhecer e se aprofundar no seu esquema conceitual (SPICA, 2018, p. 17). Entre algumas dificuldades enfrentadas por Hick, uma delas derivava da ideia de que as religiões, supostamente, não trabalhariam com verdades⁶⁵. Para Harrison, isso não parece ser um grande problema, pois em cada esquema conceitual pode-se legitimar verdades completamente independentes umas das outras. Isso ocorre porque tais verdades só fazem sentido dentro do esquema conceitual ao qual pertencem. Harrison inclui, dessa forma, diferenças genuínas entre as diferentes religiões na sua definição de religião.

Contudo, Spica (2018) reconhece que a teoria de Harrison é problemática quando aplicada à questão da diversidade religiosa e do debate público. A principal dificuldade está na possibilidade de se acessar as diferenças entre as religiões. Harrison aponta que há diferenças igualmente legítimas entre as religiões, porém, parece que para ter acesso a elas é necessária “uma espécie de conversão de um esquema conceitual religioso a outro esquema” (SPICA, 2018, p. 17). No debate público, onde é necessário um diálogo sincero entre todos, a teoria da autora não

⁶⁴ An internal realist holds not only that the objects which are deemed to exist are dependent upon the conceptual scheme employed, but also that the very notion of ‘existence’ is equally conceptual-scheme dependent [...] And thus it makes no sense to talk of anything existing outside of all conceptual schemes. In a word, reality is conceptual-scheme dependent (HARRISON, 2006, p. 292). Tradução nossa.

⁶⁵ A noção de verdade nesta discussão se relaciona diretamente com a ideia de que existem afirmações religiosas, ou, ao menos, uma religião com afirmações verdadeiras. John Hick se preocupa muito com esse tema, mas Roger Trigg, não. O filósofo não parece muito preocupado com essa discussão quando lida com o debate público.

parece contribuir para que diferentes religiosos e não crentes de um Estado democrático escutem, de fato, uns aos outros.

Por mais que essas críticas possam enfraquecer tanto a teoria de Hick quanto a de Harrison, ainda é possível pensar, a partir do pressuposto pluralista, na possibilidade de se desenvolver uma teoria que não imponha uma perspectiva sobre a outra, respeitando a diversidade religiosa e permitindo o diálogo. O ponto chave poderia ser aquele que considera os diferentes sistemas de crenças não como sistemas que manifestam uma essência comum, nem mesmo como sistemas completamente fechados em si mesmos (SPICA, 2018, p. 17). Nesse sentido, a teoria de Trigg aparenta ter algumas vantagens que garantem isso, pois tende a considerar que sistemas diferentes compartilham semelhanças que permitem a discussão sobre algumas questões bem definidas. Por mais que uma religião se desenvolva em um contexto isolado, parece razoável supor a possibilidade de tal crença ser compreendida por indivíduos externos. Trigg parece seguir nesta direção, na qual a crença de um grupo particular não é privada, seu entendimento não se reduz àqueles que integram tal grupo (SPICA, 2018, p. 17).

Assim, estou tentando argumentar que parece razoável, em sociedades democráticas amplamente religiosas, incluir nas discussões públicas as visões de bem-estar que diferentes sistemas de crenças religiosos produzem, pois assim fortaleceremos a democracia e promoveremos a diversidade. A crença pública e acessível pode ser assim caracterizada quando expressada no debate público. É fato que aqueles que se dispõem a compreendê-las, mesmo tomando as devidas precauções, ainda correm o risco de cometer erros parciais sobre o sistema de crenças a que estão voltados. Isso não significa que somos completamente incapazes de entender tal sistema de crenças. Além disso, pode-se observar, em alguns casos claramente, a rica troca de conhecimento que a vida prática possibilita em relação a diferentes sistemas de crenças. Em outras palavras, não há um completo isolamento ou uma lacuna insuperável entre diferentes sistemas de crenças. Com essa exposição, pretendo deixar claro que uma teoria pluralista não precisa, necessariamente, privatizar as religiões no sentido de dissociá-las de questões que envolvam a verdade.

O pluralismo também não precisa considerar as religiões como completamente diferentes umas das outras. Tal suposição afeta diretamente a possibilidade do diálogo inter-religioso ou do diálogo entre religiosos e não religiosos.

Aparentemente, ambos os casos são fundamentais para a conservação saudável da democracia. No geral, o pluralismo parece lidar melhor com os desafios de sociedades marcadamente plurais, pois se preocupa com a manutenção da diversidade, buscando mostrar a possibilidade de um convívio pacífico entre diferentes sistemas de crenças (por mais discordantes que sejam). Teses inclusivistas e exclusivistas não parecem possibilitar o mesmo. De certa forma, para exclusivistas, a diversidade religiosa não parece afetar a vida dos sujeitos num sentido forte. É como se a diversidade religiosa fosse incapaz de influenciar um sistema de crenças particular.

Afirmei, veementemente, na seção “1.1.2 Exclusivismo Religioso”, que a abordagem exclusivista tende, em termos políticos, a cair no “mal” do absolutismo. Isso se sustenta através do pressuposto exclusivista, que determina uma religião particular (suas crenças e afirmações), como detentora da verdade religiosa, julgando todas as outras crenças como erradas. A partir disso, um possível diálogo inter-religioso corre o risco de ser “cancelado”, gerando intolerância religiosa. De certa forma, o exclusivista ou visa converter todos aqueles que não seguem a religião verdadeira, ou deixa de lado aqueles que não acreditam na sua crença, ou até mesmo é capaz de perseguir tais infiéis. Para autores como Trigg (2014), o exclusivismo não se sustenta empiricamente, pois desconsidera a possibilidade de um sistema de crenças particular compartilhar verdades semelhantes, quem sabe idênticas, com outras crenças. Assim, o exclusivismo desconsidera algo que, supostamente, *prima facie*, não aparente ser completamente errado.

Também argumentei na seção, “1.1.3 Inclusivismo Religioso”, que o inclusivismo parece subjugar os religiosos que não pertencem à religião modelo. Todavia, estes ainda podem ser agraciados de alguma forma pela verdade e salvação religiosa. Esse tipo de teoria ainda engloba uma noção exclusivista como pano de fundo, sustentando que apenas um sistema de crenças é detentor da verdade e salvação religiosa. É graças a uma tradição específica que a salvação de todos é garantida, inclusive daqueles que não são propriamente fiéis de tal tradição. Todavia, ainda há, de certa forma, a pressuposição de que a tradição particular correta é aquela que decide quem pode ou não ser salvo, quem partilha ou não partilha da verdade ou salvação. Em relação a questões políticas e morais, o inclusivismo aparenta cair nos mesmos problemas do exclusivismo.

Com essa retomada, busco deixar mais claro que o pluralismo aparenta ser mais favorável quando tratamos de discussões que envolvem a diversidade religiosa.

O pluralista, no geral, parece levar mais a sério nas discussões filosóficas e teológicas a existência desse fato no mundo, além de considerar, ao menos inicialmente, a legitimidade das diferentes afirmações religiosas. Sobre a relação entre diversidade religiosa e democracia, o pluralista também se mostra mais favorável à diversidade, defendendo que diferentes sistemas de crenças tenham voz e vez no debate público. O desacordo, para uma abordagem pluralista, é legítimo e aberto à discussão, de modo que o pluralismo possibilita o diálogo entre formas diferentes de ver o mundo, visando um convívio minimamente pacífico e saudável entre diferentes religiosos e não religiosos⁶⁶.

Em linhas gerais, o pluralismo não desconsidera a possibilidade de haver semelhanças entre sistemas de crenças diferentes, mas também não concorda com a ideia de que entre as religiões haja um compartilhamento completo das mesmas ideias. Seguindo essa linha de raciocínio, podemos pensar que um sistema de crença diferente do qual pertencemos não precisa ser, *a prima facie*, falso ou equivocado. Assim, ao menos algumas ideias ou pontos contraditórios são suscetíveis à discussão, de modo que o pluralismo contribui para o debate de sociedade democráticas, fomentando ideias novas e diferentes debates. Isso contribui significativamente para o desenvolvimento do sistema como um todo⁶⁷.

Nesta seção, tentei evidenciar os pontos fortes e fracos do pluralismo enquanto modo de entender a diversidade religiosa. Mesmo que se reconheça certas dificuldades nas abordagens pluralistas, ainda podemos sustentá-la como forma mais adequada para lidar com os conflitos gerados entre diversidade e democracia, pois o pluralismo nega qualquer possibilidade de absolutismo, visando levar a diversidade religiosa a sério. Voltarei a tratar da abordagem pluralista quando for expor o modo como Roger Trigg propõe sua própria concepção para esta. Nesse capítulo, pontuei a importância e o impacto da diversidade religiosa nas sociedades da atualidade e apontei alguns problemas gerados por essa diversidade. A partir de agora, pretendo

⁶⁶ Parece benéfico tanto para as próprias sociedades democráticas a participação religiosa nas discussões públicas, quanto para o próprio indivíduo e a religião que representa, pois as sociedades fomentam a diversidade, e os religiosos contribuem com suas visões de sociedade boa nas discussões públicas.

⁶⁷ Isso supõe que as religiões estão em desenvolvimento, que repensam seus próprios dogmas. Pode-se questionar: as religiões estão dispostas a fazer isso? Sim, estão. Um exemplo claro disso é a própria Igreja Católica, que mudou significativamente durante os últimos séculos. O processo pode ser lento e demorado, e contraexemplos fundamentalistas e dogmáticos podem ser facilmente apontados, mas defendo que estes parecem ser casos particulares, e que, no geral, as religiões tendem a reconhecer o diferente, cada vez mais, sem gerar muitos atritos.

expor os principais pontos da abordagem de Roger Trigg em relação à diversidade religiosa e o debate público.

Considerarei que a verdade religiosa não pode se limitar a uma única religião (como propõem o exclusivismo e o inclusivismo), e nem que as religiões se reduzem a meras ilusões ou delírios do pensamento humano (como propõe o naturalismo). Tentarei mostrar que, para o autor, o debate público deve levar em conta toda a diversidade religiosa em suas mais diversas manifestações. Isso não significa, necessariamente, que as afirmações religiosas tenham que ser adotadas por todos dentro da discussão pública. Nem mesmo que tais afirmações sejam, de fato, verdadeiras. Defendo, juntamente com Trigg, que toda e qualquer crença (seja religiosa ou não) sempre tenha que estar aberta ao questionamento. Tentarei defender essa posição, mostrando que o religioso, ao participar do debate público, deve assumir a possibilidade de estar errado, sem com isso precisar abandonar completamente suas crenças, ou adotar uma posição fraca diante de suas mais profundas convicções. O que se pede é apenas que tais religiosos assumam uma postura de humildade dentro das discussões públicas.

II – A ABORDAGEM DE ROGER TRIGG

Tentei evidenciar no primeiro capítulo como diferentes abordagens epistemológicas explicam a existência da diversidade religiosa. Afirmei que tais abordagens, geralmente investigadas em termos epistemológicos e vinculadas à verdade absoluta e à salvação religiosa, também são capazes de exemplificar diferentes tipos de posturas diante do debate público. Por exemplo, argumentei que o religioso que sustenta apenas as suas afirmações como verdadeiras, considerando afirmações diferentes das suas como falsas, tende a demonstrar uma postura exclusivista dentro do debate. Defendi que esse tipo de religioso age como se tivesse um acesso privilegiado ou um controle total da verdade, como se, por exemplo, um cristão fosse capaz de conhecer, explicar ou manifestar Deus em toda a sua completude (é isso que essa posição parece sustentar). A questão é: como que um cristão, assim como todos os seres humanos, finito e limitado, é capaz de compreender um ser que ultrapassa todas as nossas capacidades? Além disso, por que Deus, um ser que ama a todos, deixaria uma parte significativa da humanidade sem a salvação? Mesmo que exista a possibilidade lógica de tal ser, todo poderoso, possibilitar que um ser finito conheça, de fato, a verdade absoluta, ainda há os obstáculos que a comunicação dessa experiência precisa enfrentar.

A comunicação da verdade absoluta parece ser limitada, ela não parece ser capaz, aparentemente, de reproduzir de modo universal aquilo que ocorreu na experiência. Se o exclusivista tiver razão sobre ser o único a ter acesso à verdade absoluta (algo que por si só parece muito difícil de justificar), ainda precisamos reconhecer que nossas limitações (cognitivas, linguísticas, socioculturais, teológicas) não nos permitem comunicar plenamente tal verdade. Nesse sentido, o exclusivista deveria, ao menos, reconhecer suas limitações, sem tentar catequizar ou converter todos aqueles que contrariam suas afirmações. Defendi que a postura que o tipo exclusivista identifica no debate público pouco contribui (se é que contribui) para uma possível conciliação entre debate público e diversidade religiosa. De modo geral, argumentei que naturalismo, inclusivismo e exclusivismo se mostram bem resistentes na conciliação almejada neste estudo. O pluralismo também mostra ter dificuldades nesse empreendimento, porém, seu pressuposto aparenta dar maior vazão para que a diversidade religiosa seja aceita e respeitada dentro do debate público. A ideia de que todas as religiões são legítimas em relação àquilo que afirmam (sem qualquer

absolutismo) aparenta resolver situações que as outras abordagens do tema ou não resolvem, ou resolvem de maneira “estranha”. Sugiro, neste capítulo, que a abordagem de Trigg, a partir da ideia de humildade epistêmica, favorece uma postura pluralista.

Tal postura parece ser mais vantajosa para o debate público, pois considera, de partida, nenhum tipo de absolutismo como justificável. Trigg (2014) pressupõe que a diversidade religiosa contribui para o debate público, seja pela relevância política, seja porque contribui para a constituição do bem e do mal-estar humano. As religiões sustentam crenças sobre questões de ordem prática que tendem a ser objetivamente válidas. Elas não se reduzem a meras expressões subjetivas. Pensar diferente disso torna a diversidade religiosa invisível no debate. Porém, sustento, desde que as religiões assumam uma virtude epistêmica pluralista, a diversidade religiosa deve ser visível no debate público. Nessa seção, desenvolvo os principais pontos dessa argumentação, expondo primeiramente os conceitos de democracia e liberdade religiosa. Na sequência, tento mostrar por que a racionalidade não deve ser vista como critério determinante para aceitar ou recusar a presença das religiões no debate público para, num terceiro momento, apresentar a abordagem pluralista de Roger Trigg, aprofundando o conceito de humildade epistêmica. De modo geral, apresento nesse capítulo as principais ideias da abordagem do autor. No capítulo três (Pluralismo como ferramenta conciliadora) proponho uma análise que evidencie se essa abordagem pluralista é, ao menos, pertinente quando falamos da possibilidade de conciliar diferentes religiosos no debate público.

2.1 Liberdade religiosa e democracia

Roger Trigg entende os conceitos de liberdade religiosa e democracia como duas ideias conectadas pela diversidade (religiosa, filosófica, moral *etc.*). A diversidade tem um papel de protagonista na ideia de democracia de Trigg (2014), pois ela, por um lado, é uma maneira de lidar com a diversidade, e por outro, um meio de promovê-la. Além de ser, praticamente, a *essência* da democracia, a diversidade é a dimensão que assegura a liberdade daqueles que vivem em países democráticos. A dinâmica e a variação promovida pela diversidade de ideias exigem que haja liberdade de escolha para ocorrer plenamente. Quando não há diversidade, há um discurso único, monológico, e este não nos permite ser livres, mas antes, nos obriga

a seguir uma determinada posição. Isto é, não podemos nem rejeitar tal discurso, mas apenas aceitá-lo. Porém, considerando que vivemos em um mundo plural parece adequado pensar que sociedades marcadas pela diversidade também manifestem essa diversidade dentro do debate público⁶⁸.

A diversidade enriquece a cultura dos lugares que ocupa, mas nem sempre gera encontros pacatos: problemas e desafios são apresentados tanto em relação ao convívio de diferentes tradições religiosas, quanto em relação ao convívio entre religiosos e não religiosos. Torna-se cada vez mais difícil negar que a diversidade religiosa impacte diretamente (em alguns lugares, mais; em outros, menos) na vida política e moral das sociedades ocidentais. Para Roger Trigg (2014), a presença da diversidade religiosa não pode mais ser ignorada nem pela lei, nem pela política⁶⁹. Para ele, é cada vez mais evidente o quanto somos confrontados por essa diversidade, justamente por ser tão difícil de identificar semelhanças que unifiquem todas as religiões. A diversidade religiosa não pode mais ser reduzida a uma fragmentação de uma crença central, como se, por ex., as religiões protestantes fossem denominações diferentes do cristianismo. Ao falar de diversidade,

⁶⁸ Qualquer discussão que vise debater questões que envolvam o bem público.

⁶⁹ É importante esclarecer um ponto. Aquilo que proponho não trata apenas de defender a pluralidade e a coexistência de culto, mas também a participação das religiões nos mais diversos debates públicos. Isso não significa, aparentemente, para Trigg, que no espaço público e democrático qualquer um que fala está sempre numa posição de igualdade. Uma postura absolutista ou fundamentalista não pode ser legítima nas discussões públicas, mesmo que participe do debate. Como assim? Primeiro: precisamos permitir que todos os religiosos (fundamentalistas ou não) participem de alguma forma nas discussões públicas. Segundo: consideremos válidas apenas a participação daqueles que não impuseram suas ideias como absolutistas ou fundamentalistas, por mais que estes participem das discussões. O que eu quero dizer é: há uma diferença importante entre o religioso fundamentalista e o religioso não fundamentalista, e eles não estão em pé de igualdade no debate público. Defendo que o religioso não fundamentalista pode contribuir para as discussões públicas sobre o bem da sociedade como um todo, e isso é importante para a democracia, pois promove e fomenta a diversidade. Isso é bom para as religiões porque elas não são excluídas da sociedade plural, ou deixadas de lado, sem poder cobrar nem ao menos a liberdade para existir. Como veremos melhor na sequência, Trigg não parece estar de acordo com posturas como, por exemplo, a do ex-candidato à presidência do Brasil, padre Kelmon, que no debate transmitido pelo canal Terra (Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=RE2HBpowEbg>>. Acesso em: 08 mar. 2023), pouco discutiu propostas para melhorar o Brasil. A postura combativa do padre (apesar de participar de um debate, e em debates, por vezes, os ânimos se afloram), pareceu pouco receptiva, ou mesmo, praticamente fechada à possibilidade de ouvir e aprender com o outro. Suas pautas se basearam na proibição do aborto, com o argumento de que a vida é sagrada, e numa postura contra as leis de cotas para estudantes negros. Qualquer oposição a essas opiniões era rebatida com o apelo divino. Aparentemente, para Trigg, e se for isso estou de acordo com o autor, esse é um tipo de postura que tende ao absolutismo. Nos termos que proponho, Kelmon expressa uma postura exclusivista na discussão, de modo que não deve ser considerado legítimo aquilo que ele propõe. Ou seja, a participação do padre Kelmon no debate, suas afirmações, devem ser justificadamente desconsideradas, pois contrariam a própria democracia. De todo modo, continuo defendendo que a participação do padre no debate também foi importante, pois sem ela, seria mais difícil identificar tal foco de absolutismo, tornando mais difícil promover ações contra esse tipo de postura.

primeiramente, precisamos reconhecer que não há nenhum elo geral da crença cristã que una virtualmente todos os cidadãos (TRIGG, 2014, p. 11). Nosso mundo tem gerado cada vez mais encontros entre diferentes crenças, e essas reduções escondem toda a riqueza desse fato, além de, aparentemente, não incentivar nenhum respeito por essas diferentes crenças e práticas religiosas.

Outro modo de lidar com essa situação é celebrando a diversidade religiosa. Nesse contexto, o pluralismo⁷⁰ é bem-vindo. Muitas questões que envolvem a abordagem pluralista da diversidade religiosa, especialmente, nesse caso, a de Roger Trigg, exigem um tratamento da ideia de liberdade religiosa⁷¹. Veit Bader, no artigo *Religious diversity and democratic institutional pluralism* (2008), reconhece o conceito de liberdade religiosa como complexo e subdeterminado. Este implica em muitas liberdades, sendo que diferentes entendimentos sobre a relação positiva, negativa ou neutra entre religiões e democracias liberais (MCCONNELL, 2000, p. 91-100) influenciam diferentes interpretações e aplicações para aquilo que se entende por liberdade religiosa (BADER, 2003, p. 274). “Os princípios morais e legais, como a liberdade religiosa, não existem no vácuo. Têm de ser equilibrados com outros princípios, como a não discriminação ou a igualdade de oportunidades ou pluralismo moral (BADER, 2003, p. 274)⁷². Para equilibrar esses princípios, em especial, a liberdade religiosa, interpretações e opções institucionais devem ser compatíveis com o âmago de tal liberdade, ainda que esta seja amplamente contestada (BADER, 2008, p. 274). Para Bader (2003), no artigo 18 do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (1966)⁷³, encontramos uma imagem do conceito de liberdade religiosa:

⁷⁰ Como dito no primeiro capítulo, a palavra, “pluralismo” pode significar a existência de diferentes crenças que compartilham os mesmos lugares, mas também pode significar que diferentes crenças devem ser aceitas igualmente, sem que alguma se sinta no direito de reivindicar superioridade. É nesse segundo sentido que o pluralismo deve ser encarado na celebração da diversidade religiosa, pois pode ser, por exemplo, uma ferramenta importante para conciliar as religiões e o debate público.

⁷¹ Sugiro que, se a concepção de liberdade religiosa de Trigg for plausível, e a diversidade marca registrada do debate público, o horizonte para uma possível conciliação entre diversidade religiosa e debate público se aproxima.

⁷² “Moral and legal principles, like religious freedom, do not exist in a vacuum. They have to be balanced with other principles, like nondiscrimination or equal opportunity (moral pluralism)” (BADER, 2003, p. 274).

⁷³ O Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (Resolução n. 2.200-A (XXI)) aprovado no dia 19 de dezembro de 1966 pela Assembleia Geral das Nações Unidas, entrou em vigor em 1976, quando trinta e cinco estados, número mínimo de adesões estipuladas, garantiram sua amplitude mundial. Em terras brasileiras, o Congresso aprovou o Pacto em 12 de dezembro de 1991 (Decreto Legislativo número 226). Pouco tempo depois, em 24 de janeiro de 1992, o Brasil enviou a Carta de Adesão na Secretaria Geral da Organização das Nações Unidas (ONU), absorvendo o pacto internacional no ordenamento brasileiro em 24 de abril de 1992. O país passou a ser responsável por implementar e proteger direitos fundamentais, os quais vão além daqueles que estão contidos na Constituição Federal, especialmente no título II, “Dos Direitos e Garantias Fundamentais”.

(1) Todos têm direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade, sozinho ou em comunidade com outros e em público ou privado, de manifestar sua religião ou crença, em adoração, ensino, prática e observância. (2) A liberdade de manifestar a própria religião ou crença estará sujeita apenas às limitações prescritas por lei e necessárias em uma sociedade democrática no interesse da segurança pública, para a proteção da ordem, saúde ou moral públicas, ou para a proteção dos direitos e liberdades dos outros⁷⁴ (BADER, 2003, p. 274).

