

Religião e Estado em Hegel

Júlio Paulo Tavares Zabatiero

Introdução

O tema das relações entre estado e religião voltou a ser, na virada do milênio, um assunto de relevância nas discussões políticas e filosóficas, tanto em função das novas questões ligadas ao multiculturalismo, como também as discussões acerca da esfera pública no contexto democrático. Nessa discussão, porém, não se tem analisado o pensamento de filósofos modernos clássicos, tais como Kant e Hegel, pelo que minha escolha de efetuar uma análise de um texto hegeliano. Minha reflexão filosófica tem se dado primariamente no âmbito do pensamento pós-metafísico, especificamente no campo amplo do chamado neo-pragmatismo, lugar a partir do qual faço a leitura do texto que serve de base a este ensaio. Três autores no campo da filosofia pós-metafísica dedicaram atenção ao tema do lugar da religião no espaço público. Habermas, em seus estudos mais recentes sobre a relação entre naturalismo, religião e democracia, outorgou um espaço mais significativo para o debate em relação a seus textos anteriores, em que simplesmente relegava a religião ao campo pré-moderno das motivações. Entretanto, seu viés kantiano o impediu de aproveitar a discussão hegeliana do tema, que é, talvez, a mais rica no início do século XIX¹. Rorty tartou do tema em vários de seus artigos e ensaios, mas quase sempre o fez pra indicar que a religião é um aspecto da vida privada do sujeito, não devendo interferir no espaço público. Somente poucos meses antes de sua morte, em debate com o filósofo italiano Gianni Vattimo, ele reviu essa posição. Vattimo, por sua vez, embora tenha dado maior atenção ao tema da religião e o tenha tratado de forma mais consistente, não se ocupou especialmente da questão das relações entre estado e religião – assim como não estabeleceu um diálogo amplo com Hegel neste aspecto.

Os dois pensadores pós-metafísicos que assumiram o diálogo com Hegel de forma mais explícita e construtiva, Robert Brandom e Axel Honneth, não se ocuparam do tema. No caso de Brandom, a sua preocupação fundamental com as questões da linguagem, da argumentação e da racionalidade justificam a não abordagem do tema.

¹ HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo y religión**. Barcelona: Paidós, 2006.

No caso de Honneth, porém, tendo em vista que ele tem se dedicado a reconstruir a noção hegeliana de *reconhecimento* – o que fez em duas grandes obras de diálogo com o grande pensador do *Geist* – a ausência de discussão explícita sobre as relações entre religião e espaço público, e mesmo a ausência de qualquer reflexão sobre a religião, constitui-se em um ponto cego de sua releitura de Hegel e sua conseqüente reconstrução do tema do reconhecimento². É claro que, neste viés, faço uma leitura *terapêutica* dos textos hegelianos, desvestindo-os de seu idealismo metafísico.

Do ponto de vista prático, o tema das relações entre estado e religião tem ocupado um espaço significativo nas discussões éticas e políticas em nosso país. De um lado, discussões ligadas a duas leis – a da pesquisa com células-tronco embrionárias (já aprovada) e a da revisão da lei sobre discriminação, com a inclusão das questões de gênero e opção sexual no rol dos crimes discriminatórios (ainda em discussão) – colocaram o tema no centro de debates públicos. De outro lado, a volta de práticas de intolerância religiosa, desta vez cometidas por “evangélicos” especialmente contra religiões afro-brasileiras e espíritas, tem motivado uma significativa mobilização popular e ecumênica pela liberdade religiosa e pela tolerância. Nesses dois casos, as denominações cristãs – em maior ou menor grau, e por razões diferentes – têm demonstrado pouca capacidade de diálogo e compreensão das questões em disputa. Cabe, portanto, a filósofos da religião e teólogos, oferecer uma contribuição mais lúcida ao debate. E, para tanto, a leitura de Hegel oferecerá, penso, uma contribuição significativa.

Dentre os importantes textos hegelianos que poderiam ser utilizados para a discussão deste tema, optei por fazer uma espécie de exegese do #270 dos *Elementos da Filosofia do Direito* (14 páginas), no qual Hegel dedica atenção concentrada à questão das relações entre religião e estado. Tendo em vista o tempo disponível para uma comunicação, evitei as discussões mais genéricas sobre a interpretação de Hegel – as fases do seu pensamento, as polêmicas em seus textos, a justificativa do desvestimento da roupagem metafísico-idealista de suas teses³, etc. –, bem como evitei a tradicional introdução que situa o livro interpretado em seu contexto de origem e na história de sua

² As duas obras a que me refiro são, conforme os títulos em português, *A Luta pelo Reconhecimento e Sofrimento de Indeterminação*. Não é possível, no escopo deste ensaio, discutir com esses importantes textos de Honneth, o que pretendo fazer em outras ocasiões.