Essa “imagem” do conceito de liberdade apontada por Bader não prevê, claramente, a impossibilidade de haver participação religiosa nos debates públicos de sociedades democráticas, pois a liberdade religiosa deve, aparentemente, ser limitada quando interfere na liberdade dos outros. Isto é, quando um religioso ou uma tradição visam impedir de alguma forma a liberdade de outras pessoas. Todavia, para Galanter (1966), “a liberdade de religião não é um conceito indiferenciado ou unidimensional, mas é uma constelação de reivindicações sobrepostas e às vezes conflitantes por liberdades específicas”. Sobre isso, Bader separa duas questões: a primeira vinculada a questões tradicionais, entrelaçadas com a *liberdade de* (negativa) e a *liberdade para* (positiva). A segunda vinculada ao tipo de liberdade com que estamos lidando (individual, parental/familiar, associativa) (BADER, 2003, p. 274). Para exemplificar, podemos nos voltar para os EUA, que enfatiza uma liberdade negativa, sem intervenção religiosa, em relação à educação primária e secundária. Já em outros países, como Holanda e Alemanha, onde encontramos constituições mais maleáveis, busca-se um equilíbrio mais sensato entre liberdades negativas e positivas. Eles “têm uma compreensão muito mais ampla e, afirmamos, aproximada da liberdade religiosa” (MONSMA/SOPER, 1997, p. 202).

Outra questão importante sobre a liberdade religiosa é que a proteção constitucional nem sempre favorece as minorias religiosas. Modelos como o holandês e o alemão também têm dificuldades a esse respeito. A falta de uma estrutura organizada e centralizada causa dificuldades para reconhecer as minorias religiosas como “organizações” de direito público (*Körperschaften öffentlichen Rechts*)

⁷⁴ “(1) Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion of belief and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance. (2) Freedom to manifest one’s religion or beliefs shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others” (BADER, 2003, p. 274). Tradução nossa.

(BADER, 2003). Ademais, esses países, de forma muito mais consistente e baseada em princípios, também subsidiam de forma praticamente igual escolas particulares (BADER, 2003) e, quando comparados com a educação norte-americana, demonstram considerar mais formas de cooperação e apoio como constitucionais.

A partir das ideias desses autores, especialmente Bader (2003), proponho focar, de início, nas noções de *liberdade de* e *liberdade para*, ou seja, liberdade positiva e liberdade negativa. Aparentemente, a liberdade negativa permite aos indivíduos participar ou não de alguma tradição religiosa; permite que deixemos uma religião em prol de outra; ou ainda, permite que tenhamos várias religiões, ou mesmo, nenhuma religião. Todavia, tal liberdade parece barrar qualquer interferência religiosa nas questões sobre algo comum a todos. Podemos supor que em diversos lugares do mundo essa é a liberdade religiosa adotada. Uma espécie de liberdade prática e interna à dinâmica religiosa. O religioso é livre para viver sua concepção de bem-estar, mas não é livre o suficiente para compartilhar tal concepção dentro do debate público. Todavia, que tipo de liberdade é essa que me permite escolher os bens para minha vida, mas não me permite levar estes para a discussão pública?⁷⁵

Para Trigg (2014), as pessoas podem contribuir para as discussões sobre o bem comum em sociedades democráticas se forem livres para decidir onde está o bem comum. Se não podemos ser livres para decidir nossas vidas não há possibilidade de um debate democrático adequado⁷⁶. Essa ideia considera relevante, em relação ao bem comum, a falta ou a posse de uma perspectiva religiosa. Se somos livres para decidir onde está o bem comum, é possível que alguém o considere a partir da religião. Nesse sentido, ter ou não ter uma religião reflete diretamente no modo

⁷⁵ Uma pergunta interessante que pode surgir é: “a questão, então, é o compartilhamento, a publicização, das concepções religiosas? Ou a tomada de decisão pública a partir das concepções pessoais?” (muito obrigado à filósofa brasileira Ester Heuser por apontar essa questão). Inicialmente, não se trata de publicizar propriamente concepções pessoais, subjetivas, mas antes, colocar nas discussões públicas afirmações que tendam à objetividade, ou seja, que afetam a sociedade. Nesse sentido, as religiões poderiam contribuir de alguma forma para as tomadas de decisões públicas. Por exemplo, as noções cristãs de caridade e amor ao próximo se aplicam a religiosos e não religiosos, sejam cristãos ou budistas, naturalistas ou ateus, pois tais princípios reivindicam a verdade. Não parece haver problemas em aceitar a caridade e o amor ao próximo como motivações, por exemplo, para ações que visem abrigar moradores de rua. Assim, o religioso cristão pode participar do debate público e das tomadas de decisão como motivador das ações, mas não definidor de leis, assim como a lei religiosa também não deve ser instituída como lei civil.

⁷⁶ Para Trigg (2014), o debate democrático não visa submeter a diversidade religiosa a uma ortodoxia dominante, pois assim haverá apenas um único ponto de vista, e conseqüentemente, um único entendimento de bem comum. Mesmo assim, a liberdade religiosa não garante, de fato, que as religiões não sejam submetidas a alguma ortodoxia. Com isso, as religiões jogam fora a ideia de debate público, pois a ortodoxia, seja religiosa ou não religiosa, limita o debate a um único tipo de discurso/afirmação (TRIGG, 2014, p. 12).

como o bem comum é pensado e entendido. Considerando que as sociedades atuais são amplamente religiosas, torna-se relevante considerar, além de visões não religiosas, visões religiosas de bem-estar. Nesse sentido, adota-se uma liberdade positiva, onde é significativo ter contribuições religiosas para as discussões sobre o bem comum, tanto quanto é significativo ter uma perspectiva não religiosa opinando sobre o assunto⁷⁷.

De um modo geral, o filósofo sugere que devemos ser livres para ter nossas próprias opiniões (TRIGG, 2014, p. 13). A questão mais óbvia que vem na sequência é: todas as opiniões são igualmente válidas? Não, por óbvio. Na ciência, por exemplo, pode-se dizer que nem sempre todas as opiniões são igualmente válidas. A ideia de “progresso” científico pontua claramente a esperança de que, aos poucos, estamos adquirindo mais conhecimento sobre o mundo físico (TRIGG, 2014, p. 13). Para que isso tenha acontecido, foi e é preciso desconsiderar uma série de opiniões em prol de outras. Nesse contexto, a busca pela verdade se mostra mais eficaz com a existência de uma diversidade de teorias científicas do que sem diversidade. Se uma teoria não funciona, é indispensável ter um repertório para se recorrer. Isto é, precisamos de outras teorias para testar no lugar daquelas que se mostram ineficazes. Para Trigg (2014), identificar uma ciência corrompida é fácil quando uma de suas áreas apresenta respostas sempre voltadas a uma única direção. Por isso, “A liberdade é um componente necessário da busca pela verdade na ciência e o será em todos os empreendimentos humanos” (TRIGG, 2014, p. 13-14)⁷⁸.

A ideia de democracia apresentada por Trigg reconhece na diversidade a garantia para que haja liberdade. Graças à existência de diferentes grupos de interesse, o poder jamais poderá ficar centrado em um único grupo, ou mesmo em um único indivíduo. Trigg parece estar alinhado com as ideias de James Madison, que no séc. XVIII entendia que a “própria democracia dependia da existência de diferentes

⁷⁷ Uma concepção de sociedade boa, sociedade justa, ou mesmo de bem-estar implica num modo de viver, em regras morais a seguir, em proibir ou liberar o aborto, por exemplo. As religiões, assim como as perspectivas seculares, produzem essas concepções, afetando significativamente a vida de boa parte da população mundial. Ver nota 2.

⁷⁸ “Freedom is a necessary component of the search for truth in science, and it will be in every human endeavor” (TRIGG, 2014, p. 13-14). Tradução nossa. Ao que parece, o mesmo pode ocorrer no debate público quando a humildade epistêmica é adotada. Por mais que possamos assumir que os interesses e finalidades religiosas sejam diferentes dos científicos, parece que na discussão pública é possível que tais religiosos adotem uma postura que não nega completamente a possibilidade de se deparar com o verdadeiro, mas também não assume possuir controle total da verdade. Porém, isso só é possível, como afirma o autor, se houver liberdade.

crenças e entendimentos, de modo que uma visão nunca poderia dominar” (TRIGG, 2014, p. 14)⁷⁹. Para o presidente americano, toda maioria que se une em prol de um único interesse coloca em risco os direitos das minorias (MADISON, 1993, p. 320). De certo modo, a união em prol de um único interesse não coloca em risco apenas os direitos das minorias, mas também desestabiliza a própria ideia de democracia. Um exemplo concreto disso é o promovido por movimentos fascistas (no geral, uma maioria, nos termos da economia, que se une para combater grupos economicamente minoritários), como o movimento integralista dos anos 30, que além de antisemita defendia, em nome de “Deus, pátria e família”, modelos de governos totalitários, os quais deveriam combater os comunistas aliados à liberal-democracia, a maçonaria e a sociedade secreta supostamente formada por judeus (FONSECA, 2018, p. 22).

Sem oposição não há diversidade e onde há totalitarismo não há oposição. Por isso é fundamental levar em conta os interesses das minorias. É fundamental para o bem da democracia a produção e a manutenção de visões alternativas. Uma oposição que tem seus direitos caçados deixa de ser uma alternativa capaz de formar um outro governo. E formar a possibilidade de outros governos é, para Trigg, a natureza da democracia (sempre em um fluxo contínuo de ideias) (TRIGG, 2014, p. 14). Alguém poderia sugerir que essa abordagem acaba defendendo que qualquer tipo de minoria seja respeitada como possível oposição, supondo que até mesmo ideias nazistas e fascistas sejam defensáveis. De forma alguma essa é uma posição que a teoria do autor permite sustentar, simplesmente porque ideias nazistas, fascistas (e afins) quebram com a sua noção de fluxo contínuo de ideias. Governos ditatoriais, totalitários ou fascistas quebram com o ciclo propriamente democrático, pois tendem a inviabilizar a produção e a manutenção de visões alternativas.

Para Trigg (2014), a diversidade de crenças resulta de forma inevitável da liberdade religiosa na medida em que esta é intimamente relacionada às nossas outras liberdades. O autor ressalta que podemos desfigurar o ideal de sociedade livre ao tratar todas as religiões como meras questões de preferência pessoal, especialmente quando o Estado assume o *status* das religiões na esfera pública como irrelevante para a sociedade como um todo. Para o autor, a religião,

⁷⁹ “In other words, democracy itself depended on the existence of differing beliefs and understandings, so that one view could never dominate” (TRIGG, 2014, p. 14). Tradução nossa.

[...] tem relevância política, não somente porque ela cria problemas em sociedades divididas, mas também porque ela pode contribuir para o debate público concernente ao que constitui o bem e o mal-estar humano. Mesmo se algumas formas de religião podem ser nocivas, envolvê-las no debate ajudará a expor isso. A outra alternativa é permitir que elas se sintam invisíveis e não desafiadas (TRIGG, 2014, p. 186)⁸⁰.

Trigg entende que as religiões poderiam participar do debate público de sociedades democráticas considerando, entre outros motivos, a ideia de que democracias⁸¹ fomentam a diversidade religiosa. A diversidade é produto da democracia, a qual permite que diferentes sistemas de crenças se apresentem e, quem sabe, floresçam⁸². Logo, a participação da diversidade no debate público parece representar a efetuação concreta de alguns dos fins visados pela ideia de democracia, de Trigg. Para o autor, essa é a essência da democracia, a pluralidade de crenças, sejam elas religiosas ou não, que se manifestam em diferentes sociedades (TRIGG, 2014, p. 14). Além disso, a democracia é basicamente uma maneira de solucionar controvérsias. Todo o seu mecanismo (debates, eleições, tomadas de decisões via voto, *impeachment etc.*) nos auxilia nos desacordos que travamos diariamente. Nesse sentido, a democracia é uma maneira de lidar com a diversidade de opiniões.

A imposição de alguma perspectiva religiosa sobre o debate público contraria essa ideia de democracia⁸³. Para uma boa tomada de decisão, num contexto democrático, é preciso arrodar-se de diferentes crenças e pontos de vista, os quais refletem, por óbvio, a diversidade que há em cada lugar. Fazer uma escolha exige, antes de tudo, uma apresentação de diferentes possibilidades de escolha. É um erro, para Trigg (2014), que sempre as mesmas opiniões sejam impostas através da coerção. Ele defende essa ideia, afirmando que, num sentido forte, não somos oniscientes para garantir que algum ponto de vista qualquer é de fato sempre correto. Em outras palavras, não temos a capacidade de saber tudo, de modo que nem sempre

⁸⁰ "Religion has a political relevance, not only because it creates problems in divided societies but also because it can contribute to public debate concerning what constitutes human welfare and harm. Even if some forms of religion can be harmful, involving them in public debate will help expose this. The alternative is to allow them to fester unseen and unchallenged" (TRIGG, 2014, p. 186). Tradução nossa.

⁸¹ Trigg reconhece que no mundo atual a democracia não é universalmente admirada, e que parte dessa imagem ruim se deve ao fato de ela abrigar uma diversidade de crenças.

⁸² Trigg parece propor que a participação no debate público das religiões visa o desenvolvimento e o benefício da pluralidade e da democracia, cultivando a diversidade. Mas, além disso, também visa contribuir com questões de políticas públicas em geral, no sentido de contribuir com as decisões a serem tomadas nas mais diferentes discussões (aborto, taxaçoão de grandes fortunas, políticas de saúde, eutanásia, sistema penal, etc.).

⁸³ Assim como, aparentemente, a imposição de uma perspectiva econômica excludente.

o mesmo ponto de vista está certo. O pressuposto básico adotado nessa caracterização da democracia é que, em Estados democráticos, quando questões objetivas são discutidas na praça pública, algumas pessoas não sabem melhor do que outras (TRIGG, 2014, p. 15)⁸⁴.

Voltarei aos conceitos de democracia e liberdade religiosa no próximo capítulo. Ambos são cruciais no entendimento da proposta de Roger Trigg, de modo que me parece adequado investigar mais profundamente o alcance de tais conceitos. De todo modo, parece plausível pensar uma concepção de democracia que: a) promove (gera) diversidade; b) resolve os conflitos gerados pela diversidade. Na sequência, passo a uma das principais questões levantadas quando falamos de diversidade religiosa e debate público: quais critérios podemos adotar para que alguém, religioso ou não, participe do debate? Aparentemente, o debate público exige que afirmações subjetivas ou baseadas em sentimentos fiquem de fora da discussão. Isso me parece adequado. É preciso uma certa objetividade dentro do debate público, ou seja, aquilo que é afirmado deve ser assunto comum aos integrantes de uma sociedade. Sendo assim, um critério parece central, a saber, a racionalidade de nossas afirmações. Roger Trigg (2014) se dedicou muito à questão sobre o que torna as crenças religiosas meramente subjetivas, e para alguns, irracionais para participarem no debate público. Seguindo as ideias do autor, pretendo defender que a intuição sobre a racionalidade ser um critério capaz de regular a participação de alguém no debate público pode ser enganosa. Por mais que pareça necessário justificar as afirmações religiosas como racionais, apontarei que tal critério pode ser muito mais obscuro do que prático, de modo que não se torna nem necessário nem suficiente para legitimar a participação de alguém dentro do debate público.

⁸⁴ Em outras palavras isso significa que: por mais que alguém seja especialista numa área que se discute no debate público, tal pessoa não pode supor ser infalível, ou seja, incapaz de nunca se enganar. Isso não significa que devemos desconsiderar as opiniões dos especialistas das áreas que são discutidas. Estas são muito bem-vindas, e devem ser atentamente levadas em conta. Na realidade, Trigg (2014) parece sugerir que mesmo os especialistas precisam reconhecer que podem se equivocar às vezes. Por mais que se estude filosofia da religião a vida toda, parece pouco provável que alguém seja capaz, ou mesmo tenha tempo de vida suficiente para aprender todos os problemas, questões e autores que a tradição filosófica tem produzido sobre a diversidade religiosa e a democracia (por mais que essa ainda seja uma tradição recente na história da filosofia). Mesmo o especialista precisa reconhecer que pode aprender algo novo com alguém não iniciado no seu ramo de conhecimento, assumindo uma postura de humildade diante de si mesmo. Isso pode parecer algo probabilisticamente difícil de ocorrer, isto é, aprender algo com alguém completamente leigo sobre um assunto, pode mesmo. Mas, não é impossível e, por outro lado, não parece ferir ninguém a adoção de uma postura de humildade nas discussões públicas. É esse tipo de postura, ou traço de caráter, que diferentes religiosos precisam assumir para que suas afirmações sejam legitimadas no debate público.

2.2 A racionalidade do discurso religioso

Trigg (2014) sustenta que, no debate público, as religiões precisarão assumir que podem estar erradas em relação às suas afirmações de verdade última. Isso não significa que os crentes religiosos tenham que deixar de acreditar em suas crenças mais fundamentais. Na realidade, o que se pede é que, dentro do debate público, se suspenda qualquer tentativa de imposição absolutista ou exclusivista. Pois, nesses termos, o debate ficaria prejudicado e a permanência das religiões, insustentável. Assim, assumir a possibilidade do erro é o primeiro passo para legitimar a participação da diversidade religiosa dentro da discussão pública. Essa posição une uma perspectiva pluralista com a tese de que as religiões não se resumem a discursos meramente subjetivos, privados ou expressões de sentimentos. Nesta seção, defendo essa última posição.

Talvez o leitor espere uma definição imediata para o conceito de racionalidade. Trigg não apresenta, propriamente, uma definição para essa ideia. De certa forma, o autor não parece muito preocupado com esta definição. Para ele, aparentemente, o que talvez poderia ser dito como um critério capaz de julgar a participação de alguém no debate público é aquilo que ele chamou de humildade epistêmica, e não, propriamente, a racionalidade. A necessidade de discutir o conceito de racionalidade advém justamente do fato de algumas pessoas considerarem as afirmações religiosas como meramente subjetivas, ou expressões de sentimentos. Julga-se que as afirmações religiosas são incapazes de tratar de assuntos objetivos, assuntos que visam promover uma sociedade melhor para todos, uma sociedade mais justa. Dessa forma, aparentemente, afirmações religiosas⁸⁵ são tomadas como irracionais para o debate público, pois são subjetivas.

⁸⁵ Contrário a Trigg, John Rawls dedicou uma vida a tentar esclarecer conceitos como o de racionalidade e razoabilidade. Seguindo a tradição gerada por ele: “o razoável por definição é público, justificável perante todos, sendo seu papel exatamente propiciar a reciprocidade entre os agentes sociais” (MION, 2021, p. 168). “O racional corresponde à motivação pelos interesses superiores e à capacidade em efetivar e exercer as faculdades morais, bem como desenvolver a própria concepção do bem, portanto ao âmbito do privado” (JUNIOR, 2017, p. 84). Não pretendo explorar profundamente essas duas concepções, mas aponto para o seguinte: ambas não entram em conflito com a posição de Trigg. Para ele, o religioso não é apenas alguém capaz de exercer suas faculdades morais de forma adequada, mas também trata de assuntos que tendem a ser comum a todos, isto é, tendem à objetividade.

Se o debate público visa o bem geral das sociedades, é preciso reconhecer que as questões a serem debatidas devem, aparentemente, apresentar um caráter objetivo, sem cair em questões particulares. Se algo é válido apenas subjetivamente, não é preciso manifestar preocupação com a verdade que afeta todo o resto de nós, mas antes reconhecer que tais afirmações falam apenas sobre a pessoa que as expressa. Ao expressar uma opinião sobre um determinado assunto, por exemplo, o aborto, pode-se pensar que o religioso está expressando um gosto particular pessoal, como quando afirma gostar ou não de abacate. Em outras palavras, tal religioso estaria expressando um sentimento que não é acessível a todos, mas antes, varia de pessoa para pessoa, sendo influenciado por diversos fatores (cultura, a própria religião, a política, a região geográfica, instrução, conhecimentos *etc.*).

Tal posição expressa uma forte desconfiança na relação entre religião e razão⁸⁶. Por vezes, essa desconfiança visa isolar crenças religiosas da razão. Entre alguns efeitos disso, é comum a pressuposição de que, na discussão pública, a religião é uma barreira na conversa com aqueles que estão fora da comunidade religiosa. Nesse contexto, manter o funcionamento de uma comunidade política democrática exige que crentes religiosos mantenham silêncio sobre suas crenças e não causem “incômodo” público. Em contrapartida, essas pessoas estariam garantindo sua própria liberdade religiosa⁸⁷. Tal ideia, por vezes, é acompanhada de uma herança iluminista, a qual enfatiza uma racionalidade universal vista através da ciência e com acessibilidade pública. A ciência supostamente esboça verdades universais baseadas em princípios que se aplicam a todos os lugares. Desse modo adota-se a ideia de que a ciência é aquela capaz de tratar de discussões e resoluções de disputas, enquanto a religião não o é. Todavia, para isso, diz Trigg (2014), é preciso pressupor alguma ideia de racionalidade compartilhada na qual a ciência pode se conectar, mas a religião não é capaz de fazer o mesmo. A partir disso, é preciso concordar com a ideia de que há algo na ciência que a torna aceitável na esfera pública, enquanto na religião não o há.

Uma maneira de superar esse pensamento é pensando que existem diferentes formas de ver a razão, reconhecendo a existência de diferentes tradições com seus

⁸⁶ Muito disso deve-se à influência do Iluminismo Europeu do séc. XVIII. Aparentemente, a secularização da vida pública foi uma conquista central desse movimento.

⁸⁷ Uma espécie de escambo, no qual a “não intromissão pública” é trocada pela “garantia da liberdade de escolha religiosa”.

próprios padrões do que deve ser considerado verdadeiro. Nesse sentido, o modo como os cientistas veem a razão é um entre outros. Não há um único ou melhor exemplo de razão, pois a razão é vista como produto de um determinado período histórico e cultural, dentro de um contexto de tempo e lugar⁸⁸ (TRIGG, 2007, p. 193). Há uma relativização da razão em relação ao contexto. Se se adota o relativismo da razão, ambas, ciência e religião, devem ser igualmente aceitas por seus adeptos⁸⁹. (Há, claramente uma oposição). De um lado, então, está o relativismo e, do outro, a racionalidade científica. Ou assumimos que a racionalidade científica é legítima no debate público e a religiosa não o é, ou adotamos um relativismo e aceitamos igualmente as afirmações de ambas, religião e ciência.

Todavia, para Trigg, há um meio termo entre essas duas posições, que permite afirmar que as crenças religiosas não são meramente subjetivas, mas antes, que fazem afirmações de crenças práticas que tendem à objetividade. Trigg não está querendo dizer que as crenças religiosas são verdadeiras, mas que elas tratam de questões (políticas e morais) importantes e significativas na vida em sociedade. Um cristão que afirma publicamente que o aborto deve ser proibido, pois contraria, supostamente, os planos de Deus (o qual nos deu a vida e esta é sagrada), afirma algo que tende a impactar objetivamente a sociedade que compõe, seja cristã ou não. Tende, pois apresenta uma reivindicação de verdade, a qual, se aplica a todos os indivíduos. Não quer dizer que Deus tenha que ser um pressuposto comum, ou que tenhamos que saber os planos de Deus, mas antes, que essa posição reivindica algo sobre a realidade. “Quando qualquer religião reivindica a verdade, ela deve ser de interesse público, até mesmo universal” (TRIGG. 2014, p. 90). Para ele, toda proposição que “reivindica a verdade deve, em princípio, estar aberta ao exame racional de todos” (TRIGG. 2014, p. 17).

⁸⁸ Muitos religiosos tentam utilizar essa argumentação a fim de apaziguar desafios entre ciência e religião, afinal a ciência não pode se dar ao luxo de julgar a religião como racional ou irracional, levando em consideração que também é um fenômeno cultural, e não uma fábrica de conhecimento.

⁸⁹ “O relativismo pode ter várias formas, mas um modo de defini-lo é como a posição segundo a qual a verdade para uma sociedade, comunidade ou outro grupo se configura naquilo que eles acreditam coletivamente”. “Relativism can have many forms, but one way of defining it is that what is true for a society, community, or other group is what they believe collectively” (TRIGG, 2014, p. 24). O relativismo é uma posição que entende que a verdade é construída ao invés de descoberta, como um empreendimento coletivo. Sair de uma comunidade pode implicar em ser julgado como errado pelos padrões desta comunidade. Mas, também, pode ser o caso de uma comunidade toda ou uma religião estarem enganadas.

Nesse sentido, Trigg aponta que, de modo geral, podemos dizer o tipo de fé que alguém possui. Mesmo a casos não religiosos podemos aplicar isso, ou seja, a fé não é algo restrito à religiosidade. Aparentemente, para o filósofo, fé é acreditar, a partir de um conjunto de crenças e práticas compartilhadas (TRIGG, 2014, p. 23), que algo ou alguém existe na realidade (TRIGG, 2014, p. 90). Há, ao menos, dois pontos importantes nessa definição: i) fé parece ser algo que alguém (religioso ou não) detém; e, ii) fé inclui a pretensão de se referir a algo que é verdadeiro na realidade, algo independente da mera subjetividade dos indivíduos, ou seja, independente daquele que a detém. Ao ser expressa de forma proposicional, a fé (e o conjunto de crenças que a constitui), é manifestada através da linguagem como a própria reivindicação da verdade (TRIGG, 2014, p. 90). Tal reivindicação pressupõe a existência objetiva de algo na realidade e não pode ser confundida com a subjetividade do portador da fé.

Os compromissos do religioso, em termos racionais, são baseados naquilo a que a sua fé pretende se referir. Logo, se o religioso mudar suas crenças, também será necessário mudar seu modo de vida, pois deve seguir aquilo a que sua nova fé pretende se referir. Se a fé for centrada no seu detentor podemos facilmente privatizá-la e reduzi-la à subjetividade dos indivíduos, ao privado, sendo irrelevante, por exemplo, para questões de ordem pública (TRIGG, 2014, p. 90). Se assim o fosse, incluímos a fé e as crenças sobre a verdade numa categoria geral de compromisso pessoal. Toda questão depende da verdade do compromisso de cada indivíduo. Duvidar ou testar as próprias crenças é o mesmo que perder comprometimento. Assim, o elemento proposicional da crença é ignorado, ou seja, aquilo que se pretende referir como verdadeiro, seja Deus, *nirvana*, Alá, Shiva, Oxum *etc.*, é negado.

Os compromissos religiosos envolvem essencialmente a aceitação de certas proposições como verdadeiras. A fé em si é sempre fé em algo ou alguém, imaginado ou real, e no momento em que é especificado o que é, as crenças estão sendo articuladas sobre o que é real. Não é apenas uma atitude arbitrária dirigida a um vazio, ou uma intenção de viver uma determinada forma de vida (TRIGG, 2014, p. 96)⁹⁰.

⁹⁰ “Religious commitments essentially involve an acceptance of certain propositions as true. Faith is itself always faith in something or somebody, imagined or real, and the moment it is specified what that is, beliefs are being articulated about what is real. It is not just an arbitrary attitude directed at a void, or an intention to live a particular way of life” (TRIGG, 2014, p. 96). Tradução nossa.

Trigg também aponta que aquele que afirma ter fé em algo também precisa justificar sua crença. Com a fé religiosa isso não ocorre de modo muito diferente (TRIGG, 2014, p. 18). Quando alguém afirma ter fé em um Deus ou deuses, este alguém também deve ser capaz de especificar em que Deus ou deuses está crendo. Este mesmo alguém deve ter crenças sobre esses deuses, as quais podem justificar sua confiança. Tais crenças sempre podem ser desafiadas e, acima de tudo, pode ser falso que tal divindade ou divindades existam (TRIGG, 2014, p. 18). Alguém poderia afirmar que sustentar a fé em um Deus não passa de uma falácia, onde se argumenta a favor de uma conclusão, porém partindo do princípio de que essa conclusão é de fato verdadeira, empregando a mesma como pressuposto em uma de suas premissas (petição de princípio). Logo, a falta de evidências demonstra o fator subjetivo, seja a favor ou contra, e da incapacidade do pensamento racional se apoderar da questão. O que importa, portanto, é a falta de evidências empíricas ou de verificação empírica daquilo que se sustenta.

Para essa posição, a crença em Deus não pode ser sustentada, pois não há evidências empíricas que a corroborem, deixando a questão sem sentido. Por isso, ter fé em Deus, nesse sentido, parece ser irracional. Se não podemos ou se há a necessidade de se verificar através da observação ou experimento a alegação da fé em Deus, então de fato é preciso reconhecer que estamos lidando com uma afirmação sem sentido. Quando alguém sustenta que as afirmações religiosas são apenas subjetivas, esse alguém não está muito longe do caso de se aplicar uma petição de princípio à fé. Isto, pois, se sustenta que os religiosos não estão fazendo afirmações substantivas sobre a realidade (TRIGG, 2014, p. 19). Os religiosos estariam falando de algo que não sabem, ou falando algo ininteligível. Uma situação semelhante seria afirmar que em toda casa brasileira há um *batuldelo* na cozinha, porém, sendo incapaz de especificar ou explicar como reconhecê-lo. Falar de Deus seria análogo a falar de um *batuldelo*, pois não há como verificar cientificamente sua existência.

Como visto acima, para alguns as crenças religiosas são injustificadas no debate público, pois suas afirmações são válidas apenas para aqueles que as afirmam⁹¹. Esse tipo de abordagem tem por virtude o respeito pelas crenças religiosas individuais, permitindo e não impedindo que as pessoas tenham tais crenças. Por

⁹¹ Entre os religiosos essa posição é negada, pois para eles suas afirmações não se comparam a um simples gostar ou não gostar de algo.

outro lado, fica claro que crenças religiosas são irrelevantes para as tomadas de decisões de outras pessoas, especialmente, para com o modo como devem conduzir suas vidas. Sustentar que as religiões não fazem reivindicações objetivas deve significar que elas não podem ter relação com uma realidade acessível a todos. Considerar com veemência que apenas as observações e experimentações de cunho científico fornecem um método objetivo implica em falarmos restritamente de uma realidade acessível exclusivamente à ciência (TRIGG, 2014, p. 17).

Trigg (2014) pontua que existem boas razões políticas para esse tipo de postura, pois enquanto ela permite o respeito pelas posturas religiosas individuais, também garante que tais crenças não ganhem valor na vida pública ou que influenciem nas leis. Aparentemente, essa posição assume que a fé se resume a um ingrediente mágico que alguns têm e outros não. Nesse sentido, a fé não tem nenhuma relação com o mundo ao redor, de modo que argumentos fundamentados nela não são suscetíveis, e certamente não contribuem de modo racional com o debate público. Entretanto, Trigg argumenta que:

o fato de podermos falar de religiões diferentes sugere que a noção de fé religiosa está errada enquanto uma questão totalmente individual. Fé é tipicamente um corpo de crenças e práticas que são compartilhadas. A natureza da verdade é que esta tem que ser comunicada e aprendida” (TRIGG, 2014, p. 23)⁹².

Nesse sentido, Trigg aponta para o seguinte: a verdade não pode ser totalmente subjetiva, mesmo a religiosa, pois isso significaria que não poderia haver restrições sobre aquilo em que eu acredito, pois minhas crenças não precisariam ser medidas com a realidade. Não haveria a necessidade de comunicar minhas crenças a outras pessoas ou mesmo aprender de outras pessoas suas crenças. O autor aponta que a própria ideia de crença é intimamente relacionada a sustentar algo verdadeiro, e se algo é verdadeiro apenas para mim, pode parecer que não há sentido nessa crença. Se a verdade tiver alguma função ela deve ser intersubjetiva (TRIGG, 2014, p. 23). Isto é, seu compartilhamento deve ser possível de ser efetuado por outros. Se, ao sentir dor, ninguém fosse capaz de reconhecer nosso sofrimento, especialmente o médico de plantão, não seria possível estabelecer uma relação entre nosso dilema médico e a realidade.

⁹² “The fact that we can talk of different religions suggests that the notion of religious faith as a totally individual matter is misplaced. Faith is typically a body of belief and practice that is shared. The nature of truth is that it has to be communicated and learned” (TRIGG, 2014, p. 23). Tradução nossa.

Trigg (2014) afirma que um subjetivismo total ameaça se tornar um niilismo, pois perderíamos a noção de que vivemos no mesmo mundo que outros. O subjetivismo para ele aparece como incoerente, mas também, pode revelar um sutil relativismo. “Pluralismo”, por outro lado, pontua Trigg, é uma palavra, a princípio, escorregadia, pois pode significar tanto o fato de existirem muitas religiões e divergências religiosas, quanto também a suposição de que não há como, em princípio, ficar fora de todas as religiões e decidir qual é a verdadeira e superior (TRIGG, 2014, p. 24). Tal tarefa não é possível nem mesmo a partir do interior de uma religião, pois não há nenhuma reivindicação adequada de uma verdade que se aplique às outras (TRIGG, 2014, p. 24). O fato de não poder decidir qual religião é a verdadeira não descarta a busca pela verdade⁹³. A fé, para Trigg, não é meramente uma questão subjetiva, mas antes uma tentativa de se apoderar da verdade, de modo que a verdade é vulnerável ao erro e às inquietações da dúvida (TRIGG, 2014, p. 89).

Como a fé é sempre fé em algo ou alguém, minhas crenças podem ser expressas em forma proposicional. Se tenho fé em Deus, devo acreditar que existe um Deus. Meus compromissos são racionalmente baseados nisso, e se eu mudar minhas crenças, não posso mais manter racionalmente o mesmo modo de vida. Como já vimos, tem havido uma tendência a rebaixar a ideia de fé religiosa e fazer com que pareça ser sobre o suporte dela, e não sobre ao que ela pretende se referir. Isso faz parte da “privatização” mais ampla da religião. Quando qualquer religião reivindica a verdade, ela deve ser de interesse público, mesmo universal (TRIGG, 2014, p. 89-90)⁹⁴.

Nessa passagem, parece que o filósofo sugere que a fé, geralmente vista como suporte para a vida do crente, também pode ser vista como uma busca da verdade, sua maior pretensão. A existência da diversidade religiosa é uma prova de que não estamos todos comprometidos com as mesmas verdades. Nossos compromissos são implícita ou explicitamente definidos por expressões de crenças proposicionais. De

⁹³ Veja como, aparentemente, Trigg não está muito preocupado diretamente com uma discussão sobre o que é a verdade, pois, se somos limitados diante dela e incapazes de assegurá-la plenamente, parece forçoso requerer pleno controle ou alguma noção muito fixa para verdade. Isso não quer dizer que a verdade não é relevante, pelo contrário, apesar de nossas limitações, somos capazes de identificar aquilo que é verdadeiro, de modo que sempre podemos buscar a verdade. Ou seja, somos capazes de identificar na vida vivida aquilo que é verídico (autêntico), porém, somos incapazes de apreender a verdade absolutamente.

⁹⁴ “Because faith is always faith in something or somebody, my beliefs can be expressed in propositional form. If I have faith in God, I must believe that there is a God. My commitments are rationally based on that, and if I change my beliefs, I can no longer rationally keep to the same way of life. As we have already seen, there has been a tendency to downgrade the idea of religious faith and make it appear to be about the holder of it, rather than what it purports to refer to. This is part of the wider “privatization” of religion. When any religion claims truth, it has to be of public, even universal, concern” (TRIGG, 2014, p. 89-90). Tradução nossa.

outra forma a religião estaria inevitavelmente fora do arco do debate racional e da preocupação pública, ocupando somente uma posição de fonte de conflito dentro do meio social. Em termos racionais, Trigg sugere que a palavra “diversidade” não caracteriza, necessariamente, a religião como uma questão de desacordo. Podemos divergir uns dos outros, mas sem discordar. O autor parece sugerir que a diversidade religiosa é tão grande que o desacordo entre pró-vidas (religiosos) e pró-escolhas não é a regra. Isto é, nem todos os religiosos são contra o aborto, como é o caso de algumas tradições budistas. Isto é, mesmo que haja divergência entre budistas e pró-escolhas, não há desacordo sobre como resolver a questão do aborto. No geral, o quadro apontado por Trigg demonstra um cenário com várias formas de conflito, seja na política ou fora dela, questões que se tornam de poder e não da razão. Esses motivos me levam a crer que para Trigg, a racionalidade (em qualquer uma de suas versões), não é um critério que merece preferência, ao menos de início, quando julgamos a presença de alguém no debate público.

Se se considera, por um lado, a racionalidade como critério para que alguém participe do debate público, e por outro lado, as crenças religiosas como meramente subjetivas, tornando-as irracionais para o debate, geramos uma contradição entre essas afirmações e a realidade empírica. Pois, por mais que na prática as religiões, aparentemente, contribuam efetivamente para a promoção do bem ou mal-estar humano, através de afirmações públicas (como no caso do aborto) que tendem à objetividade, ainda há quem defende tais crenças como irrelevantes para a discussão pública, dado se sustentarem por razões estritamente religiosas. De fato, a justificativa de um cristão para que o aborto seja proibido pode ser religiosa. Uma questão que pode ser amplamente debatida é se essa postura, de fato, produz uma boa sociedade, uma sociedade melhor para todos, ou se ela piora a situação, trazendo mais dor e sofrimento. Mas uma questão que se torna cada vez mais definida é o fato de as religiões contribuírem tanto para o mal-estar quanto para o bem-estar humano. O ato de considerar as afirmações religiosas irracionais para o debate público não garante que uma parte significativa das sociedades considere o contrário, ou deixe de aderir àquilo que foi sustentado por algum religioso.

Aparentemente, o discurso baseado na racionalidade como régua para o debate público não leva a sério o impacto e a abrangência religiosa na vida das pessoas. Tal discurso parece estar cego diante da força das religiões. Aquele que se depara no cotidiano com discursos religiosos públicos pode muito bem aceitar as

razões que justificam a argumentação, inclusive, como bem aponta Berger (2017), sem conflitar com a racionalidade e, assim, adotar tais crenças na maneira que entendem e experimentam o mundo. Trigg (2014) aponta para uma direção na qual devemos considerar a existência de afirmações religiosas que tendem à objetividade, pois assim aumentamos as chances de identificar quais posturas religiosas promovem o bem, e quais posturas promovem o mal-estar humano⁹⁵. Isso parece fundamental, quando pensamos que um dos objetivos do debate público é promover o bem-estar humano. Por isso, é preciso levar a sério as afirmações religiosas, considerá-las racionais e com tendência à objetividade. Nas próximas seções, defendo que um critério mais adequado para regular a participação religiosa no debate público se encontra na própria proposta pluralista de Trigg. Para tanto, abordo, na sequência, o modo como ele articulou sua teoria, apontando, inicialmente, as críticas direcionadas por ele às outras abordagens da diversidade religiosa.

2.3 O pluralismo de Roger Trigg

Para alguns pensadores (WOLTERSTORFF, 2012; HABERMAS, 2007; RAWLS, 2000; TRIGG, 2014), é pouco razoável considerar que alguém, capaz de desenvolver todas as suas atividades cotidianas dentro dos parâmetros que usualmente reconhecemos como normais, seja tido como irracional (com problemas cognitivos, ou nos termos freudianos, meras ilusões e realizações de desejos antigos) apenas quando se trata de questões religiosas. O mundo, na atualidade, é tão ou mais religioso do que já foi outrora e, se essa ideia naturalista for justificada, de fato, teríamos que deduzir o absurdo de que boa parte da população mundial porta algum

⁹⁵ Alguns casos de diferentes religiões que contribuem objetivamente para o bem-estar da sociedade brasileira. Por exemplo, instituições cristãs (católicas e protestantes), atuam nas sociedades através do trabalho das pastorais, alcançando diferentes segmentos sociais, incluindo a população afro-brasileira, os penitenciários, os soropositivos, pessoas idosas, migrantes, indígenas, dentre outros. Segundo a Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), essas pastorais “multiplicam atividades de conscientização, organização e transformação, as quais levam à conversão pessoal, por um lado, e a mudanças concretas de ordem social, econômica e política” (Disponível em: <<https://cnbbs2.org.br/pastorais-sociais/>>. Acesso em: 08 mar. 2023). Protestantes também contribuem para o bem da sociedade através de Centros de Tratamento ou de Recuperação de dependentes químicos. A Federação Espírita Brasileira desenvolve trabalhos sociais centrados, especialmente, nas cidades de Brasília, Rio de Janeiro e Santo Antônio do Descoberto (GO). Instituições afro-brasileiras agem, em alguns casos, através de casas de apoio ou Organizações Não Governamentais. Em Salvador, por exemplo, a Associação Cultural e Religiosa São Salvador une a cultura com a religião ao redor da ação social. Distribuição de alimentos, atendimentos jurídicos e seminários educativos são ações que a associação desenvolve com a comunidade.

grau de deficiência cerebral. Acredito que essa é uma dedução que até mesmo alguns naturalistas podem reconhecer como absurda.

Outra questão é a clareza da delimitação daquilo que é tido, pelos naturalistas, por sobrenatural. Como dito no capítulo anterior, o naturalismo defende que o que existe só pode ser natural. Portanto, o sobrenatural não existe. Isto significa que, quando pensamos a partir de palavras como Deus, deuses, santos, anjos, demônios, almas *etc.*, estamos pensando, aparentemente, objetos que não referenciam nada na realidade. De fato, não é costumeiro ver anjos voando pelas ruas de Guarapuava, nem em lugar algum. A delimitação naturalista para o sobrenatural coloca em xeque essas palavras que representam crenças significativas e essenciais para diversos religiosos. O naturalismo se mostra, aparentemente, oposto⁹⁶ a aceitar que o que essas palavras referenciam faça parte da realidade.

Ainda sobre o naturalismo, é preciso apontar dois aspectos importantes. O primeiro é que Trigg até poderia aceitar que a religião tem uma profunda relação com a natureza humana. Talvez haja, de fato, uma receptividade para a religião na mente humana. Até podemos ter essa inclinação que nos leva a aceitar possíveis ações espirituais ou divinas. Contudo, essa inclinação não nos dá uma forma sobre como acreditar nos rumos que essas ações tomarão (TRIGG, 2014, p. 74). Isto é, até pode haver no cérebro humano uma região que produz crenças religiosas, mas tal região não determina a maneira como o religioso acredita que essas crenças devem se manifestar. Por isso, o conteúdo de uma crença é muito importante para o crente, pois manifesta aquilo que torna sua crença singular. Nesse sentido, mesmo que o cérebro tenha a disposição para gerar crenças religiosas, não é ele que determina a importância destas. Por mais que a ciência cognitiva da religião pareça explicar todo tipo de crença, para o crente religioso suas crenças não podem ser explicadas como se tivessem o mesmo peso de outras crenças religiosas. Crenças religiosas fundamentais não são umas iguais às outras. Mudar de uma crença para outra exige, em muitos casos, mudar completamente um modo de vida ou um modo de interpretar o mundo. Por isso, as diferenças entre as diversas formas espirituais não são

⁹⁶ A relação do naturalismo e a anti-religiosidade não é de hoje. Daniel Dennett (2011), ao defender sua definição metodológica de naturalismo, assume que não podemos levar a sério explicações baseadas na intervenção de seres sobrenaturais, como Deus. Michael Rea (2002) afirma que a tese mais aceita pelos naturalistas é justamente aquela que rejeita a existência de seres sobrenaturais. Stroud também sustenta que “A maioria dos filósofos há pelo menos cem anos tem sido naturalistas no sentido de não sobrenaturalistas” (STROUD, 2004, p. 22).

superficiais, por mais que aceitemos que se desenvolvam com base na natureza humana.

Ele (**o naturalismo**) trafega em semelhanças universais e deve deixar as diferenças indubitáveis para o antropólogo social e outros as explicarem. Sua tentação é subestimar o significado da diversidade religiosa. A explicação da “religião” em termos de capacidades evoluídas parece suficiente para oferecer uma explicação científica de sua origem e persistência. “Religião” torna-se um conceito abrangente, e as diferenças entre as religiões tornam-se pouco importantes (TRIGG, 2014, p. 72)⁹⁷.

No geral, Trigg afirma que não devemos dar grande importância àquilo que é construído, supostamente, a partir de uma mesma estrutura cognitiva. O naturalismo sustenta o contrário, limitando a discussão sobre a diversidade religiosa, e pouco contribuindo para o diálogo inter-religioso ou entre religiosos e não religiosos. Alvin Plantinga também parece concordar com a ideia de que temos uma disposição para formar crenças⁹⁸. Mas ao invés de considerar todas as crenças religiosas falsas, o autor sustenta que é logicamente possível que uma tradição religiosa seja verdadeira, e todas as outras, automaticamente, falsas. Para responder ao exclusivismo, Trigg (2014) pontua que, ao assumir um único sistema de crenças como legítimo e “dono” da verdade, o exclusivista exclui outros sistemas de crenças que podem possuir verdades semelhantes, ou até compartilhar verdades idênticas. Na visão do autor, tais semelhanças não podem ser consideradas totalmente erradas, ao menos *prima facie*. Nas palavras dele, o exclusivismo

[...] desconsidera a possibilidade de que outras religiões podem reconhecer alguma verdade, [e] todos conhecemos que muitas religiões coincidem em suas asserções. Cristãos, judeus e muçulmanos, todos concordam que há

⁹⁷ “It traffics in universal similarities and must leave the undoubted differences to the social anthropologist and others to explain. Its temptation is to underplay the significance of religious diversity. Explanation of “religion” in terms of evolved capacities seems enough to offer a scientific account of its origin and persistence. “Religion” becomes an all-inclusive concept, and differences between religions become of little account” (TRIGG, 2014, p. 72). Negrito e tradução nossa.