³ Peter Hodgson, intérprete da filosofia da religião de Hegel, considera que o projeto hegeliano de filosofia da religião é um projeto pós-metafísico. Ver seu *Hegel's Philosophy of Religion*. In: BEISER, Frederick C. (ed.). **The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 230s.

interpretação. Fiz essa opção a fim de poder dar voz ao texto hegeliano e oferecer uma breve atualização do mesmo. Há ampla e qualificada bibliografia sobre a interpretação de Hegel em geral e da sua filosofia do direito em particular, o que me permite ir direto ao ponto, aproveitando-me da sabedoria de vários desses intérpretes.⁴ Em primeiro lugar apresento uma breve exegese do #270 da *Filosofia do Direito* de Hegel. Em segundo, procederei a uma das possíveis atualizações do texto hegeliano.

1. O parágrafo 270 da *Grundlinien der Philosophie des Rechts*⁵

Hegel descreve a relação entre religião e estado mediante três tópicos: (1) no tocante às doutrinas religiosas, na medida em que constituem a dimensão *interna* da religião, total separação e até “indiferença” do Estado (dependendo do número de membros e da atitude geral da comunidade religiosa); (2) no caso das propriedades e relações materiais delas derivadas, na comunidade religiosa, o Estado tem a primazia sobre a instituição religiosa; e (3) em casos de junção da dimensão interna com a externa em aspectos litúrgicos e éticos (juramento, casamento, moral), o aspecto exterior da eticidade tem primazia, as religiões apenas acrescentando o fator abstrato e subjetivo motivacional. Em relação a (1), porém, Hegel faz qualificações importantes – se a doutrina “subjetiva” da igreja quiser se tornar “objetiva”, o Estado tem de defender a si mesmo, a liberdade do conhecimento e da ciência e a racionalidade da vida ética contra essa pretensão religiosa. Usarei constantemente o termo religião, embora no texto de Hegel apareça mais o termo Igreja – algo justificado em função do contexto da escrita de sua obra aqui discutida.

Antes de entrar nos três tópicos acima mencionados, é preciso tecer algumas explicações sobre o porquê do tema no texto hegeliano, bem como sobre os conceitos de religião e estado nele utilizados. Quanto à motivação para a abordagem detalhada do tema das relações entre religião e estado na *Filosofia do Direito*, Hegel a apresenta

⁴ Nas Referências Bibliográficas ao final do artigo explicito meus débitos hermenêuticos em relação à obra hegeliana.

⁵ As citações e indicações de paginação são de **Elements of the Philosophy of Right**, tradução de H. B. Nisbet e edição de Allen W. Wood, publicada pela Cambridge University Press, em 1991. No preparo deste texto consultei uma versão para o português e outra edição inglesa. Comparando essas três versões com o original, optei por seguir o texto de Cambridge que me pareceu o mais consistente. A versão usada é tradução da primeira edição da **Rechtsphilosophie** (1820), conforme reproduzida no volume 7 da **Werke** da editora Surkhamp, que inclui as adições do próprio Hegel providas de seu uso do texto nas aulas sobre o tema.

como sendo de caráter polêmico. Ele visa corrigir propostas errôneas sobre a temática, que estariam recebendo demasiada atenção ou força em seu tempo. No início do parágrafo, Hegel afirma que discutirá a relação Igreja-Estado por que em seu tempo várias pessoas estariam afirmando que a religião é o fundamento do Estado, e que tal afirmação constituiria o todo da ciência política⁶. Para ele, tal asserção somente provoca confusão tanto em relação ao Estado enquanto tal, como em relação ao conhecimento do Estado e da Igreja. Em um primeiro momento, ele afirma que não se pode pensar a relação Igreja - Estado a partir da compreensão da religião como consolação para a injustiça ou esperança diante da perda, pois isso reduziria a religião a apenas parte de suas funções. Também não se pode pensá-la a partir da religião como indiferença para com o mundo, pois isso faria do Estado menos do que o *Geist* atualizado no mundo e reduziria o governo à mera e ruim passionalidade. Isto por que a própria religião pode ser tirânica e desumanizadora - de modo que, qualifica Hegel, não se deve falar de religião enquanto tal, mas de religiões, e de que é necessário, às vezes, força para combater uma determinada religião. Cabe ao Estado, portanto, defender a razão e a consciência de si!⁷ Em nossos termos poderíamos dizer que o foco polêmico de Hegel é o projeto de Cristandade e formas concorrentes de delimitar a religião nos limites da razão.

Para confrontar as opiniões que considera inadequadas, Hegel afirma: "Se, então, a religião constitui o fundamento que corporifica o campo ético em geral, e, mais especificamente, a natureza do estado como a vontade divina, ela é, ao mesmo tempo, somente um fundamento, e é aqui em que ambos divergem. O estado é a vontade divina enquanto espírito presente, desenvolvendo-se enquanto a forma atual e a organização de um mundo".⁸ De fato, a religião é fundamento do Estado, mas apenas enquanto *Grundlage* – mais uma condição histórica do que um fundamento propriamente dito, talvez até se pudesse optar pela tradução “fundação” ou “alicerce”, ao invés da “fundamento” –, de modo que a pretensão de a religião ter primazia em relação ao Estado não se justifica. Ao mesmo tempo, porém, o fato da religião ser um fundamento do estado não permite validar a redução da religião a mero conforto emocional ou conhecimento ilusório. A religião é fundamento do estado visto que ela "é a relação com o absoluto na forma de sentimento, imaginação e fé, e dentro de seu centro totalmente

⁶ Hegel não explicita tais pessoas. Em nota de rodapé remonta às suas preleções sobre a filosofia da religião.