⁹⁸ Plantinga assumiu a ideia de um senso de divindade, proposta por João Calvino. Grosso modo, trata-se de um conjunto de disposições que, em resposta a tipos diferentes de estímulos, formam e desencadeiam crenças teístas em diferentes circunstâncias (TRIGG, 2014, p. 75). Para o autor, o conhecimento de Deus não precisa, necessariamente, ser inato, mas deve ser inata a capacidade desse conhecimento ser desenvolvido. As crenças que tiramos desse senso de divindade fornecem uma base para o pensamento. São crenças básicas, no sentido de não necessitarem de outras crenças como evidência para serem aceitas. Supostamente, tais crenças estariam no mesmo nível das percepções, memórias e crenças *a priori* (PLANTINGA, 2000, p. 175). Resumindo a ideia central: nossas mentes têm uma tendência à divindade.

um Deus, apesar de que pode haver argumentos sobre se eles estão adorando “o mesmo Deus” (TRIGG, 2014, p. 48)⁹⁹.

Na visão de Trigg (2014), o exclusivismo se coloca no debate público como divulgador da verdade, não permitindo o debate pressuposto para o bem da democracia. Além disso, há o temor de que, na religião, o exclusivismo produza intolerância. Como visto, o exclusivista assume como única verdadeira religião aquela da qual é adepto, afirmando em contrapartida que todas as outras religiões são falsas. Essa posição não está aberta ao debate, apenas constata a “verdadeira” religião. Diante da diversidade religiosa e da diversidade de opiniões que formam o debate público, o exclusivista é incapaz de explicar tal diversidade senão pela imposição dos dogmas de sua tradição religiosa. Nesse sentido, não há diálogo entre diferentes tradições ou formas de pensamento. Assim como o naturalismo, o exclusivismo também é incapaz de auxiliar em uma conciliação entre a diversidade religiosa e o debate público de sociedades democráticas.

No mesmo sentido do exclusivismo, aponta Roger Trigg (2014), o inclusivismo se coloca no debate público como divulgador da verdade, não permitindo o debate democrático pressuposto. Por mais que se reconheça a verdade que reside em outras religiões, o inclusivista continua julgando tudo em termos de suas próprias crenças. Isso significa que um inclusivista se põe pouco a ouvir os posicionamentos de seus oponentes no debate, pois, afinal de contas, tais posicionamentos só interessam se corroborarem suas próprias crenças. Por mais que, na prática, o inclusivismo seja a abordagem que mais cresce e se desenvolve na atualidade, no debate público ele não permite o desenvolvimento saudável, muito menos a conciliação, entre a diversidade religiosa e o debate.

Trigg pensa que a posição mais plausível diante da diversidade religiosa, seja como virtude dentro do debate público, seja para responder questões epistemológicas, é o pluralismo. Diferentemente de Hick e Victoria Harrison, mas ainda adepto da posição, o autor propõe sua versão da abordagem. Sua principal saída é propor o que ele chama de humildade epistêmica. Ser humilde, nesse sentido, implica reconhecer que, como seres humanos, não temos um entendimento completo

⁹⁹ “Exclusivists” have been defined as those who say that only one religious tradition is right and purveys truth. That may rule out the possibility that other religions can recognize any truth at all, but we all know that many religions overlap in their assertions. Christians, Jews, and Muslims all agree that there is one God, although there can be arguments about whether they are worshipping “the same God” (TRIGG, 2014, p. 48). Tradução nossa.

do que é a verdade (TRIGG, 2014, p. 116). Isso não significa que seja impossível alcançar a verdade ou que alguém não possa estar certo ou errado, mas que devemos evitar a arrogância de presumir com certa facilidade que estamos certos¹⁰⁰.

Não sabemos, e não podemos pretender saber tudo sobre o que existe. Devemos estar preparados para ouvir, na ciência e em outros lugares, aqueles com concepções diferentes, pois podemos aprender com eles. Nosso conhecimento é limitado, assim como nós humanos somos limitados, principalmente por nossa posição no tempo e no espaço (TRIGG, 2014, p. 27)¹⁰¹.

Ao reconhecer essa condição, Trigg (2014) observa que não pode haver um único sistema de crenças dono da verdade, ou mesmo, a necessidade de coação absolutista sobre outros sistemas de crenças. Para ele, a grande questão no diálogo inter-religioso não está na possibilidade de existir uma verdade previamente estabelecida e que outros devem aceitar, mas em uma posição de humildade que questiona como podemos estar certos sobre o que é a verdade. Assumir a humildade epistêmica favorece o diálogo onde os participantes de diferentes sistemas de crenças se colocam numa posição de ouvir uns aos outros, evitando o absolutismo.

Para Trigg, o pressuposto pluralista é preferível em relação às outras abordagens, pois coloca à disposição um entendimento profícuo entre a diversidade religiosa, sem visar uma relação combativa entre sistemas de crenças diferentes, e sem tentar desqualificar ou derrotar um sistema como um todo. Tal posição é favorável a debates sobre questões centrais para cada sistema, assumindo a possibilidade de razoabilidade sobre tais questões. Ele reconhece que sociedades plurais não podem aceitar a existência de um sistema de crenças impondo regras a todos os outros sistemas, aos moldes exclusivistas, com um discurso único (SPICA, 2018, p. 26). Há espaço para todos os discursos se as religiões reconhecerem que compartilham um mundo plural e sem um centro fixo; um mundo plural em que todos têm a possibilidade de discursar de forma legítima.

¹⁰⁰ “Rowan Williams, escrevendo quando era arcebispo de Canterbury, quis sublinhar a importância da verdade para um cristão, mas acrescenta que “há um tipo próprio de humildade que, mesmo quando proclamamos a nossa convicção da verdade... obriga-nos a reconhecer com respeito a profundidade e a riqueza da devoção e obediência do outro ao que recebeu como verdade. Ele continua dizendo que “nenhum de nós recebeu toda a verdade como Deus a conhece; todos nós temos coisas a aprender” (TRIGG, 2014, p. 116).

¹⁰¹ “We do not know, and cannot claim to know, everything about what there is. We should be prepared to listen, in science and elsewhere, to those with different conceptions, as we may be able to learn from them. Our knowledge is limited, as we humans are limited, not least by our position in time and space” (TRIGG, 2014, p. 27). Tradução nossa.

Os fundamentalistas são vistos a insistir na verdade com exclusão de qualquer possibilidade de diálogo. Eles podem fazer parecer que qualquer tentativa de reivindicar a verdade objetiva deve descartar arrogantemente outras possibilidades. Sua afirmação da verdade parece coagir. Muitos reagem querendo denunciar todo esse exclusivismo em relação à verdade. A questão, porém, não é o perigo de afirmar qualquer verdade, mas a falta de humildade de quem exhibe certeza sobre o que é verdade (TRIGG, 2014, p. 129)¹⁰².

Trigg também afirma que a verdade pode ser coercitiva em um sentido benigno (TRIGG, 2014, p. 129-130), pois ela exige ser contextualizada para que faça sentido. Se consideramos que somos racionais também devemos considerar que somos capazes de identificar o que é verdadeiro quando nos deparamos com ele. Isto é, somos capazes de detalhar aquilo que é verdade tanto nos assuntos corriqueiros do dia-dia, quanto nos assuntos públicos. Trigg (2014) pontua que a verdade se refere àquilo que é o caso (o acontecimento), o qual é reivindicado dentro da operação linguística quando falamos, sendo as proposições expressas a própria reivindicação da verdade. Isso não significa que o autor pense a verdade num sentido metafísico ou ontológico. Na realidade, parece que ele aponta para algo muito mais simples. Por exemplo, quando afirmo, “há uma estátua de Cristo no Rio”, estou reivindicando a veracidade de um acontecimento no mundo, reivindicando algo como objetivamente verdadeiro (assim como tudo que é verdadeiro). Nossa capacidade racional nos permite reconhecer a verdade dessa afirmação, pois nos coloca diante de algo que, de fato, existe na realidade e que pode ser precisamente identificado (ao menos era até o dia 23 de maio de 2023). Porém, a proposição por ela mesma não se justifica sem o contexto que vincula, pois uma proposição é verdadeira dada uma natureza que está além da própria proposição (TRIGG, 2014, p. 129).

A verdade de nossa afirmação sobre o Cristo do Rio só faz sentido dado o contexto que marca sua existência concreta. Sem que “Rio” seja referência para a cidade do Rio de Janeiro (Brasil), onde está localizada a estátua do Cristo Redentor, nossa proposição perde o significado. Por isso, somos coagidos a situar as proposições no seu contexto social, para que o sentido daquilo que é reivindicado como verdadeiro não seja perdido. Tal coação é positiva, pois do contrário podemos

¹⁰² “Fundamentalists are seen to insist on truth to the exclusion of any possibility of dialogue. They can make it look as if any attempt to claim objective truth must arrogantly rule out other possibilities. Their assertion of truth appears to coerce. Many react by wanting to denounce all such exclusivism with regard to truth. The issue, however, is not the danger of claiming any truth, but the lack of humility of those who exhibit certainty about what is true” (TRIGG, 2014, p. 129). Tradução nossa.

cair em algum fundamentalismo irracional. “A verdade das proposições não pode, então, manter-se fora do ambiente que lhes dá significado” (TRIGG, 2014, p. 230)¹⁰³. Uma outra afirmação que pode exemplificar essa situação é a seguinte: “Cristo morreu para salvar a humanidade”. Esta afirmação só tem sentido se levamos em consideração o contexto cristão que ambienta tal afirmação. Isto é, sem considerar que Cristo é o próprio Deus encarnado, o qual foi crucificado, morto e sepultado para redimir os pecados da humanidade, e que após três dias ressuscitou e subiu aos céus para ficar ao lado do Pai, criador de tudo, nossa afirmação perde o sentido, mesmo que possa ser verdadeira. Sem o contexto não há sentido na nossa afirmação, logo perdemos a direção sobre aquilo que ela susta como verdadeiro.

Para algumas pessoas é ameaçador pensar que as religiões podem fazer afirmações “objetivas” de verdade, pois assim tais afirmações seriam aplicáveis, supostamente, universalmente. Isso acontece porque se considera que tais verdades não são, de fato, meramente marginais ou de interesse de alguns poucos. Contrário a isso, Trigg considera que algumas afirmações das religiões são, de fato, objetivas, de modo que teriam relação direta com toda a humanidade e com o lugar dos humanos no esquema das coisas (TRIGG, 2014, p. 114). Se for objetivamente verdadeiro que “Cristo morreu para nos salvar”, então isso se aplica a todas as pessoas. Muitas pessoas veem isso como uma ameaça, em especial, dentro do debate público, pois algumas religiões que, supostamente, fazem afirmações objetivas e universais, acabam excluindo muitas outras crenças como erradas sem sequer ouvi-las. Isso demonstraria a inexistência de tolerância e a anulação da possibilidade do diálogo e do debate público. Em relação a isso, Trigg (2014) aponta que, para conseguir tolerância, adota-se, por vezes, alguma espécie de relativismo. Essa abordagem nivela todas as reivindicações de verdade na mesma posição, sem aceitar nenhum ponto de vista externo como julgador do outro. Nesse ponto, então, Trigg reconhece que “há uma linha tênue entre um relativismo aparentemente tolerante que aceita todas as crenças e afirmar arrogantemente a verdade de nossas próprias crenças” (TRIGG, 2014, p. 116)¹⁰⁴. A saída dessa situação exige equilibrar nosso

¹⁰³ “The truth of propositions cannot then hold outside of the surroundings that give them meaning” (TRIGG, 2014, p. 230). Tradução nossa.

¹⁰⁴ “There is a fine line between lapsing into a seemingly tolerant relativism that accepts all beliefs and arrogantly asserting the truth of our own beliefs” (TRIGG, 2017, p. 115). Tradução nossa.

compromisso com a verdade de nossas crenças com o reconhecimento de nossa compreensão incompleta do que é verdadeiro (TRIGG, 2014, p. 116).

Muitas vezes, as pessoas acham difícil separar os dois (**o compromisso com nossas crenças e a nossa compreensão do que é verdadeiro**). Robert McKim é capaz de passar rapidamente da ideia de um mistério próprio na crença religiosa para a do agnosticismo, escrevendo: “A característica dominante na fé deve ser a esperança, ou exploração, em vez de certeza. O mistério requer uma fé mais modesta, mais agnóstica” (TRIGG, 2014, p. 116)¹⁰⁵.

A questão, para Trigg, é entender como podemos ser humildes em relação às nossas crenças quando somos confrontados com outras religiões, mas sem cair por um lado, no agnosticismo ou, por outro lado, em algum compromisso fraco ou mesmo nulo com nossas crenças (TRIGG, 2014, p. 116-117). Reconhecer nossas limitações diante da verdade não engloba necessariamente desapego e indiferença (TRIGG, 2014, p. 117). Como o próprio filósofo afirma (p. 117), isso não parece se igualar a uma descrição da crença religiosa comum. Parece não haver um leve apego com a verdade se se considera importante ou relevante e significativo seu impacto na vida das pessoas. Isto pode ser dito tanto para religiosos como para não religiosos. No caso religioso, parece que o comum é os crentes religiosos se importarem profundamente com o que é verdadeiro em termos religiosos. Logo, o religioso não precisa desapegar ou se tornar indiferente diante de suas crenças, quando admite não ter o controle total da verdade. O que é preciso é estar sinceramente aberto à possibilidade de aprender algo com as crenças de outras pessoas, sem julgá-las, ao menos de início, completamente erradas¹⁰⁶.

Trigg almeja uma abordagem que leva a sério o fato de existir uma realidade objetiva, mas isso não significa que ele concorde com a ideia de que podemos ter o controle total dessa realidade. Na verdade, é preciso sempre questionar nosso próprio controle “total” sobre o conhecimento dessa realidade (TRIGG, 2014, p. 117). Trigg é contrário ao dogmatismo ou qualquer reivindicação de posse total de um conhecimento pleno e seguro. Algumas pessoas pensam que, dessa forma, a crença religiosa, como é normalmente constituída, acabe sendo hostil e intransigente ao

¹⁰⁵ People have often found it difficult to separate the two. Robert McKim is able to pass quickly from the idea of a proper mystery in religious belief to that of agnosticism, writing: “The dominant characteristic in faith ought to be hope, or exploration, rather than certitude. Mystery requires a more modest, more agnostic, faith.” (TRIGG, 2014, p. 116). Negrito e tradução nossos.

¹⁰⁶ Isso também parece ser uma prática saudável para a filosofia.

exame público. Todavia, para Trigg, a profunda preocupação religiosa com o que é verdade é uma fonte que pode motivar um diálogo onde seja possível ouvir a todos. Mesmo com crenças muito diferentes, aqueles que estão profundamente comprometidos com a verdade de sua própria religião são os que mais respeitam a profunda devoção e compromisso dos crentes em outras religiões. Trigg (2014) separa em termos lógicos, por um lado, as crenças sobre o que é verdadeiro, e por outro lado, o compromisso que podemos assumir com essas crenças. Podemos respeitar o compromisso assumido por algum religioso com suas crenças, sem, todavia, concordar com as supostas verdades que são base para tais crenças (TRIGG, 2014, p. 117).

Robert Audi (2013) pode auxiliar no entendimento desta separação entre o compromisso religioso e as crenças sobre a verdade. O autor propõe verificar se o compromisso religioso é racional. Para isso, primeiramente, restringe sua investigação ao contexto do teísmo clássico (um tipo de cosmovisão monoteísta que tem por representantes o cristianismo, judaísmo e islamismo). Feito isso, ele afirma que o compromisso religioso do teísmo clássico inclui, ao menos, três dimensões: a) a intelectual, a qual não tem nenhum tipo de prioridade; b) a comportamental; c) e a emocional (AUDI, 2013, p. 89). Ele compara dois modos de determinar aquele que é comprometido em termos religiosos: o primeiro, através de um questionário doutrinal sobre as vidas das pessoas; o segundo, através de narrativas existenciais que retratam concretamente as vidas dos religiosos. No primeiro caso, a partir de respostas a questões que visam verificar crenças religiosas se vislumbra a possibilidade de medir o comprometimento religioso de alguém. Para Audi (2013), esse primeiro modelo pode, de fato, conseguir medir o compromisso religioso. Todavia, não devemos assimilar “compromisso religioso” com “crenças religiosas”.

Para entender uma pessoa precisamos ir além de suas crenças, considerando suas atitudes, emoções e comportamentos, os quais devem incluir suas ações abertas e até mesmo parte de seu pensamento. Limitar uma pessoa à sua rede de crenças religiosas é limitá-la a um mapa, sem sugerir um caminho para seguir. Mapas não informam quais rumos devemos tomar, apenas mostram de maneira parcial e detalhada a realidade, rumos esses que cobrem, nesse caso, tudo aquilo que uma religião, sua teologia e escrituras tocam. O segundo modo de determinar o compromisso religioso de uma pessoa é as narrativas existenciais (e os compromissos amplamente práticos ilustrados por seus elementos). Esse modelo

parece se sustentar por três razões. A primeira é que ele constata que as principais religiões exigem das pessoas certas práticas e ações, as quais devem ser realizadas pelas razões certas e com certas atitudes e de certas maneiras. Tudo isso ocorre sob a orientação das razões e das atitudes que visam “manter a fé”, sempre no sentido de afirmar uma determinada fé. A segunda razão é que as narrativas existenciais sustentam que se o compromisso religioso for racional nas dimensões comportamentais, ele é irracional no geral (AUDI, 2013, p. 90).

A última razão trata de uma outra dimensão, a qual se difere dos aspectos comportamentais do compromisso religioso. Tal dimensão prevê o seguinte: se a racionalidade da conduta se sustenta independentemente daquilo que o lado intelectual da fé do agente faz para sustentá-la, então o aspecto comportamental do compromisso religioso pode ser racional independentemente dessa fé. Isto é, enquanto padrão de conduta que compromete a pessoa, um comportamento de compromisso religioso pode ser racional independentemente do lado intelectual da fé do agente. Com isso, se diminui o peso de qualquer falha que a racionalidade do lado intelectual possa cometer (AUDI, 2013, p. 90). Nesse sentido, o compromisso religioso não garante boas bases religiosas às pessoas como evidência de diretrizes divinas relativas ao cuidado para com o planeta, por exemplo. Inclusive, tais pessoas podem ter fundamentos não religiosos adequados para o mesmo padrão de conduta protetora. Se uma narrativa existencial, a qual inclui pensamento, sentimento e ação, pois descreve a vida de um compromisso religioso, for racional sem nenhum apoio da fé religiosa, independentemente das crenças dos agentes, então avaliar a racionalidade do compromisso religioso exige muito mais que uma avaliação da capacidade cognitiva de uma pessoa, ou dos seus elementos mais confiáveis. Em linhas gerais, o autor parece argumentar que existe a possibilidade de os compromissos religiosos não advirem de algum poder de motivação das crenças religiosas (por mais que elas tenham alguma influência motivacional). E, além disso, parece pressupor que há uma distinção entre ação racional e crença racional.

Não pretendo aprofundar mais nas ideias de Audi, apenas pontuar que podemos, aparentemente, justificar a racionalidade do compromisso religioso sem necessariamente vincular as verdades que são derivadas de suas crenças. Roger Trigg parece sugerir algo que se assemelha a isso. Parece que não há problemas epistêmicos em não estar de acordo com as verdades das crenças de outras pessoas, e mesmo assim respeitar como racional o compromisso religioso delas. Trigg (2014)

afirma que devemos estar prontos e dispostos a conversar com aqueles que pensam diferentemente de nós, justamente por não sabermos tudo. Por mais que alguns possam recorrer ao relativismo (defendendo que, como não há um ponto de vista capaz de julgar a todos, precisamos igualar todos na mesma posição), e outros ao agnosticismo, Trigg aponta para uma pequena fissura entre esses dois caminhos. Uma abordagem pluralista que reconhece no outro a possibilidade de aprender mais. A possibilidade de ouvir respostas diferentes para um mesmo problema. Trigg (2014), parece entender que o pluralismo nos possibilita (quem sabe, exige) uma certa humildade epistêmica dentro do debate público, a qual pode se tornar, para o autor, um traço de excelência humana, uma espécie de virtude a ser cultivada, um traço de caráter a ser desenvolvido.

Essa argumentação parece permitir pensar positivamente na possibilidade do pluralismo conciliar a diversidade religiosa e o debate público. Se o religioso assumir suas limitações diante da verdade (não reivindicando nenhuma posse da verdade absoluta), se se coloca na posição de busca pela verdade (posição de aprendiz), por que não reconhecer suas afirmações religiosas sobre determinados assuntos (as quais não são impostas a ninguém) como adequadas ao debate público? O que perdemos ao levar a sério as afirmações religiosas no debate? Qual o dano que isso pode causar? De imediato, levar a sério uma razão religiosa na discussão pública é concordar, de certa forma, que há uma possibilidade significativa de tais crenças serem justificadas e serem, de fato, verdadeiras. Parece que não podemos levar alguém a sério quando não concordamos nem com a possibilidade de este estar falando algo vinculado à verdade¹⁰⁷. É preciso o contrário.

É possível que meu leitor até agora em nada tenha concordado comigo. Mas também é possível que o tenha, ao menos, em alguns aspectos. Se isso ocorre, é possível que algumas pessoas concordem que o pluralismo de Trigg se justifica como ferramenta para ser utilizada no debate público marcado pelas religiões. Mas ainda pode-se perguntar: é a ferramenta mais adequada para esse trabalho? Isto é, não estamos tentando apertar um parafuso com um alicate? (Até parece possível, mas não é, nem de perto, a ferramenta mais indicada para o trabalho: no máximo é um

¹⁰⁷ Isso ocorre quando assistimos a um filme, ou peça de teatro, ou dança, ópera *etc.* Não podemos ir ao teatro e acreditar que as cenas são verídicas (elas até podem ser feitas com verdade, mas foram completamente condicionadas para isso). Quando um assassino mata alguém na novela, o ator não vai preso na vida real. Não levamos a novela tão a sério assim, a ponto de sair prendendo seus vilões. Portanto, levar a sério nos exige reconhecer algo como possivelmente verdadeiro.

“quebra-galho”). Proponho aprofundar (para concluir esse capítulo), um pouco mais na ideia de humildade epistêmica cunhada por Trigg. Meu objetivo é esclarecer um pouco mais o conceito, central na teoria, e responder à questão levantada.

2.4 A humildade apropriada

“O pluralismo é uma ferramenta adequada para conciliar as religiões e o debate público?” Para responder a essa questão, situo a posição de Trigg diante das concepções realistas e antirrealistas da realidade. O antirrealismo defende, grosso modo, que a realidade é uma construção de nossas ideias e dos acordos que estabelecemos sobre ela. A realidade é logicamente dependente da compreensão humana (TRIGG, 2014, p. 28)¹⁰⁸. Por vezes, essa ideia se confunde com aquilo que pode ser experimentado em termos humanos. Nesse sentido, esse antirrealismo cai no erro de converter a realidade física na única forma acessível à experiência humana, em outras palavras, converter a realidade física em realidade empírica. Ao aceitar essa redução, não somos mais capazes de lidar com aquilo que não foi vivido, aquilo que não foi experimentado em termos propriamente humanos. Trigg (2014) dá o exemplo da Lua. Enquanto o homem ainda não tinha circulado a Lua, os empiristas antirrealistas tinham que enfrentar um sério problema: provar a existência do outro lado da Lua sem provas empíricas.

Eles (**os antirrealistas**) são tipicamente antropocêntricos. Mesmo os positivistas lógicos, com sua ênfase em nossa experiência intersubjetiva de um mundo comum, tornam a realidade científica dependente do que pode ser verificado e falsificado cientificamente. Essa dependência liga logicamente a natureza do mundo com o que os humanos acham acessível. Ela transforma a realidade física em realidade empírica, ou seja, o que pode ser humanamente experimentado (TRIGG, 2014, p. 28)¹⁰⁹.

Para Trigg, é onipresente a busca por vínculo lógico entre aquilo que existe e o entendimento humano (TRIGG, 2014, p. 28). Ele aponta que o relativismo, ao assumir que a realidade é uma sombra projetada pelas crenças coletivas das pessoas,

¹⁰⁸ “Its opponents espouse various forms of “antirealism,” but a common feature is that they talk of reality logically dependent on human understanding” (TRIGG, 2014, p. 28). Tradução nossa.

¹⁰⁹ “They are typically anthropocentric. Even the logical positivists, with their stress on our intersubjective experience of a common world, make scientific reality dependent on what can be verified and falsified scientifically. That dependence links the nature of the world logically with what humans find accessible. It turns physical reality into empirical reality, namely what can be humanly experienced” (TRIGG, 2014, p. 28). Negrito e tradução nossa.

contenta-se com esse antirrealismo (TRIGG, 2014, p. 28). Diversas religiões reconhecem no relativismo uma ameaça corrosiva para suas crenças. Percebem que aquilo que acreditam como verdadeiro, segundo o relativismo, só é verdadeiro para eles mesmos. Trigg (2014) também aponta a profunda incoerência que qualquer afirmação relativista carrega. Há uma forte contradição naquilo que a própria afirmação do relativismo sustenta. O relativismo sugere que podemos: 1) ficar de fora de todos os sistemas de crenças; 2) afirmar que nenhum sistema de crenças pode reivindicar a verdade¹¹⁰. Assim, alega-se que todos os sistemas de crenças religiosos, provavelmente, estão em um mesmo nível de igualdade. Todavia, “a expressão “igual a” requer um ponto de referência comum, o que o relativismo não nos permite” (TRIGG, 2014, p. 28)¹¹¹.

Assim, o problema do relativismo está em negar a noção de verdade objetiva (para descartar diversas alternativas de verdade), mas, ao fazer isso, o relativista também está descartando a sua própria afirmação de verdade:

De acordo com o relativismo, temos que ficar presos em nossas sociedades e em nossos próprios sistemas conceituais. As ideias de “relativismo conceitual”, que declaram que diferentes sistemas conceituais constroem o mundo de maneira diferente, atingem as raízes de qualquer ideia de uma racionalidade comum. Conceitos diferentes criam, então, mundos diferentes e eliminam a possibilidade de qualquer base comum. A divergência conceitual, portanto, remove até mesmo qualquer possibilidade lógica de desacordo. Não se pode mais negar o que o outro está afirmando. Cada um fala além do outro. Não pode haver um padrão comum do que possa ser considerado verdadeiro (TRIGG, 2014, p. 29)¹¹².

¹¹⁰ Alguém poderia argumentar que se pode conceber o relativismo “dentro” de cada sistema, sendo as religiões e seus sistemas relativos, pois não há algo comum a todas as religiões. Porém, para que isso ocorresse seria necessário conceber o relativismo não apenas dentro de cada sistema, mas como uma concepção global sobre as religiões, pois cada religião forma um sistema de crenças. Por mais que internamente ao sistema religioso se possa pensar e conceber o relativismo, para assumir o relativismo entre sistemas de crenças diferentes é preciso ficar de fora destes sistemas e assumir que nenhum pode reivindicar a verdade. Porém, como evidencio no texto, o relativismo acaba se contradizendo dessa forma, pois afirma como verdade a impossibilidade de se sustentar a verdade. Além disso, por mais que não exista uma essência entre as religiões não significa que o relativismo é a melhor explicação para o fenômeno.

¹¹¹ “The view that any given culture is equal in value to any other is no less doubtful than the view that a given culture is better than others... The expression ‘equal to’ requires a common point of reference, which relativism does not allow us” (TRIGG, 2014, p. 28). Tradução nossa.

¹¹² “According to relativism, we have to be trapped within our societies and our own conceptual systems. The ideas of “conceptual relativism,” that declare that different conceptual systems construct the world differently strike at the roots of any idea of a common rationality. Different concepts then create different worlds and remove the possibility of any common basis. Conceptual divergence thus even removes any logical possibility of disagreement. One can no longer deny what another is asserting. Each talks past the other. There can be no common standard of what could count as true” (TRIGG, 2014, p. 29). Tradução nossa.

Nessa citação, Trigg evidencia que o relativismo antirrealista torna impossível o desenvolvimento de um diálogo entre sistemas conceituais diferentes. Seguindo a visão do relativismo, há um completo isolamento entre comunidades diferentes, o qual não permite, de fato, um diálogo entre culturas e religiões¹¹³. Para Trigg (2014, p. 29), o diálogo não ocorre, especialmente, porque não há, a partir do relativismo, nenhuma possibilidade de se encontrar algo em comum entre diferentes comunidades. Tirando o fato de vivermos no mesmo mundo e compartilharmos a mesma natureza, nenhum outro assunto seria capaz de gerar alguma identificação entre culturas e religiões. Por mais que a questão da natureza humana seja, então, utilizada nessa parte da argumentação por algum antirrealista, devemos lembrar que, segundo o relativismo, o que conta como natural para uma sociedade não é a mesma coisa para uma outra, ou para um outro sistema de crenças.

Por outro lado, ao pensar o realismo, Trigg observa que a realidade entendida nos moldes realistas¹¹⁴, se levada completamente a sério, pode gerar autoritarismo quando as pessoas reivindicam possuir toda a verdade (TRIGG, 2014, p. 27). Trata-se de autoritarismo, pois há uma lacuna lógica entre acreditar que há algo na realidade que exista independentemente das nossas crenças individuais ou coletivas e que não seja uma construção do conhecimento humano e, simultaneamente, arrogar-se detentor de toda a verdade sobre essa realidade. Contrariando essa posição, Trigg afirma que, nessas condições, uma alegação de verdade não pode se justificar enquanto conhecimento (TRIGG, 2014, p. 27)¹¹⁵. Não podemos reivindicar a verdade completa se a realidade em si mesma nos escapa à mente. Isso significa que não podemos ter nenhum conhecimento sobre a realidade? O ceticismo é, então, a melhor opção diante dessa lacuna?

¹¹³ Para algumas pessoas, pode parecer que o relativismo nos desloca de nossos sistemas de crenças/pensamentos, para criar pontes com os outros. Todavia, seguindo a argumentação de Trigg, tais pontes parecem ser de areia, pois tal posição subjugava a verdade ao sistema interno de cada tradição. Ou seja, a verdade cristã só é verdade dentro do sistema de crenças cristão. Não parece que um cristão seria capaz de aceitar uma posição desta com muita tranquilidade. O relativismo parece corroer a verdade religiosa e, ao invés de aproximar as pessoas acaba afastando ainda mais os diferentes e opostos.

¹¹⁴ Realismo ou realismo metafísico pode ser entendido como uma afirmação da independência e “auto-subsistência” de qualquer forma de realidade. “The assertion of the independence and “self-subsistence” of any form of reality, in whatever context, is called “realism,” sometimes even “metaphysical realism” (TRIGG, 2014, p. 28). Tradução nossa.

¹¹⁵ However, once we establish that reality is independent of all our knowledge and not a construction out of human knowledge, the logical gap between the two ensures that a claim of certainty cannot guarantee knowledge (TRIGG, 2014, p. 27). Tradução nossa.

Se Deus é uma realidade independente do pensamento humano, se Ele é onipotente, onisciente, onipresente e sumamente bom, é logicamente provável que, nós, enquanto seres finitos e limitados, sejamos incapazes de conhecê-lo em toda a sua magnitude. Isso não significa que seja impossível justificar algum conhecimento sobre Deus. O que Trigg afirma é uma ação mais apropriada diante de questões como esta, deixando de lado a reivindicação de posse de toda a verdade para adotar uma postura de humildade (TRIGG, 2014, p. 27). Tal postura não cai no ceticismo, pois visa a investigação, uma busca pela verdade. A humildade epistêmica é uma espécie de disposição para reconhecer que sempre podemos saber mais sobre a realidade, e não que sabemos tudo. Uma humildade apropriada diante da magnitude de Deus parece reconhecer seus limites, e não julgar saber tudo sobre Ele.

Adotar a humildade epistêmica não implica em cair em algum ceticismo profundo sobre a verdade, mas a estar disposto a buscá-la. Como exemplo disso pode-se citar a própria ciência, a qual reconhece que nem todo o mundo físico pode ter sido observado ou experimentado de todos os modos por nós, seres humanos, mas mesmo assim afirma-se que há desenvolvimento científico (TRIGG, 2014, p. 27)¹¹⁶. Deixa-se de lado o ceticismo e adota-se uma humildade apropriada diante da realidade, perante a qual somos limitados. Portanto, a humildade epistêmica aplicada à ciência reconhece suas limitações diante do mundo físico, mas não deixa de acreditar no seu desenvolvimento.

Essas razões me levam a pensar que Trigg sustenta uma posição adequada para lidar com as religiões e o debate público. Isto é, a humildade apropriada parece exigir que as crenças religiosas sejam levadas a sério na discussão pública (o que não parece tão difícil de ser feito), mas também exige que o religioso se coloque numa postura de aprendiz diante do outro, na posição daquele que reconhece não possuir todo o saber¹¹⁷. De modo geral, acredito ter levantado os principais aspectos da teoria de Trigg. Tentei apontar as razões que fazem o autor defender seu pluralismo e, dessa forma, a participação legítima das religiões no debate público. Trata-se de uma participação “legítima” porque as religiões também podem participar do debate público assumindo posturas exclusivistas ou inclusivistas. Estas, por sua vez, não qualificam

¹¹⁶ “We may know more as science develops, but some of the physical world will always outstrip our ability to observe it or experience it in any way” (TRIGG, 2014, p. 27).

¹¹⁷ Talvez esse seja, na prática, um grande desafio: fazer com que os religiosos assumam uma postura de humildade epistêmica. Ou, talvez, esse seja só mais um preconceito meu.

na discussão a presença religiosa de maneira adequada, pois fomentam o autoritarismo, de modo que suas afirmações não devem ser consideradas apropriadas para a discussão pública, por mais que em algum determinado momento façam parte das discussões.

III – PLURALISMO COMO FERRAMENTA CONCILIADORA

A investigação que propus parte da hipótese de que é razoável a participação religiosa no debate público se, e somente se, a diversidade religiosa for adequada em tais discussões. Para tanto, propus uma abordagem pluralista das religiões como ferramenta capaz de tal adequação. Se fui capaz, através de toda a argumentação até agora exposta, de fazer meu leitor considerar essa hipótese como algo minimamente justificado por Trigg, já me dou por satisfeito. Mas é claro que é possível que alguém discorde de mim, ou de Trigg, julgando essa hipótese um equívoco e boa parte (ou talvez tudo) do que expus pouco relevante. Isso não me entristece, uma vez que, dessa forma, encontro interlocutores para me ajudar a pensar o tema e, quem sabe, mudar de posição. O pressuposto pluralista nos exige, de bom grado, aceitar o desacordo. O pluralista não parece ser aquele que tenta desfazer ou diluir completamente o desacordo: na realidade, o pluralista parece visar, inclusive, a manutenção do desacordo, sempre de modo pacífico. Argumentei, a partir das ideias de Roger Trigg, que as religiões não são meramente crenças subjetivas, ou seja, existem afirmações religiosas que tendem à objetividade. Além disso, tentei sustentar que o pluralismo de Trigg parece pressupor uma liberdade religiosa positiva, no sentido de as religiões poderem participar das discussões públicas. O pluralismo também parece ir além da tolerância religiosa, a qual usamos muitas vezes como pura indiferença pelas ações de outras pessoas. Isto é, aquilo que os outros fazem não é importante para nós, e por isso somos tolerantes. Tudo é permitido, desde que não perturbe nossas vidas. Essa concepção de tolerância parece gerar mais indiferença do que respeito entre diferentes indivíduos, pois não há necessidade de tolerância se as crenças de outras pessoas são irrelevantes para nós. Se não nos importamos, precisamos reconhecer que as crenças de outras pessoas se reduzem a uma questão de gosto, como gostar ou não de cocada¹¹⁸. A abordagem pluralista, por outro lado,

¹¹⁸ Vista por muitos como indiferença, essa ideia contemporânea de tolerância se distancia das suas raízes modernas. Locke (1983) e Voltaire (2000) se assemelham, pois não veem na tolerância a mera indiferença, mas sim, uma espécie de virtude que se cultiva diante do desacordo. A consciência do desacordo e da diversidade religiosa que existe no mundo gera a necessidade da virtude da tolerância, a qual “barra” a violência entre grupos religiosos diferentes. Para Locke e Voltaire, o conceito de tolerância possibilita a diversidade religiosa e o convívio pacífico. Porém, não parece tão simples pensar que, no contexto religioso atual, o qual implica diferentes situações e onde se sustentam crenças práticas (morais e políticas), por vezes, divergentes, seja possível cultivar a virtude da tolerância. A partir desse conflito, diversas questões podem ser colocadas, por exemplo: a) por que um religioso deve aceitar que outras crenças religiosas, por vezes contraditórias em relação às suas próprias,

parece pressupor o respeito recíproco e sincero entre diferentes religiosos. Nesse sentido, precisamos nos importar com crenças religiosas para que se desenvolva empatia entre religiosos e não religiosos. Assim, para sustentar que a abordagem pluralista de Trigg se justifica enquanto possível ferramenta conciliadora entre diversidade religiosa e debate público, proponho, neste capítulo, uma avaliação da proposta do autor, respondendo de início, a questão: “A teoria de Trigg é epistemológica ou política? Na sequência, submeto a proposta do autor a três critérios, a saber, ‘prioridade para a democracia’, ‘neutralidade relacional’ e ‘justiça como imparcialidade’ (BADER, 2003, p. 266). Faço isso, para tentar mostrar que a teoria pluralista do autor parece ser necessária para a institucionalização do “pluralismo não constitucional” (uma maneira ideal de institucionalizar as religiões). Desta forma, utilizo a ideia de pluralismo não constitucional como modo de sustentar a teoria de Trigg. Por fim, retomo algumas questões vinculadas às ideias de democracia e liberdade religiosa, apresentando um panorama do potencial conciliador da abordagem do filósofo.

3.1 A teoria de Trigg é epistemológica ou política?

David Carr (2008) sustenta que a preocupação de Trigg com a participação das religiões no debate público é, no mínimo, “exagerada”. Para Carr (2008), as preocupações de Trigg não são tão evidentes quando voltamos o olhar para a democracia liberal britânica, no sentido de esta não ser completamente inóspita para com a voz religiosa nos assuntos públicos (CARR, 2008, p. 95). O autor aponta que diversos representantes públicos e políticos, entre outros personagens importantes da

tenham o direito de serem sustentadas? b) como convencer o religioso da necessidade de ser tolerante? Um autor que tem contribuído para esse debate é o filósofo brasileiro Marciano Adilio Spica. Ele defende que, na atualidade, a tolerância é insuficiente para lidar com questões que envolvam a diversidade religiosa e as sociedades democráticas plurais. É insuficiente para lidar com a relação entre diferentes religiões a noção de tolerância como um pacto de não agressão estabelecido entre tais religiosos (SPICA, 2020, p. 7). Para o autor, “uma sociedade plural exige mais do que não agressão, ela exige que os diferentes construam juntos uma sociedade onde todos possam coexistir. Neste sentido, uma sociedade plural exige que, além de não agredir o diferente, sejamos capazes de dialogar a respeito da construção da sociedade” (SPICA, 2020, p. 7). Spica (2020) sugere que é possível uma abordagem pluralista da diversidade religiosa ir além dessa noção simples de tolerância. O pluralismo parece possibilitar que, no caso do contato inter-religioso, por exemplo, seja possível desenvolver uma relação mais profícua, mais profunda, que envolva nossos diferentes modos de vida, que reconheça a diversidade não como algo a ser meramente tolerado, “mas algo com o que se pode aprender e construir uma sociedade” (SPICA, 2020, p. 7). O debate é longo. Infelizmente, nesse estudo não posso me aprofundar mais nestas questões.

vida pública britânica, adotam abertamente compromissos religiosos, sem medo de admitir valores e princípios de inspiração religiosa como condutores de suas opiniões públicas ou recomendações políticas¹¹⁹. Muitos outros casos, nos quais ocorrem situações semelhantes, poderiam ser apontados por Carr. No Brasil, por exemplo, há uma bancada de evangélicos e católicos que, em muitos casos, se posicionam diante de assunto públicos a partir de suas tendências religiosas¹²⁰. De fato, em diversos lugares do mundo há interferência religiosa nos assuntos públicos. Todavia, Carr não dá ênfase, mas na maior parte desses casos a interferência religiosa nos assuntos públicos não representa a ampla diversidade religiosa que existe nessas sociedades. Na Inglaterra, por exemplo, a influência religiosa nos assuntos públicos ainda tem forte ligação com a Igreja Anglicana e outras tradições cristãs¹²¹.

Porém, Trigg parece apontar que esse modo de lidar com as religiões não parece ser o mais adequado, ou seja, os ingleses não estão sabendo lidar muito bem com as religiões na praça pública. Isto é, por mais que agora além de anglicanos e cristãos, muçulmanos também estão inclusos na praça pública britânica, ainda há casos de preferência ou favorecimento a alguma tradição particular. Isso enfraquece a promoção da diversidade religiosa e, conseqüentemente, qualquer ideal de democracia. Tudo bem. O Reino Unido é um governo monárquico constitucional, mas seu regime de governo é democrático. O chefe do Estado é o rei (no caso, ao menos até 23 de maio de 2023, o rei Charles). Mas o governo inglês é eleito pelas pessoas, e o poder executivo (formado por um conselho de ministros), é liderado pelo primeiro-ministro, o qual presta contas ao Parlamento e ao povo inglês. É o primeiro-ministro,

¹¹⁹ Mesmo que Carr tenha feito essas afirmações em 2008, de modo que muita coisa pode ter mudado de lá pra cá, parece razoável aceitar a possibilidade de um cenário semelhante ao que o autor defende. Isto é, podemos aceitar a possibilidade de existir sociedades em que as vozes religiosas não são completamente excluídas dos assuntos públicos. Sem mencionar que as afirmações de Carr podem ser transferidas facilmente para a democracia brasileira. Aqui também as vozes religiosas parecem ocupar o espaço público sem pudor de expressar seus compromissos religiosos.

¹²⁰ Pode parecer que estou tratando a participação dos religiosos no debate público como se fosse algo de interesse exclusivamente religioso, como se não tivesse elementos econômicos, sociais (divisão de classes, determinações de um ponto de vista patriarcal), morais (de regulação das condutas), como se, nas palavras de Rancière (2000), os religiosos não estivessem marcando posições na divisão/na partilha do sensível (agradeço, especialmente, à filósofa brasileira Ester Heuser por esse apontamento). Na realidade, o que ocorre parece ser justamente o contrário, ou seja, é justamente por verificar que as religiões marcam posições na partilha do sensível que defendo que a participação dos religiosos no debate público é de interesse de todos aqueles (religiosos e não religiosos), comprometidos com a construção e manutenção da democracia.

¹²¹ É claro que não dá para desconsiderar que muito recentemente os ingleses elegeram para prefeito de Londres e para primeiro-ministro britânico dois filhos de imigrantes de origem indiana, ambos muçulmanos. Este é mais um sinal indicador de que precisamos pensar formas melhores de adequar a diversidade religiosa no debate público.

e não propriamente o rei, que governa o país. Nesse sentido, há por trás da cultural monarquia inglesa ou do parlamentarismo inglês, fortes ideais democráticos. De todo modo, as mudanças que ocorrem na Inglaterra sintetizam um pouco da crescente influência de outras religiões nos assuntos públicos, as quais, nesse caso, vêm gerando mudanças na política e na sociedade britânica. Por isso, a preocupação de Trigg (2014) parece estar no modo como os ingleses lidam com a presença religiosa no debate público, pois este, da maneira como é atualmente desenvolvido, mostra dificuldades para adequar as religiões nas discussões.

Mesmo assim, para Carr, Trigg faz um alarme, de certa forma, desnecessário, pois sua dificuldade se encontra no lugar errado. Isto é, o problema real da fé religiosa na qual o liberalismo político está diretamente implicado é cultural/epistemológico, e não político (CARR, 2008, p. 95)¹²². Ou seja, Carr parece sugerir que a possibilidade de adequar a fé religiosa no debate público não é um problema prático (político ou moral) da vida humana, mas um problema cultural relacionado ao liberalismo político, mais especificamente, à epistemologia empirista que o liberalismo historicamente vincula. Tal epistemologia tende a caracterizar abordagens naturalistas da diversidade religiosa, de modo que não tem sido muito receptiva à reflexão moral e religiosa não empírica. De certa forma, o modo como esses aspectos epistemológicos foram adotados nas culturas das sociedades democráticas do Ocidente, implicou diretamente no lugar que a fé religiosa deve ocupar nesses lugares. Por isso, o grande desafio que Trigg deve enfrentar para defender a participação religiosa no debate público é a epistemologia empirista do liberalismo político.

Assim, o que começou como um agnosticismo tolerante liberal (e estratégico) em relação à crença religiosa logo se desenvolveu no ritmo do rápido progresso da investigação científica natural em um ceticismo moderno bastante intolerante sobre qualquer convicção desse tipo. Como consequência, como Trigg também observa, a fé religiosa e o compromisso passaram a atrair cada vez mais críticas hostis e escárnio de pessoas – como Richard Dawkins e seus colegas no recente debate do Times Westminster – que consideram a ciência natural como a única fonte legítima de conhecimento humano, e todas as outras formas de reflexão e investigação como superstição ignorante (CARR, 2008, p. 95)¹²³.

¹²² “However, I am inclined to think that Trigg finds the difficulty in the wrong place, and that the real problem for religious faith in which political liberalism is adversely implicated is cultural and/or epistemological rather than political” (CARR, 2008, p. 95). Tradução nossa.

¹²³ “Thus, what started out as an early liberal (and strategic) tolerant agnosticism regarding religious belief soon developed in pace with the rapid progress of natural scientific enquiry into a fairly intolerant modern scepticism about any such conviction. In consequence, as Trigg also notes, religious faith and commitment have come to attract increasingly hostile criticism and derision from those – such as

Carr (2008) evidencia que as atitudes “científicas” têm influenciado, de modo particular e não exclusivo, cada vez mais na formulação de políticas educacionais e nos currículos da escola comum. Ele aponta que é preocupante identificar Shakespeare, tanto quanto a Bíblia (fontes de sabedoria e percepção normativa e espiritual, para ele) como vítimas do cientificismo moderno. Isso se reflete no negligenciamento educacional da preocupação com o valor humano, deixando de lado as formas científicas não naturais de compreensão e apreciação (incluindo aquelas de origem religiosa) e, assim, impulsionando o abandono cultural generalizado da juventude contemporânea (CARR, 2008, p. 95). Por isso, afirma Carr (2008), o problema de Trigg deve ser aquele voltado a superar essa mentalidade empirista e cientificista. Essa mentalidade empirista (crescente na cultura contemporânea) pressiona aqueles que geralmente voltam seus estudos para áreas mais “humanísticas”¹²⁴. Se Carr estiver correto sobre o problema de Trigg, é preciso reconhecer que este não lida com um problema político, mas sim epistemológico/cultural. Nesse sentido, Trigg, supostamente, deveria estar preocupado com questões voltadas ao modo como a diversidade religiosa é entendida e explicada, para, a partir disso, tentar concorrer, em termos racionais, contra a epistemologia liberal.

Richard Dawkins and his colleagues in the recent Times Westminster debate – who regard natural science as the only legitimate source of human knowledge, and all other forms of reflection and enquiry as ignorant superstition” (CARR, 2008, p. 95). Tradução nossa.

¹²⁴ O mesmo ocorre com a educação religiosa, no sentido de esta ter que revisar suas abordagens confessionais tradicionais, de modo que possibilite alinhá-las às demandas de contextos culturalmente plurais em termos religiosos, morais, políticos *etc.* Carr (2008) concorda que esse não é o cenário mais adequado, do mesmo modo como parece concordar que é pouco apropriado retornar a uma educação estritamente confessional. Todavia, aponta ele, “os teóricos profissionais da educação religiosa ainda não conseguiram desenvolver uma abordagem alternativa ao ensino significativo da religião nas escolas que esteja à altura deste desafio contemporâneo” (CARR, 2008, p. 96)¹²⁴. Isto é, faz-se necessária uma nova abordagem capaz de dar conta dos problemas contemporâneos que interligam o ensino (religioso e não religioso) nas sociedades liberais. Aparentemente, Carr parece solicitar uma postura capaz de, ao menos, equilibrar o cientificismo com outras formas científicas não naturais de compreensão e apreciação. Um passo que aponta para isso que Carr parece solicitar é o que a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), do estado do Paraná, deu ao determinar, no atual contexto, o Sagrado como objeto de estudo, possibilitando a investigação sobre a manifestação da diversidade religiosa e cultural. A BNCC adotou o conceito de conhecimento religioso para o Ensino Religioso, aplicando-o a diferentes áreas do conhecimento, especialmente, nas ciências das religiões, visando uma investigação e análise das manifestações religiosas em diferentes culturas e sociedades. Segundo a BNCC, entende-se o fenômeno religioso como: “as cosmovisões, linguagens, saberes, crenças, temporalidade sagrada, festas religiosas, mitologias, narrativas, textos, símbolos, ritos, doutrinas, tradições/organizações, práticas e princípios éticos e morais. Os fenômenos religiosos em suas múltiplas manifestações são parte integrante do substrato cultural da humanidade” (BRASIL, 2017, p. 434).

Parece que, para Carr, o problema se resolve se Trigg for capaz de mostrar que a epistemologia empírica é insuficiente (ou irracional) para lidar com questões que envolvem a diversidade religiosa, propondo um outro modelo epistemológico, uma outra mentalidade sobre as religiões. Além de mostrar, ele deve superar essa epistemologia atrelada à cultura das sociedades atuais. Esse é o desafio. Superar, em termos racionais e culturais, a epistemologia liberal. Isso não inclui questões voltadas à liberdade religiosa, tolerância, respeito, diálogo inter-religioso, entre outras questões, pois foca no confronto racional entre modos diferentes de entender e explicar a diversidade religiosa. Em resposta a Carr, sugiro que o interesse e o problema de Trigg vai muito além da racionalidade da abordagem que se adota diante da diversidade religiosa. Além da racionalidade do modo como entendemos a diversidade, Trigg (2014) também considera a abordagem pluralista como racionalmente mais adequada para lidar com os problemas gerados por sociedades marcadamente religiosas.

Mesmo que Trigg concordasse com a perspectiva da epistemologia liberal, seu problema ainda seria outro. Seu interesse parte da tentativa de descobrir se, por exemplo, a epistemologia liberal é a forma mais indicada de lidar com a diversidade religiosa no debate público. Nesse sentido, ele se distancia um pouco do problema epistemológico, e mira em questões práticas (políticas e morais), da vida em sociedade. A questão não é tanto sobre o que justifica a epistemologia liberal, mas sobre seu potencial para lidar com questões que afetam o cotidiano de religiosos e não religiosos de sociedades democráticas. Trigg não desenvolve, substancialmente, uma teoria epistemológica por trás do seu pluralismo, assim como fez John Hick, por exemplo. Na realidade, o autor reconhece nas bases pluralistas o suficiente para avaliar o desempenho de tal abordagem nos assuntos que envolvem a diversidade e o debate público. Por mais que, em termos epistemológicos, o pluralismo ainda precisa enfrentar várias dificuldades, esta é a abordagem, aparentemente, mais adequada para se levar a sério as religiões dentro das discussões públicas¹²⁵.

Acredito que Carr reduz o problema de Trigg a uma questão sobre o modo como entendemos a diversidade religiosa. Tal redução parece restringir o debate do autor a um confronto epistemológico com abordagens do tipo naturalista. Minha

¹²⁵ Isso não significa que Trigg (2007; 2014) tenha desconsiderado o problema epistemológico. Na realidade, o autor dedica uma parte significativa de sua obra para tratar do pluralismo a partir de suas raízes epistemológicas.

sugestão é que tal debate compõe uma parte de uma discussão política muito mais ampla. As preocupações de Trigg parecem ser relevantes para as democracias, mesmo aquelas que são “favoráveis” à voz religiosa (participação) nos assuntos públicos, pois nos fazem refletir sobre o modo como deve ocorrer essa participação. Tal reflexão não é propriamente epistemológica, pois envolve responder a questões como: de que forma os religiosos devem se comportar no debate público? Como devem tratar outros religiosos? Como devem tratar os não religiosos? Na atualidade, a participação das religiões no debate público é adequada? A participação religiosa nos assuntos públicos se desenvolve sem favorecer uma tradição particular?

Trigg não faz um alarme desnecessário, pois aponta que devemos dar mais atenção para a maneira como lidamos com as religiões no debate público de sociedades democráticas. Isso me parece, ao menos, um sinal de “alerta”. Quando me volto para o modo como as religiões, geralmente, participam das discussões públicas no Brasil, tendo a concluir que essa ainda é uma participação restrita, que pouco adequa ou promove a diversidade religiosa¹²⁶. A partir disso, pergunta-se: esta é a melhor forma de adequar as religiões ao debate público brasileiro? É adequado para uma sociedade democrática a manutenção restrita de algumas religiões no debate público? Uma solução para essa situação não seria excluir completamente todas as religiões de qualquer assunto público? Trigg (2014) sugere que pensar a diversidade religiosa no debate público exige cautela, inicialmente, e não a exclusão irreduzível de tais crenças da discussão. Para ele, não são apenas as crenças religiosas que estão em jogo, mas a força e a influência dessas crenças na vida vivida das pessoas.

É preciso ficar claro que, assim como um naturalista, eu também estou tentando resolver o problema, mas a minha saída não é excluir todas as religiões do debate público, mas o contrário, incluir o máximo possível de tradições religiosas nas discussões. Tentar afastar as religiões do debate público parece ser uma meta cada vez mais complicada de se realizar. Por isso, precisamos pensar num modo de adequar essa diversidade no debate, sem privilegiar nenhuma tradição particular, e simultaneamente, visando a promoção da diversidade de ideias dentro das discussões

¹²⁶ O que eu quero dizer é o seguinte: a maneira como as religiões participam do debate público brasileiro não é a mais adequada, e eu concordo com isso. Para algumas pessoas é tão inadequada que chega a beirar o horror. Todavia, não parece possível excluir as religiões das discussões públicas brasileiras, de modo que, ao que parece, não há outra saída a não ser tentar adequar da melhor maneira possível outras religiões nas discussões, e não apenas uma outra tradição particular.

públicas. Se a diversidade é a *essência* da democracia, sendo toda democracia um meio de promover diversidade, ou se autopromover, uma forma de adequar a diversidade religiosa no debate público deve levar isso em conta, ou seja, levar em conta a promoção da própria diversidade. O problema de Trigg corre muito mais nesse sentido, o que não exclui completamente o conflito epistemológico entre sua abordagem pluralista e a epistemologia liberal. De todo modo, tal conflito epistemológico não parece ser central na proposta do autor. É importante esclarecer os pormenores do problema de Trigg, porque sua ideia de humildade epistêmica parece ser algo que pode ser efetivamente adotado dentro do debate público. Isto é, podemos adotar uma postura de humildade para resolver questões práticas da vida (questões como o aborto, eutanásia, liberação de armas, direitos e deveres de profissionais de saúde em épocas de extrema crise sanitária *etc.*).

Nas próximas seções, esclareço melhor o problema do filósofo, apresentando alguns modelos de institucionalização das religiões (maneiras diferentes de “oficializar” uma determinada relação entre Estado e Religião). Buscarei evidenciar que, entre os principais modelos, o pluralismo não constitucional parece exigir necessariamente, para que seja efetivado, uma postura semelhante àquela que a humildade epistêmica de Trigg sugere. Também sustento que o pluralismo do autor atende aos três critérios que Veit Bader (2003) estabelece para avaliar os diferentes modos de institucionalizar as religiões. Não pretendo defender o pluralismo de Trigg como um modelo para institucionalizar as religiões, mas antes, como uma forma bastante plausível de sustentar o pluralismo não constitucional, o qual, para Bader, é o que mais favorece a 'prioridade para a democracia', a 'neutralidade relacional' e a 'justiça e imparcialidade', seus três critérios de avaliação.

3.2 O “pluralismo não constitucional”

Veit Bader, no artigo, *Religious diversity and democratic institutional pluralism* (2003), aponta para a necessidade de surgir uma perspectiva que amplie de maneira plural a razão pública de sociedades democráticas, possibilitando, assim, um entendimento mútuo entre aqueles que compõem tais sociedades¹²⁷. O apelo do autor

¹²⁷ Para que haja uma teoria política empiricamente mais adequada e moralmente mais satisfatória sobre a relação entre religiões e sociedades, culturas, políticas, nações e Estados, faz-se necessário

parece exigir esse necessário esforço, especialmente por dois motivos: a) a tomada de decisão e legitimidade democrática ainda parecem ser obscuras (BADER, 2003, p. 266); ou seja, os fundamentos que justificam as democracias não são, por vezes, claros e objetivos; b) “os requisitos institucionais do debate público e da tomada de decisão democrática sob condições 'não ideais' de graves desigualdades não foram adequadamente tratados” (BADER, 2003, p. 266)¹²⁸. Ou seja, é preciso discutir o fato de democracias ainda gerarem decisões que beneficiam sempre os mesmos (geralmente uma pequena parte).

A partir desses dois motivos, Bader propôs avaliar qual forma ou alternativa de institucionalizar a religião é adequada a uma sociedade democrática, utilizando três padrões de avaliação (princípios de segunda ordem inter-relacionados), a saber, 'prioridade para a democracia', 'neutralidade relacional' e 'justiça e imparcialidade' (BADER, 2003, p. 266). Mais especificamente, o primeiro critério (a prioridade para a democracia), preza pela autonomia dos princípios constitucionais e morais públicos de democracias liberais sobre fundamentos seculares e religiosos. Esse princípio pretende substituir o “secularismo de segunda ordem”, excluindo toda e qualquer “prática cultural incompatível com a democracia liberal minimamente compreendida, opondo-se a todos os fundamentalismos religiosos e secularistas” (BADER, 1999, p. 609-619)¹²⁹; cf. BADER, 2003, p. 266-267). O segundo princípio (neutralidade relacional) parte da constatação de que o mundo real das desigualdades, em toda a sua forma estrutural, é desprezado quando adotamos uma neutralidade “estrita” ou “formal”.

No que diz respeito às oportunidades socioeconômicas, legais e políticas, a neutralidade é um princípio importante se entendido gradualmente e de forma relacional sensível à desigualdade (BADER, 1998, p. 436 ss; 2002b) que proíbe o particularismo moral e exclui a injustiça: sexo, gênero, raça, etnia, participação no estado e religião não devem importar quando se trata da

superar dois obstáculos centrais: (1) o 'acomodacionismo' ou 'pluralismo estrutural', que parecem ser importantes, assim como, o 'separacionismo' ou 'liberalismo libertário civil' (ROSENBLUM, 2000, p. 179-83; MCCONNELL, 2000, p. 100) ; (2) e, descentralizar o debate, ainda muito centrado na relação entre Estado e Igreja, focando em “relações plenas e recíprocas entre sociedade-cultura-política-nação-estado e religiões (organizadas)” (BADER, 2003, p. 266).

¹²⁸ “The consequences of an emerging, broadened, and pluralized perspective on public reason for mutual understanding, decision making, and democratic legitimacy, however, have not been clearly spelled out yet, and the institutional requirements of public debate and democratic decision making under 'nonideal' conditions of serious inequalities have not been adequately dealt with” (BADER, 2003, p. 266). Tradução nossa.

¹²⁹ “Priority for democracy replaces 'second-order secularism' in order to exclude cultural practices incompatible with liberal democracy minimally understood (versus all religious and secularist fundamentalisms)” (BADER, 1999, p. 609-619). Tradução nossa.

distribuição de recursos e recompensas. Em segundo lugar, em relação à diversidade e desigualdade cultural e religiosa, a neutralidade não é apenas impossível (não pode haver um estado completamente neutro), mas também indesejável. A equidade não pode ser alcançada por uma abordagem de “não intervenção” que, no final, literalmente despojaria as pessoas e instituições de todas as particularidades culturais, históricas, tradições religiosas e práticas. A louvável intuição moral de neutralidade e justiça deve ser reconceitualizada como justiça e imparcialidade (CARENS, 2000; BADER no prelo) (BADER, 2003, p. 266)¹³⁰.

Bader (2003) aponta que a neutralidade relacional proíbe o particularismo e exclui a injustiça, pois é sensível à desigualdade. Para ele, não há a possibilidade de existir uma neutralidade completa ou uma total não intervenção. Esse entendimento deve ser “reconceitualizado” como justiça e imparcialidade. Isto é, o Estado é/deve ser imparcial e não neutro com as religiões. Bader segue muitas ideias propostas por Carens (1997), o qual afirma que justiça não é dar o mesmo peso a todas as reivindicações culturais, mas antes, considerá-las de modo apropriado conforme as circunstâncias e os compromissos que o respeito igual para todos pressupõe. “A história é importante, os números são importantes, a importância relativa da reivindicação para aqueles que a apresentam é importante, assim como muitas outras considerações” (CARENS, 1997, p. 818)¹³¹. A partir desses três princípios, Bader avalia diferentes formas e alternativas de institucionalizar a religião, especialmente dois modelos, a saber, o “não estabelecimento e pluralismo privado” e o “pluralismo não constitucional”.

Estas duas formas de institucionalização compõem uma tipologia contendo diferentes combinações institucionais e políticas. Tal tipologia é centrada em dois eixos: 'estabelecimento'¹³² (subdividido em constitucional, legal, administrativo,

¹³⁰ “In regard to socioeconomic, legal, and political chances, neutrality is an important principle if understood gradationally and in an inequality-sensitive, relational way (Bader 1998, 436 ff; 2002b) prohibiting moral particularism and precluding injustice: sex, gender, ‘race’, ‘ethnicity’, state-membership, and religion should not matter when it comes to the distribution of resources and rewards. Second, in regard to cultural and religious diversity and inequality, neutrality is not only impossible (there can be no completely neutral state) but also undesirable. Fairness cannot be achieved by a ‘hands-off’ approach that, in the end, would literally strip people and institutions of all cultural particularities, histories, religious traditions, and practices. The laudable moral intuition of neutrality and fairness has to be reconceptualized as fairness as evenhandedness (Carens 2000; Bader forthcoming)” (BADER, 2003, p. 266).

¹³¹ “History matters, numbers matter, the relative importance of the claim to those who present it matters, and so do many other considerations” (CARENS. 1997, p. 818).

¹³² Em relação ao estabelecimento, Bader (2003) aponta duas variações: o “estabelecimento forte” e o “estabelecimento fraco”. No primeiro caso, trata-se de um estabelecimento constitucional e legal entre uma igreja monopolista e o Estado. A exemplo disso, pode-se apontar para Grécia, Sérvia e Israel. Tal noção conflita diretamente com os princípios de neutralidade relacional e justiça e imparcialidade, bem como com a prioridade para a democracia, pois privilegia uma tradição em detrimento de todas as

político e cultural) e monismo ou pluralismo institucionalizado” (BADER, 2003, p. 269)¹³³. Tais eixos derivam diferentes modelos baseados em considerações normativas (seguindo aquilo que as instituições e políticas devem ser) que, associadas a princípios morais e constitucionais/legais, informam (implícita ou explicitamente) políticas reais e convidam a pensar sobre projetos alternativos (BADER, 2003, p. 269).

O que os filósofos políticos deveriam aprender minimamente de uma sociologia crítica da religião é o seguinte: (1) A maioria das sociedades modernas é normalmente entendida como "secular", mas, ao contrário da mitologia predominante, não podemos detectar nenhum declínio inevitável de crenças e práticas religiosas, nem qualquer inevitável privatização da religião nas sociedades modernas; e a diferenciação institucional das sociedades estatais "ocidentais" em subsistemas relativamente autônomos não deve ser erroneamente interpretada como estrita ou "completa separação entre igreja e estado". [...] (2) Essa diversidade também é característica da variedade de arranjos e políticas constitucionais, legais, administrativas e culturais contraditórias em estados que compartilham os mesmos princípios da democracia liberal. Diferentes estados, ou estados em diferentes épocas, ou diferentes ramos e níveis (central, provincial, local) dos estados contemporâneos concedem ou proíbem privilégios legais ou administrativos a religiões como isenções fiscais, coleta de dízimos, isenções do serviço militar obrigatório (com ou sem alternativa de serviço público obrigatório), isenções de certas leis ou diretivas geralmente aplicáveis (antidiscriminação no emprego, fechamento de domingo, horário de trabalho, padrões educacionais, proibição de drogas e álcool, requisitos de zoneamento e construção, requisitos de estacionamento *etc.*). Eles permitem ou proíbem subsídios a organizações religiosas para educação, caridade e atividades assistenciais. Eles interpretam e aplicam as liberdades religiosas de forma

outras. No geral, esse primeiro estabelecimento é reconhecido como ponto de partida histórico para o “des-estabelecimento”, “estabelecimento plural” e “não estabelecimento” (BADER, 2003, p. 269). O “estabelecimento fraco” também reconhece constitucionalmente ou legalmente uma igreja-estado, porém sendo favorável com a liberdade religiosa *de jure* e *de facto* e com a pluralidade religiosa. Pode-se assumir essa pluralidade religiosa de diferentes formas, seja administrativamente, ou institucionalizando em diferentes graus outras religiões, ou ainda, reconhecendo a pluralização religiosa de uma nação cultural (BADER, 2003, p. 269). Sociedades como Inglaterra, Escócia e estados escandinavos se aproximam desse tipo ideal. De modo limitado, esse “estabelecimento” até pode se conciliar com o princípio da prioridade para a democracia. E, por mais que possa diferir e ser contestada empiricamente, também possibilita ser orientado por uma neutralidade relacional e imparcial. Além do estabelecimento, o monismo ou pluralismo institucionalizado pode ser exemplificado por um terceiro tipo ideal de institucionalização da religião: o “pluralismo constitucional” ou “estabelecimento plural”, restrito à Finlândia, que mantém duas igrejas nacionais (a Igreja Luterana da Finlândia e a Igreja Ortodoxa da Finlândia) (AHONEN, 2000). Por sua vez, esse modelo reconhece constitucionalmente e legalmente mais de uma tradição religiosa organizada. O objetivo é pluralizar a nação religiosa-cultural, a partir de um pluralismo administrativo e político. Esse pluralismo também já foi debatido enquanto possibilidade para alguns estados americanos no final do século XVIII e início do século XIX. Além dos americanos, ingleses já se voltaram para esse modelo na tentativa de acabar com a relação exclusiva entre a Igreja da Inglaterra e o estado britânico, visando criar um vínculo plural entre religião e Estado” (MODOOD, 1996, p. 3). Nesse sentido, uma nova constituição para as religiões minoritárias (organizadas) deveria ser instituída. Para Bader (2003), esse modelo é compatível, ainda que parcialmente, com a prioridade para a democracia. Além de ser explicitamente capaz de ser guiado por princípios de neutralidade relacional e justiça como imparcialidade.

¹³³ “The typology is constructed around two axes: ‘establishment’ (subdivided into constitutional, legal, administrative, political, and cultural) and institutionalized monism or pluralism” (BADER, 2003, p. 269).

diferente e equilibram os direitos conflitantes de autonomia religiosa individual e coletiva, ou de livre exercício versus antidiscriminação, de maneiras diferentes (BADER, 2003, p. 268)¹³⁴.

Essas variações ocorrem dado o fato de diferentes combinações institucionais e políticas guiarem as sociedades democráticas. O fato dessas combinações institucionais e políticas terem caráter normativo não descaracteriza os princípios de seus modelos de institucionalização da religião como tipos ideais, no sentido de nenhum, tal qual alguma configuração ou política institucional (ver também MONSMA & SOPER, 1997, p. 10), predominar completamente em algum país. Isso se deve graças à concorrência que sempre gera modelos normativos rivais (nos termos de Trigg, dada a própria diversidade que existe nas sociedades). Bader argumenta que, para que seja possível uma avaliação prática, é necessário reduzir essa enorme complexidade de arranjos e políticas institucionais a um conjunto de opções significativas. Para ele, os modelos que predominam tendem a manifestar tipos ideais específicos, os quais, pelas referências empíricas, podemos aproximar em algumas sociedades. Entre os principais modelos encontramos o “pluralismo não constitucional” e o “não estabelecimento”. O “pluralismo não constitucional” agrupa uma variedade de pluralismos institucionais democráticos, associando a destituição constitucional com: a) o pluralismo jurídico restrito; b) o pluralismo institucional administrativo; c) o pluralismo político institucionalizado; d) e a pluralização cultural da nação (BADER, 2003, p. 271).

¹³⁴ “What political philosophers minimally should learn from a critical sociology of religion is the following: (1) Most modern societies are normally understood to be ‘secular’, but contrary to predominant mythology, we cannot detect any inevitable decline of religious beliefs and practices, nor any inevitable privatization of religion in modern societies; and the institutional differentiation of ‘Western’ state-societies into relatively autonomous subsystems should not be misconceived as strict or ‘complete separation of church and state’. Instead of one ‘necessary’ or ‘optimal’ American pattern in the relationship between churches, state, and nations, we find the coexistence and competition of different patterns that can be inductively generalized into many empirical types (see Martin 1978, 59). Church-state relationships are institutionally highly diverse. (2) This diversity is also characteristic of the variety of contradictory constitutional, legal, administrative, and cultural arrangements and policies in states that all share the same principles of liberal democracy. Different states, or states in different epochs, or different branches and levels (central, provincial, local) of contemporary states grant or forbid legal or administrative privileges to religions like tax exemptions, gathering tithes, exemptions from compulsory military service (with or without alternative compulsory civil service), exemptions from certain generally applicable laws or directives (antidiscrimination in employment, Sunday closing, working hours, educational standards, prohibition of drugs and alcohol, zoning and building requirements, parking requirements, etc). They allow or forbid subsidies to religious organizations for education, charitable, and welfare activities. They interpret and apply religious freedoms differently, and they balance competing rights of individual and collective religious autonomy, or of free exercise versus antidiscrimination, in different ways” (BADER, 2003, p. 268). Tradução nossa.

Basicamente, dois aspectos do sistema de compartilhamento de poder definem esse pluralismo não constitucional: o primeiro deles reconhece que a pluralidade religiosa deve ser integrada (não apenas de maneira mais ou menos formal) nos processos políticos de definição de problemas, deliberação, apresentação de alternativas de decisão e tomadas de decisão (BADER, 2003, p. 271). Desse modo, o pluralismo não constitucional pressupõe que as religiões têm o direito ao acesso de informações específicas, e o dever com as informações vinculadas ao Estado sobre questões contestadas, participação em fóruns públicos e audiências, inclusão em conselhos consultivos e direitos de consulta correspondentes e deveres de ouvir, entre outros (BADER, 2003, p. 271)¹³⁵. O segundo aspecto que define o pluralismo não constitucional baseia-se em combinar esse primeiro reconhecimento com a autonomia e a descentralização real nas decisões sobre questões específicas. Isto é, as religiões têm o direito de participar no debate público, mas a decisão última do debate não pode ser religiosa. Bader (2003) aponta a Holanda pós-reforma constitucional de 1983, a Bélgica, a Índia, a Austrália e a Alemanha como referências que mais se aproximam desse modelo de estado-nação (com a ressalva, talvez óbvia, de que este não é um modelo de política incontestável nesses países).

O ideal de pluralismo não constitucional reconhece que as religiões, assim como outros promotores de serviços “seculares” não estatais, exercem papéis significativos nas áreas da educação, saúde e outros serviços de bem-estar. Isso ocorre de forma que tais papéis são reconhecidos e subsidiados na maioria dos países (ver MONSMA & SOPER, 1997) (BADER, 2003, p. 271). Ao aplicar seus três princípios avaliativos ao pluralismo não constitucional, Bader (2003) reconhece o modelo como aquele que expressa de modo mais pleno a prioridade para a democracia, sendo este também, explicitamente orientado pelos princípios de neutralidade relacional e justiça e imparcialidade. Todavia, parece que, por si só, o pluralismo não constitucional é incapaz de se efetivar, isto é, sem que uma abordagem

¹³⁵ “Nonconstitutional pluralism’ (NCP) requires specific information rights for organized religions and corresponding information duties by state agencies regarding contested issues, participation in public fora and hearings, inclusion in advisory councils, and corresponding consultation rights and duties to listen, and so on (BADER, 2003, p. 271). Tradução nossa. Nesse caso, mesmo sem pagar impostos as religiões deveriam poder participar das discussões e deliberações públicas. “Mas, e o caso do pastor que abriu cinco igrejas que funcionam como lavagem de dinheiro do tráfico?” Nesse caso, lavagem de dinheiro e tráfico são crimes previstos por lei, de modo que tal pastor deve responder a tais acusações. Se, de fato, tais acusações forem justificadas, não parece adequado incluir tal pastor nas discussões públicas, pois, seguindo algumas ideias de Locke, aquilo que é proibido por lei também deve ser proibido pelas religiões.

aberta a discussões sinceras e respeitadas com a diversidade religiosa seja seu pano de fundo, parece impraticável a institucionalização do pluralismo não constitucional. Assim, sugiro que, aparentemente, sociedades que tendem ao pluralismo não constitucional são aquelas que manifestam entre seus integrantes um cultivo de uma postura, ao menos, muito semelhante a humildade epistêmica de Roger Trigg¹³⁶.

Antes de me aprofundar nessas ideias, tomemos nota sobre um outro modelo ideal de institucionalização da religião: o “não estabelecimento e pluralismo privado”. A característica central deste é a rigorosa separação legal entre Estado e religiões. Tal rigor se estende à separação administrativa e política das religiões. O “não estabelecimento”, basicamente, é o único modelo que se opõe à institucionalização legal, administrativa e política das religiões. A existência da pluralidade religiosa é garantida na sociedade “civil”, porém sem a participação religiosa na política, ou no Estado (BADER, 2003, p. 271). Esse modelo não impede o desenvolvimento do pluralismo administrativo, político e cultural. Suas ações vinculam, por um lado, a possibilidade de contestar organizações religiosas nacionais, e por outro lado, pluralizar a nação em termos religiosos. O autor aponta os Estados Unidos como próximo desse ideal, embora haja, segundo ele, uma distância inevitável entre “modelo e confusão” (BADER, 2003, p. 271). Para Bader, é utópico pensar numa separação completa de Estado, política e cultura da religião. Essa separação é muito mais uma utopia radical liberal ou libertária do que uma descrição precisa do estado de coisas existente (BADER, 2003, p. 271).

Por mais que o não estabelecimento dê clara prioridade para a democracia, este é orientado pelos princípios de neutralidade cega às diferenças e por uma concepção de equidade “sem intervenção” (BADER, 2003, p. 271)¹³⁷. A principal diferença entre o ideal de “não estabelecimento” com o ideal de pluralismo não constitucional é que o primeiro, também chamado de pluralismo privado, relega as religiões à esfera privada da sociedade civil, proibindo que estas crenças se espalhem para a sociedade política ou para o Estado, especialmente quando falamos de

¹³⁶ Infelizmente esse não é o caso brasileiro. O funcionamento do debate público no Brasil ainda é extremamente limitado e limitante, pois inclui, no geral, apenas tradições evangélicas e cristãs. O debate público no Brasil não manifesta, com peso significativo, a humildade epistêmica entre seus integrantes, especialmente, religiosos.

¹³⁷ “Nonestablishment and private pluralism (NEPP) clearly expresses priority for democracy, but it is predominantly guided by principles of difference-blind neutrality and a ‘hands-off’ conception of fairness” (Carens 2000) (BADER, 2003, p. 271). Tradução nossa.

tomadas de decisão¹³⁸. Na próxima seção, pretendo evidenciar que pluralismo não constitucional é um modo de institucionalizar as religiões aparentemente adequado a sociedades democráticas. Se isso estiver correto, proponho que o pluralismo de Trigg, especialmente a noção de humildade epistêmica, é necessária para manter e promover tal institucionalização. Isto é, se as pessoas assumirem, no debate público, uma postura de humildade, estes contribuirão para a manutenção do pluralismo não constitucional, e logo, para uma maior prioridade para a democracia', 'neutralidade relacional' e 'justiça e imparcialidade'.

3.2.1 Humildade epistêmica e o “pluralismo não constitucional”

Parece haver uma ligação necessária entre “pluralismo não constitucional” e a humildade epistêmica. Isto é, parece ser o caso de que, sem humildade entre indivíduos de uma sociedade, o pluralismo não constitucional não se efetiva propriamente. Por quê? Porque, para “institucionalizar” o Estado e a diversidade religiosa, parece necessário que os indivíduos levem a sério as religiões, isto é, não deve haver mágoas ou ressentimentos entre religiosos e não religiosos, mas antes respeito mútuo. Afinal, o pluralismo não constitucional propõe que as religiões participem de forma amplamente livre das discussões e deliberações públicas. Tal participação não deve ser meramente figurativa ou *café com leite*. Por isso, ao que parece, toda ação humana que se volte para esse respeito sincero, reflete como traço de caráter uma humildade epistêmica. Esse caráter de cunho pluralista nos faz reconhecer que somos limitados diante da verdade, que sempre podemos aprender com o diferente, e que o conhecimento é possível, mas, além disso, a humildade epistêmica também parece legitimar nossas afirmações, exigindo que sejamos levados a sério na discussão pública.

Todavia, antes de continuar essa exposição, devo reconhecer que a aplicação de uma avaliação prática, como propõe Bader, é difícil e complexa. Podemos utilizar argumentos de diferentes naturezas (por exemplo, morais, éticos, prudenciais, realistas), os quais podem ser amplamente divergentes, exigindo de nós a difícil habilidade de equilibrar e compensar tais argumentações. A fim de reduzir um pouco

¹³⁸ Bader (1999), juntamente com autores como Greenawalt (1995), Parekh (2000) e Murphy (2001), critica a retirada total e radical das afirmações religiosas do debate público, a qual, afirma o autor, é moralmente arbitrária, injusta e praticamente contraproducente (BADER, 2003, p. 266).

dessa complexidade, Bader (2003) se volta apenas para a avaliação moral. Todavia, ainda há uma outra dificuldade que o autor precisa enfrentar: a complexidade dos contextos.

Para a institucionalização do pluralismo religioso, muito depende se ela ocorre em Estados com tradições liberais democráticas profundamente enraizadas ou em sociedades profundamente divididas, em situações de crise ou em situações normais. Histórias constitucionais, legais e políticas, a variedade e o tamanho das religiões (organizadas) e, particularmente, as relações de poder entre majorias e minorias religiosas têm um impacto óbvio (Bader 2002) (BADER, 2003, p. 273)¹³⁹.

Para dar conta dessa dificuldade, Bader (2003) começa afirmando que se há uma clara implicação derivada do contexto de cada lugar, não há, então, ponto intermediário que seja fértil ao pensamento teórico entre o dilema dos princípios morais abstratos e universalistas e as declarações generalizadas como 'tudo depende', ou 'é tudo política'. Se se reconhece que as opções institucionais não são viáveis em todos os contextos, e que nenhum modelo institucional pode ser o 'melhor' nesses contextos, situações e requisitos, estamos fadados a não discutir as vantagens e desvantagens de tais modelos. “O resultado seria uma reprodução decepcionante da divisão tradicional entre universalismo e particularismo ou entre filosofia moral e ciências sociais” (BADER, 2003, p. 273)¹⁴⁰. Por isso, o autor parece sugerir que podemos pensar que cabe às democracias a possibilidade de adotar modelos institucionais diversos, os quais podem ser aplicados independentemente do contexto que compõe tais sociedades (e, assim, podemos avaliar os prós e contras de cada modo de institucionalização).

O autor sugere nunca estar contente, enquanto cientista social, com afirmações do tipo “tudo depende” (BADER, 2003, p. 273). “Depende de quê?”, pergunta Bader. Além disso, Bader pressupõe demonstrar, enquanto teórico político, que nossas interpretações de princípios universais são informadas via os modelos institucionais. Tais modelos também devem responder aos mesmos requisitos universais, respondendo a questões como: de que forma esses modelos equilibram princípios

¹³⁹ “For the institutionalization of religious pluralism, much depends on whether it takes place in states with deeply rooted liberal democratic traditions or in deeply divided societies, in situations of crisis or in normal situations. Constitutional, legal, and political histories, the variety and size of (organized) religions, and particularly, the power-relations between religious majorities and minorities have an obvious impact (Bader 2002)” (BADER, 2003, p. 273). Tradução nossa.

¹⁴⁰ “The result would be a disappointing reproduction of the traditional divide between universalism and particularism or between moral philosophy and the social sciences (BADER, 2003, p. 273). Tradução nossa.

morais e jurídicos concorrentes? Como eles respondem a requisitos mínimos de coesão social e unidade política? (BADER, 2003, p. 273). Assim, “vantagens e desvantagens das opções institucionais e políticas podem ser esclarecidas, e a escolha de um mix institucional e político contextualmente adequado pode ser feita de forma mais reflexiva” (BADER, 2003, p. 273)¹⁴¹.

Feito esse esclarecimento, passemos aos três argumentos gerais que Bader utiliza a favor do pluralismo não constitucional, em detrimento dos outros modelos de institucionalização da religião. Primeiramente, ele reconhece a neutralidade religiosa 'estrita' do Estado como inatingível e indesejável. Não há, aparentemente, nenhum Estado capaz de tal façanha, e isso é algo bom. No encalço disso, Bader considera o viés religioso real dos estados existentes e as chances desiguais das religiões organizadas como dois casos relevantes (ver BADER, 1999; EISENACH, 2000). Isto é, devemos reconhecer que há interferência religiosa em diversos Estados, mas também deve-se reconhecer que essa interferência é desigual, na maior parte dos casos. “Como alcançar graus mais altos de neutralidade relacional e mais imparcialidade em relação às religiões majoritárias e minoritárias existentes?” (BADER, 2003, p. 272)¹⁴². A base do argumento visa mostrar que um ideal institucional que associa a institucionalidade constitucional com uma variedade de formas do pluralismo jurídico, administrativo, político e cultural, é capaz de efetivar melhor os princípios de liberdade religiosa, justiça e imparcialidade da diversidade religiosa. Isso parece exigir mais que um encontro superficial, exige um encontro que promova respeito e empatia entre religiosos e não religiosos. Bader parece pressupor que os indivíduos que lidam com esse ideal reconhecem as afirmações religiosas como igualmente legítimas, por exemplo, no debate público, sem visar privilegiar nenhuma tradição particular.

O segundo argumento parte da ideia de que o pluralismo não constitucional ajuda a fortalecer as minorias religiosas contra qualquer imposição (WALZER, 1997, p. 69 ss; SPINNER-HALEV, 2000, p. 7; 20; 44) (BADER, 2003, p. 272). Nesse sentido, o pluralismo não constitucional está promovendo a manutenção da diversidade, a qual, para Trigg, é praticamente a *essência* da democracia. Preservar a diversidade

¹⁴¹ “In such a way, the advantages and disadvantages of institutional and policy options can be clarified, and the choice of a contextually adequate institutional and policy mix can be made in a more reflexive way” (BADER, 2003, p. 273).

¹⁴² “[...] the most important issue is, how to achieve higher degrees of relational neutrality and more evenhandedness with regard to existing majority and minority religions?” (BADER, 2003, p. 272).

inclui garantir às minorias a possibilidade de se constituírem. Dessa forma, é possível corrigir as desigualdades entre as religiões, dando oportunidade para as minorias religiosas se organizarem. Nesse sentido, Bader não apenas pressupõe o reconhecimento da legitimidade da diversidade religiosa, mas também, reconhece uma postura de humildade das majorias sobre as minorias, a qual não visa exterminá-las, mas sim promovê-las. A teoria de Trigg parece se adequar muito bem a essa demanda do pluralismo não constitucional. Isto é, parece que é exigido para efetivar o pluralismo não constitucional que os indivíduos assumam suas limitações diante da verdade, e assim, se coloquem numa posição de busca da verdade. Nesse sentido, deve-se aceitar que a verdade pode se encontrar mesmo nas ideias que julgamos como minoritárias, de modo que também devemos, por esta razão, preservá-las e promovê-las.

Por fim, o pluralismo não constitucional ajuda a prevenir o desenvolvimento do fundamentalismo religioso na política (BADER, 2003, p. 272). Novamente, o autor parece pressupor que as pessoas são capazes de negar a possibilidade de se justificar algum absolutismo religioso dentro das discussões públicas. Bader parece se amparar nas teorias que visam sustentar e fortalecer uma certa igualdade entre as religiões, teorias que reconhecem a participação religiosa no debate público. Aparentemente, as ações que visam estabelecer o pluralismo não constitucional se desdobram necessariamente numa postura muito semelhante à de humildade epistêmica, sugerida por Trigg. Isto é, sem a humildade epistêmica parece pouco provável instituir efetivamente o ideal do pluralismo não constitucional. Se minha intuição estiver correta, países como a Holanda, Bélgica, Índia, Austrália e Alemanha – Estados que se aproximam do modelo de estado-nação baseado no pluralismo não constitucional – são exemplos de sociedades democráticas, onde uma parte considerável dos seus integrantes cultivam a humildade epistêmica como traço de caráter.

Isso não significa que os indivíduos de outras sociedades não manifestam ou não possam manifestar tal caráter, mas antes, que essas sociedades (Holanda, Bélgica, Índia, Austrália e Alemanha) manifestam a virtude da humildade de forma muito mais influente entre seus integrantes. Tendo a pensar que sociedades democráticas sempre terão aqueles que assumem a humildade epistêmica nas discussões públicas. O que ocorre, é que em muitos casos essa postura de humildade se restringe a uma pequena parcela da população, de modo que esse traço de caráter

não é forte o suficiente nem para institucionalizar o pluralismo não constitucional, nem para caracterizar como pluralista a sociedade com um todo. Isso não significa que não podemos tentar institucionalizar o pluralismo não constitucional nesses lugares. Como afirma Bader, para que seja fértil a investigação proposta não pode haver implicações derivadas do contexto de cada sociedade. Cabe às sociedades democráticas adotar diversos modelos institucionais que possam ser aplicados independentemente do contexto que compõe tais sociedades. O que parece ocorrer, portanto, é que a institucionalização formal do pluralismo não constitucional exige das pessoas, necessariamente, uma postura de humildade epistêmica para se efetivar na vida vivida.

Por mais que possamos pensar que pragmaticamente a maioria das sociedades democráticas ainda manifesta a humildade epistêmica de forma sutil, parece razoável, dados os exemplos apresentados, reconhecer que o pluralismo sugerido por Trigg contribui diretamente para a institucionalização efetiva do pluralismo não constitucional. O filósofo apresenta uma abordagem favorável à presença religiosa no debate público, entendendo que ao assumir a humildade epistêmica como traço do próprio caráter, o religioso poderia legitimamente participar das discussões sobre o bem comum. Ou seja, sociedades democráticas que institucionalizaram ou pretendem institucionalizar o pluralismo não constitucional, tem por obrigação necessária o cultivo da virtude da humildade apropriada naqueles que integram seu corpo social.

3.3 Um critério de chegada

A última afirmação da seção anterior, pode levar à seguinte questão: quem deve ser humilde, a instituição ou o indivíduo? A igreja ou o crente? Intuitivamente, pode-se pensar que são as pessoas que têm traços de caráter, e não as instituições. Por exemplo, o papa pode ser dito como humilde, mas não a instituição Igreja Católica. Se se pensar que o debate público é um esforço coletivo, temos que considerar que os indivíduos são responsáveis pela construção do Estado. Logo, são os indivíduos que precisam ser humildes em termos epistêmicos. Todavia, o cultivo da humildade epistêmica parece ser introjetado nas instituições, mesmo que, aparentemente, estas não possam ter traço algum de caráter. Isso parece ocorrer, pois uma instituição

religiosa é formada por pessoas, entre os quais, membros operativos¹⁴³ são escolhidos para falar por tal religião no debate público. Dessa forma, pode-se dizer que a virtude epistêmica se aplica aos membros operativos de uma religião, que representam, no fundo, a instituição religiosa.

Delvair C. Moreira (2017) apresenta membros operativos (MO) como os “responsáveis pela crença coletiva ter o conteúdo que tem” (MOREIRA, 2017, p. 60). Estes parecem ser indivíduos que aceitam uma posição “X” como a visão de um grupo. Essa aceitação é decidida pelas atividades que tais pessoas exercem nas suas funções no grupo (MOREIRA, 2017, p. 60). As regras e as normas de um grupo determinam tais membros, estipulando quem são os membros operativos e quem são os membros não operativos, e a relação hierárquica entre eles (MOREIRA, 2017, p. 60-61). Isso ocorre, por exemplo, através dos regimentos que uma instituição possui para especificar as funções, noções e as tarefas dos membros. Essas normas são parte de circunstâncias normativas e sociais, isto é, também são compostas por regras que definem funções e tarefas sociais (MOREIRA, 2017, p. 60-61)¹⁴⁴.

Em termos religiosos, consideremos o seguinte exemplo: digamos que a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) determine um bispo para formar o debate público voltado a avaliar a possibilidade de liberação do aborto. Na terminologia de Moreira, esse bispo é um membro operativo da discussão, pois é ele que determina o conteúdo de uma crença coletiva acerca da liberação ou proibição do aborto, ou seja, ele determina a postura que a CNBB assume sobre o assunto. Assim, parece apropriado dizer que foi a CNBB, ou seja, o grupo e não o indivíduo, que decidiu algo sobre a liberação do aborto. Mas, de todo modo, não parece adequado dizer que a CNBB assumiu ou deixou de assumir a humildade epistêmica nas discussões públicas. Quem adota ou deixa de adotar a humildade epistêmica é o bispo, membro

¹⁴³ Agradecimento especial ao filósofo brasileiro Bruno Aislã, por ter sugerido e apontado, entre tantas ideias, a noção de “membros operativos”.

¹⁴⁴ Para exemplificar, pensemos no caso da empresa Vale e no desastre ambiental ocorrido na cidade de Brumadinho (MG). Moreira (2017) parece sugerir que os diretores da empresa podem ser vistos como membros operativos no que concerne às decisões gerais. Além disso, o filósofo sugere que os que trabalham no departamento pessoal são membros não operativos em relação a tais decisões. Nesse caso, os membros não operativos não precisam se posicionar, ou mesmo, aparentemente, serem culpabilizados pelas decisões tomadas por seus membros operativos. Todavia, os membros não operativos, enquanto executam suas funções, devem aceitar a proposição relevante que lhes permite lidar com a visão aceita pelo grupo. “Essa noção de “dever” pressupõe que os membros não operativos estão num compromisso coletivo de se comportar como membros de um grupo” (MOREIRA, 2017, p. 62). Nesse sentido, ambos, membros operativos e não operativos estão de acordo sobre as decisões tomadas.

operativo da CNBB. O estado intencional de “decidir que” pressupõe que a CNBB acredita que o aborto contraria, por exemplo, as diretrizes divinas. De modo que a CNBB age com base nessa crença, e seus membros realizam estratégias contra a liberação do aborto.

Para Moreira, as normas de um grupo e a autoridade conferida ao membro operativo faz com que os membros não operativos tenham que aceitar tacitamente a decisão de seus representantes, e devem aceitar posicionalmente a decisão, por causa das suas funções (MOREIRA, 2017, p. 62). Isso não significa que todos os membros da CNBB tenham que acreditar na proposição “o aborto nunca deve ser realizado, pois contraria Deus”, tampouco que os membros operacionais precisem acreditar naquilo que afirmam (apesar de, no caso religioso, isso parecer ser fundamental), pois “trata-se de uma aceitação posicional, ou seja, enquanto agem como membros do grupo em suas respectivas funções sociais” (MOREIRA, 2017, p. 63).

De todo modo, essa virtude que Trigg propõe ser a humildade epistêmica deve, num sentido prático, ser reconhecida na ação e nas afirmações daqueles religiosos que participam da discussão pública. Essa virtude é um meio de, aparentemente (sem precisar recorrer à racionalidade), legitimar a presença religiosa no debate público. Parece legítimo aceitar no debate de sociedades democráticas a presença daqueles que: a) não impõem suas opiniões como únicas e verdadeiras, reconhecendo a diversidade de opiniões que existem no mundo e no debate; b) assumem a possibilidade de estarem errados; c) e reconhecem que opiniões contrárias às suas podem ser melhores¹⁴⁵. O religioso honesto que não impõe suas crenças na discussão, e assume que pode estar errado, deve participar de maneira legítima na discussão pública. A humildade epistêmica não deve ser vista como um critério de partida que meramente legitima a entrada dos religiosos no debate público. Para descobrir se determinadas afirmações religiosas contribuem para o debate público, é preciso ter tal debate, pois é durante esse debate que podemos reconhecer e legitimar alguma postura religiosa como pluralista. Só poderemos descobrir a razoabilidade e a

¹⁴⁵ No geral, essas parecem ser características requeridas para qualquer diálogo, inclusive, alguns diriam que podemos considerá-los como critérios para filosofar.

racionalidade de nossas crenças numa sociedade plural e democrática se a circulação de ideias for amplamente livre¹⁴⁶.

Para que a livre circulação de ideias se desenvolva, precisamos dar a oportunidade de diferentes opiniões participarem da discussão. A humildade epistêmica é uma espécie de critério que avalia a chegada, de modo que nenhuma decisão final de qualquer discussão pública pode, de maneira alguma, ser religiosa. Isso não significa que a motivação para aquilo que foi determinado no debate público não o possa sê-lo. Podemos promover políticas públicas de acolhimento de moradores de rua motivados, por exemplo, por princípios cristãos de caridade e bondade. Mas não podemos promover uma política pública vinculada a alguma tradição particular, como por exemplo, o “bolsa evangélico” (programa *hipotético*¹⁴⁷ criado pelo governo para auxiliar, com uma determinada quantia, pessoas evangélicas), pois dessa forma o Estado, através de leis e ordenamentos, favorece, privilegia, e dá preferência a uma tradição particular em detrimento de todas as outras.

O pluralismo nos exige empatia pelas religiões, mesmo que discordemos completamente delas. Essa posição sugere que, no debate público, devemos “baixar as armas”, dialogando com as religiões, levando-as a sério e de forma responsável. Sugerir que essa é a melhor maneira de equilibrar a diversidade religiosa dentro do debate público, pois, entre outros motivos, ela não viabiliza nenhum tipo de absolutismo e ainda promove a diversidade. Portanto, o pluralismo parece conciliar a diversidade religiosa e o debate público, quando se considera razoável a ideia de humildade epistêmica como virtude que manifesta a disposição para reconhecer que não possuímos toda a verdade, mas que estamos na busca da verdade. O pluralismo é, portanto, uma ferramenta conciliadora que possibilita harmonizar a diversidade religiosa nas discussões públicas, sem priorizar nenhuma tradição particular. A abordagem estabelece um acordo baseado na possibilidade de diferentes pessoas (religiosos e não religiosos) ouvirem uns aos outros.

¹⁴⁶ A livre circulação de ideias não pressupõe competição, mas antes, a possibilidade de diversas e diferentes posições transitarem no debate público.

¹⁴⁷ “O bolsa evangélico” é meramente um exemplo criado para ilustrar a situação.

CONCLUSÃO

No início deste estudo eu esperava, entre outras coisas, convencer a mim mesmo de que estava errado. E, de fato, estava. Explico. Durante boa parte da minha vida concordei com a ideia de uma separação entre religião e Estado, religião e debate público, religião e ensino *etc.* Considerava que as afirmações religiosas, grosso modo, eram irracionais para o debate público. Todavia, ao analisar a questão mais de perto, dois aspectos se sobressaíram: i) a separação entre igrejas e Estado não é, na prática, tão bem estabelecida. Não parece, *prima facie*, possível separar completamente as religiões dos assuntos do Estado; ii) a liberdade deve ser indivisível, ou seja, não pode ser garantida apenas numa direção: a liberdade para escolher um governo está ligada à liberdade para escolher uma religião ou rejeitar as religiões. E a liberdade para decidir seguir a noção de sociedade boa estabelecida por uma religião parece estar ligada à liberdade para comunicar essa noção de sociedade dentro do debate público. Ou seja, parece que precisamos de uma forma ou de outra lidar com as religiões nas discussões públicas (isso é fato, não podemos fugir disso) e, essa noção de liberdade parece favorecer ou corroborar para ocorrer essa participação.

Logo (já que não podemos excluir as religiões), uma questão importante parece ser a seguinte: qual a melhor forma de adequar a participação das religiões no debate público? Para responder a essa questão, mostrei quatro maneiras diferentes de entender a diversidade religiosa, e sugeri que cada uma delas exemplifica um tipo de postura que pode ser adotada na discussão pública. Propus, por exemplo, que o religioso que sustenta apenas as suas afirmações como verdadeiras, e todas as outras como falsas, é um indivíduo que tende a adotar uma postura exclusivista dentro do debate público. Aquele que sustenta todas as religiões como falsas tende a uma postura naturalista. Aquele que se põe a divulgar sua verdade, sem se dispor a ouvir outras pessoas, tende a posturas exclusivistas ou inclusivistas. E aquele que reconhece as afirmações religiosas como legítimas, e que devem ser ouvidas e respeitadas, é um indivíduo que tende a ter uma postura pluralista. Isso não significa, quero crer, que o religioso que tende a uma postura exclusivista sempre tenha tal postura em todas as discussões de que participar. Assim como é possível defender um exclusivismo da verdade e um inclusivismo de salvação, parece-me possível que um religioso exclusivista no debate público possa adotar, dependendo da questão, algum tipo de pluralismo.

Também busquei evidenciar que a chamada teoria da secularização cometeu o erro de supor que a modernidade implicaria, necessariamente, numa derrocada da religião. Essa teoria não estava completamente errada (BERGER, 2017, p. 107). Ela, de fato, produziu um discurso secular, capaz de auxiliar em diversas questões da vida humana sem ter que apelar para qualquer referência religiosa. Isto é, existem áreas da vida humana em que o discurso secular determina a abordagem dos indivíduos sem quaisquer problemas (por exemplo, no modo como lidamos com as nossas enfermidades). Quando adoecemos, no geral, buscamos o atendimento de um médico e não a bênção de um pastor. Além disso, há, em alguns casos, a influência praticamente exclusiva da teoria da secularização, como no caso de instituições da medicina moderna. Mesmo que algum representante religioso possa visitar algum doente, ainda há a noção de que “os senhores da realidade local” são os médicos e não os religiosos (BERGER, 2017, p. 109-110).

Todavia, na vida da maioria das pessoas, a secularização e a religião não são mutuamente contraditórias. “De preferência, elas coexistem, cada uma pertencendo a uma forma específica de atenção à realidade” (BERGER, 2017, p. 112). Há, na atualidade, uma pluralidade de discursos religiosos (no sentido de serem diversos e diferentes), compartilhados nas mesmas sociedades, mas também há, nessas sociedades, uma pluralidade que une aos discursos religiosos o discurso secular (BERGER, 2017, p. 112). É possível que existam pessoas completamente religiosas, do mesmo modo que é possível que existam pessoas completamente seculares. Por mais que isso seja possível, não podemos confundir a participação dos religiosos no debate público com a imposição de crenças. Para participar do debate parece necessário que as pessoas sejam ativas, especialmente quando as discussões entram num estado de desacordo. Reconhecer e integrar posições alternativas de uma pessoa ou um grupo nas definições, deliberações e tomadas de decisão é reconhecer e integrar a participação desses indivíduos no debate. Seja em órgãos de debate público, órgãos constitutivos, fóruns públicos, audiências, conselhos consultivos, entre outros debates que visem decidir algo democraticamente, é preciso que a participação de diferentes culturas e modos de vida tenham voz e vez.

Defendo que Trigg propõe uma teoria em conformidade com a ideia de um pluralismo que vise possibilitar um entendimento entre diferentes religiões; um pluralismo que, ao se deparar com um outro sistema de crenças, não propõe desvalidar tal sistema como um todo; um pluralismo que reconhece como legítimo

debater temas e questões específicas para cada sistema. Numa sociedade plural (ou num mundo plural), os indivíduos não estão associados apenas aos seus companheiros de fé. Isso até pode gerar percas, as quais parecem ser compensadas pelo fato de podermos construir em conjunto uma sociedade muito maior do que aquela que seríamos capazes de construir sozinhos. Nesse sentido, também podemos ser capazes de construir uma sociedade onde aqueles que não predominam ainda possam ser ouvidos. A conclusão que Trigg sugere parece ser a de que, em sociedade plurais, não podemos aceitar um sistema de crenças impondo suas regras a outros sistemas de crença. Não deve haver nenhum tipo de exclusivismo “apitando” sobre os assuntos. O que pode haver é espaço para os discursos religiosos em toda a sua diversidade.

A humildade epistêmica foi o modo como o autor encontrou para justificar a participação ativa dos religiosos no debate. Com ela, somos capazes de respeitar as reivindicações de diferentes pessoas e grupos (culturas e modos de vida), pois partimos do pressuposto de que não somos detentores ou donos da verdade absoluta. Não podemos pensar que isso seja meramente um aspecto daquilo que entendemos por tolerância religiosa, a qual por vezes gera indiferença, pois exige, no geral, que apenas suportemos passivamente a existência do outro. Pelo contrário, a humildade epistêmica exige o respeito pelo diferente, fazendo com que o interesse sincero em compreender os discursos, as razões e os modos de vida dos outros se manifeste. Impor uma verdade como aquela que deve ser seguida por todos, especialmente quando políticas do Estado são debatidas, é impor um único modo de vida como verdadeiro. A força física, seja do Estado ou seja de qualquer outra fonte, torna a oposição, considerada irracional ou sem valor, praticamente nula¹⁴⁸.

Muitas questões tiveram que ser suprimidas nesta discussão. A discussão sobre humildade epistêmica, por exemplo, vai muito além daquilo que é abordado por Roger Trigg. Filósofos, psicólogos e neurocientistas se debruçam sobre esse conceito, pois dele derivam diversas questões, como: humildade epistêmica é um conjunto de atitudes ou uma disposição ou alguma outra coisa? Sendo disposição, é uma disposição de motivação (afeto e ação) ou uma disposição de crença? A humildade epistêmica se auto orienta ou sempre está orientada para o outro ou para ambos? Se

¹⁴⁸ No geral, essa é a posição de sistemas fundamentalistas, os quais creem ser donos da verdade e, mais do que isso, creem que tal verdade deve ser imposta aos demais membros da sociedade. Para fundamentalistas, a discordância não é algo significativo e nem mesmo deve ser respeitada.

humildade epistêmica é uma virtude intelectual, ela se volta exclusivamente para bens epistêmicos? Como se dá a relação entre a humildade epistêmica e a humildade geral? A humildade epistêmica é um subconjunto da humildade geral? Não ter humildade epistêmica significa ter uma vida de vícios? Em que medida os vícios implicam na falta de humildade epistêmica? Essas e outras questões tornam a investigação sobre a humildade epistêmica vigorosa e contínua.

Além disso, outras questões vinculadas à participação das religiões no debate público precisam ser respondidas, como: quais ações as sociedades democráticas podem desenvolver para incluir a ampla diversidade religiosa no debate público? E quais ações essas sociedades devem promover para gerar mais humildade epistêmica nos seus integrantes? Como combater o fundamentalismo e o absolutismo que é manifestado nas discussões públicas? A humildade epistêmica exige que consideremos mesmo aqueles religiosos que se negam a participar das discussões públicas? Devemos, de fato, desconsiderar completamente aqueles que se recusam a participar do debate público? Essas e tantas outras questões deixo para um outro momento. Para concluir, não posso deixar de dizer que toda gente que fala e conversa comigo sobre diversidade religiosa e democracia concorda, aparentemente, ao menos numa coisa: essa conversa poderia durar dias, e mesmo assim, ao que parece, haveria o que falar quando ela acabasse.

REFERÊNCIAS

AHONEN, P. 2000. *A minority state-church in a liberal democracy*. Presented at ECPR Copenhagen, 14-19 April, in Copenhagen, Denmark.

ALCORÃO, versão portuguesa de Bento de Castro, Oficinas Gráficas de J. A. Carvalho. Lourenço Marques, 1964.

AUDI, R. *Rationality and religious commitment*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

BADER, V. Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism. *Political Theory*, v. 31, n. 2, 2003, p. 265-229. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/3595702>>. Acesso em: 11 jan. 2023.

BADER, V. Dilemmas of ethnic affirmative action. Benign state-neutrality or relational ethnic neutrality. *Citizenship Studies*, v. 2, n. 3, p. 435-473, 1998. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13621029808420693>> Acesso em: 6 mar. 2023.

BADER, V. Religious pluralism. Secularism or priority for democracy? *Political Theory*, v. 27, n. 5, p 597-633, 1999. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/192273>> Acesso em: 06 mar. 2023.

BADER, V. Democratic institutional pluralism and cultural diversity. In: JUTEAU, Danielle; HARZIG, Christiane (Eds.). *Life in diversity*. Oxford: Berghan Books, 2002.

BARTH, K., *Die Kirchliche Dogmatik ½*. Zollikon-Zurich: Evangelischer Verlag AG., 1960.

BÍBLIA. Novo Testamento. Gálatas. Português. Bíblia Sagrada – Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000. Cap. 3, vv. 1-5. (NTLH).

BERGER, P. L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.

BIGGAR, N. HOGAN, L. *Religious Voices in Public Places*. New York: Oxford University Press, 2009.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: MEC, SEB, 2017. Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/abase/>>. Acesso em: 08 mar. 2023.

CARENS, J. *Two conceptions of fairness*. *Political Theory*, v. 25, n. 6, 1997, p. 814-820. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/191959>>. Acesso em: 11 jan. 2023.

CARENS, J. *Culture, citizenship, and community*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

CARR, D. *Religion, liberalism and education: a response to Roger Trigg*. *Journal of Beliefs & Values*, v. 29, n. 1, 2008, p. 93-96. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13617670801928316>>. Acesso em: 11 jan. 2023.

CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY. *The World Factbook 2020*. Disponível em: <<https://www.cia.gov/the-world-factbook/about/archives/2021/field/religions>>. Acesso em: 6 mar. 2023.

D'COSTA, G. *The Impossibility of a Pluralist View of Religions*. In: *Religious Studies*, vol. 32, No. 2. Cambridge University Press, 1996, pp. 223-232. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20019811>>. Acesso em: 09 mar. 2023.

DENNETT, D. *Breaking the spell: religion as a natural phenomenon*. New York: Penguin, 2007.

EISENACH, E. J. *The next religious establishment*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.

FONSECA, T. S. *“Deus, Pátria e Família”*: edição e análise de discursos manuscritos de integralistas de Sergipe (década de 1930). São Cristóvão: 2018. Disponível em <https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/9893/2/Thauan_Santana_Fonseca.pdf>. Acesso em: 16 jan. 2023.

FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. Tradução: Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM Editores, 2010.

GREENAWALT, K. *Private consciences and public reasons*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião*: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HARRISON, V. S. Internal realism and the problem of religious diversity. *Philosophia*, v. 34, n.3, p. 278-301, 2006. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s11406-006-9029-5>>. Acesso em: 26 maio 2023.

HARRISON, V. S. Internal realism, religious pluralism and ontology. *Philosophia*, v. 36, n. 1, p. 97-110, 2008. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s11406-007-9089-1>>. Acesso em: 26 maio 2023.

HARRISON, V. S. An Internalist Pluralist Solution to the Problem of Religious and Ethical Diversity. *Sophia*, v. 51, n. 1, p. 71-86, 2012. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s11841-011-0245-5>>. Acesso em: 26 maio 2023.

HICK, J. *Teologia Cristã e Pluralismo Religioso*. São Paulo: Attar Editorial, 2005.

HICK, J. *Uma interpretação da religião: respostas humanas ao transcendente*. Petrópolis: Vozes, 2018.

HICK, J. The possibility of religious pluralism: a reply to Gavin D'Costa. *Religious Studies*, v. 33, n. 2, p. 161-166, 1997. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/S0034412597003867>>. Acesso em: 26 maio 2023.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Brasileiro de 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

IFADIREÓ, M. M.; SILVA, I. O. *Interseccionando discursos sobre travestis e mulheres transexuais no candomblé à luz da filosofia ancestral africana*. Revista Espaço Acadêmico, n. 212, jan. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/43344/751375138992>> Acesso em: 25 jan. 2023.

KROEBER, A. L. *Anthropology*. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1948.

JUNIOR, E. F. *Razoabilidade e racionalidade a partir da obra O liberalismo político de John Rawls*. Revista Espaço Acadêmico, v. 17, n. 194, jul. 2017, p. 78-90. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/32727>>. Acesso em: 11 jan. 2023.

LAFER, C. *Estado laico*. O Estado de S. Paulo, 2007.

LOCKE, J. Carta acerca da Tolerância. In: LOCKE, J. *Os pensadores: Locke*. Tradução Anuar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores).

MADISON, J.; HAMILTON, A.; JAY, J. *Os artigos federalistas*. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

MARTIN, D. *A general theory of secularization*. New York: Harper & Row, 1978.

MARX, K. *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Tradução: Joseph O'Malley. Oxford: Oxford University Press, 1970.

MCCONNELL, M. Believers as equal citizens. In: ROSENBLUM, N. *Obligations of citizenship and demands of faith*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000, p. 90-110.

MION, F. G. O vínculo entre multiculturalismo e sociedade bem-ordenada: a visão política de John Rawls. In: PEREIRA, C. D. et al. (Org.). *Temas em Teoria da Justiça IV - 50 anos de Uma Teoria da Justiça de John Rawls*. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2021, p. 163-184. Disponível em: <https://issuu.com/apolodorovirtual/docs/temas_em_teorias_da_justi_a_iv>. Acesso em: 11 jan. 2023.

MODOOD, T. Introduction. In: MODOOD, T. *Church, state and religious minorities*. London: Policy Studies, 1996, p. 3-15.

MONSMA, S.; SOPER, C. *The challenge of pluralism: church and state in five democracies*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997.

MOREIRA, D. *Conhecimento em grupo: uma análise do conceito de conhecimento coletivo*. 2017. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2017. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/183214>>. Acesso em: 26 maio 2023

NASCIMENTO, A. A. S. *Candomblé e Umbanda: práticas religiosas da identidade negra no Brasil*. RBSE, n. 9, p. 923-944, dez. 2010. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/grem/AlessandraArt.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2023

NIGEL, B.; HOGAN, L. *Religious Voices in Public Places*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

PAINE, S. R. *Exclusivismo, Inclusivismo e pluralismo religioso*. Revista Brasileira de História das Religiões, v. 1, n. 1, maio 2008, p. 100-110. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26628>>. Acesso em: 11 jan. 2023.

PAREKH, B. *Rethinking multiculturalism*. Houndsmill, UK: Macmillan, 2000.

PEW-TEMPLETON. *Key Findings From the Global Religious Futures Project 2022*. Disponível em: <<https://www.pewresearch.org/religion/2022/12/21/key-findings-from-the-global-religious-futures-project/>>. Acesso em: 6 mar. 2023.

PLANTINGA, A. *Conhecimento e crença cristã*. Tradução: Sérgio Ricardo Neves Miranda. Brasília: Academia Monergista, 2016.

PLANTINGA, A. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

PLANTINGA, A. *Where the conflict really lies: science, religion and naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de Calonge Ruiz e Lledo Inigo C. Garcia Gual. Madri: Editora Gredos, S. A., 1985.

PUTNAM, H. *Reductionism and the Nature of Psychology, Words and Life*, edited by Conant, Cambridge: Harvard University Press, 1994, 428-440.

RAHNER, K. *Vaticano II: um começo de Revelação*. São Paulo: Herder, 1966.

RAHNER, K. *Revelação e tradição*. São Paulo: Herder, 1968.

RAHNER, K. *Dieu Trinité*. Paris: Cerf, 1999.

RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008.

RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução Monica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2005.

RAWLS, J. *A Ideia de Razão Pública Revisitada*. In: O Liberalismo Político. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

RAWLS, J. *O liberalismo político*. Brasília/São Paulo: Instituto Teotônio Vilella e Ática, 2000.

REA, Michael C. *World without design: the ontological consequences of naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

RIZZUTO, A. M. *The Birth of the Living God: A Psycho-analytic Study*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1979.

ROCHA, S. A. O significado do sacrifício para as religiões de matriz africana: estudos sobre direito dos animais e o princípio constitucional da liberdade religiosa. *Revista de Direito da FAT*, v. 12, p. 1-26, 2015. Disponível em: <https://saberjuridico.fat.edu.br/publicacoes/edicao12/convidados/Artigo_direitos-animais_Simone_azevedo.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2023.

ROSENBLUM, N. *Amos: Religious autonomy and the moral uses of pluralism*. In: Rosenblum, N. (ed.). *Obligations of citizenship and demands of faith*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000, p. 165-195.

SCHMIDT-LEUKEL, P. Religious Pluralism in Thirteen Theses. *Modern Believing*, v. 57, n. 1, p. 5-18, jan. 2016. Disponível em: <<https://www.liverpooluniversitypress.co.uk/doi/10.3828/mb.2016.02>>. Acesso em: 11 jan. 2023.

SILVA, E. G. *O paradigma do inclusivismo religioso em Karl Rahner*. Teocomunicações, v. 43, n. 2, p. 235-244, jul.-dez. 2013. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/14757>>. Acesso em: 11 jan. 2023.

SPICA, M. A insuficiência da tolerância: diversidade e relação inter-religiosa no debate público. *Revista Veritas*, v. 65, n. 3, p. 1-12, 2020. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/36151>>. Acesso em 06 mar. 2023.

SPICA, M. *Filosofia da religião*. Chapecó: Argos, 2018.

SPICA, M. A. Language, belief and plurality: a contribution to understanding religious diversity. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 83, n. 2, 2018b, p. 169-181. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s11153-017-9626-1>>. Acesso em: 11 jan. 2023.

SPICA, M. A. Diversidade religiosa e democracia: da filosofia da religião à filosofia política. *Ethic@*, v. 17, n. 1, p. 13-40, 2018c. Disponível em: <<https://doi.org/10.5007/1677-2954.2018v17n1p13>>. Acesso em: 26 maio 2023.

SPICA, M. A. O lugar dos discursos religiosos em uma sociedade plural. In: MARTINEZ, H. L.; SPICA, M. A. (orgs.). *Religião em um mundo plural: debates desde a filosofia*. Pelotas: Nefil, 2014, p. 317-336.

SPINNER-HALEV, J. *Surviving diversity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

STROUD, B. *The Charm of Naturalism*. In: DE CARO, M.; MACARTHUR, D. (eds.). *Naturalism in question*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

SWEETMAN, B. *Religião: conceitos-chaves em filosofia*. Tradução de Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Penso, 2013.

TRIGG, R. *Religion in Public Life: Must Faith Be Privatized?* Oxford: Oxford University Press, 2007.

TRIGG, R. *Religious Diversity: Philosophical and Political Dimensions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WALZER, M. *On toleration*. New Haven, CT: Yale University Press, 1997.

WILSON, O. E. *On Human Nature*. Harvard: Harvard University Press, 1978.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Tradução: G. E. M Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1963.

WOLTERSTOFF, N; CUNEO, T. (eds.). *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012.