⁷ Cf. p. 291s.

⁸ P. 292.

abrangente, tudo é meramente acidental e transitório".⁹ Portanto, o Estado, enquanto *Geist* pre-sentificado (*Dasein*), objetivo e concreto, não pode ser subsumido à religião em seu caráter abstrato e subjetivo, pois estaria aquém do momento concreto do *Geist*.

Feitas estas primeiras qualificações, Hegel critica a postura fundamentalista da religião – o que poderíamos chamar de Cristandade – que impede o Estado de realizar sua existência própria. Segundo Hegel, a concretude do Estado está na lei como o elemento objetivo e universal, se a lei é subordinada à religião, torna-se meramente subjetiva, e reduz-se a uma determinação meramente negativa. A consequência dessa redução seria a anarquia derivada do fanatismo, pois o crente religioso colocar-se-ia acima de toda lei e poderia fazer o que bem entendesse. Colocar a religião acima do estado seria uma demonstração da fraqueza da religião e não de sua força, posto que seria fruto de um não-conhecimento de si da própria religião. Dou a palavra a Hegel, que oferece uma interessante descrição do que chamamos de fundamentalismo: "E, de fato, visto que tais são os achados de um coração piedoso, eles devem ser infalíveis e indisputáveis; pois se fazemos da religião a base de nossas intenções e asserções, estas não podem ser acusadas com base em, ou sua superficialidade, ou sua injustiça (*Unrechtlichkeit*)".¹⁰ Do contrário, quando a religião é verdadeira, ela reconhece e endossa o Estado, de modo que assim consegue para si própria estatuto e expressão, ocupando o seu espaço-tempo adequado no movimento do *Geist*.

Imediatamente Hegel passa a tratar do tema de forma positiva, descrevendo o dever do Estado em relação ao seu fundamento:

Surge, assim, um relacionamento entre o estado e a comunidade religiosa, cuja determinação é simples. É da natureza da questão (*Sache*) que o Estado cumpra um dever ao prover à comunidade religiosa toda assistência e proteção na busca de seus fins religiosos. De fato, visto que a religião é aquele momento que integra o Estado em seu nível mais profundo da disposição (de seus cidadãos), o Estado até mesmo deveria requerer de todos os seus cidadãos que pertençam a uma comunidade religiosa - seja qual for a que eles escolherem, pois não cabe ao Estado qualquer palavra no tocante ao conteúdo da crença religiosa, na medida em que esta se relaciona à dimensão interna do pensamento representacional.¹¹

Neste passo, Hegel defende o pluralismo e a liberdade religiosa enquanto parte da liberdade de consciência em geral. Dada a natureza da religião como fundamento do

⁹ P. 293.

¹⁰ P. 294.

¹¹ P. 295.

estado, este deve assegurar àquela a proteção necessária para seu efetivo funcionamento enquanto instituição que persegue fins especificamente religiosos – posto que estes estão a serviço da verdade e da ética. Não só isso, mas para Hegel o estado deveria até mesmo exigir de seus cidadãos a adesão a uma religião, uma vez que sem tal adesão o indivíduo não participaria adequadamente do movimento ético-ontológico do *Geist*.¹² Aqui, então, o primeiro tópico específico das relações religião-estado aparece: não cabe ao estado defender qualquer crença religiosa específica, posto que tais crenças não possuem caráter racional objetivo, mas representacional subjetivo¹³. O Estado, sendo forte, nem precisa se preocupar com essas crenças e pode deixar tais questões subjetivas ao âmbito da sociedade civil e até mesmo tolerar comunidades religiosas que não reconheçam seus deveres diretos para com o Estado. Devolvendo a palavra a Hegel: "Ele é capaz de fazer isso ao confiar os membros de tais comunidades à sociedade civil e suas leis, e se contentar se elas cumprirem seus deveres diretos passivamente, por exemplo, por comutação ou substituição".¹⁴

Dito isto, Hegel passa imediatamente ao segundo tópico de seu tratamento do tema, que é o da institucionalização da religião que, então, funciona como qualquer outra corporação da sociedade civil: "Todavia, na medida em que a comunidade religiosa possui propriedade e realiza atos de culto com o auxílio de pessoas contratadas para tal fim, ela emerge do âmbito interior para o dos negócios mundanos e, assim, na província do Estado, colocando-se, dessa forma imediatamente sob suas leis".¹⁵ Assim, Hegel distingue a religião enquanto fé e crença, que serve como fundamento do estado, da religião enquanto comunidade institucionalizada. Enquanto instituição, a igreja não se diferencia das demais corporações da sociedade civil e deve se subordinar plenamente ao Estado. Assim como Hegel não aceita o caráter puramente secular do estado, também não aceita o caráter puramente espiritual-sagrado da comunidade religiosa. Em outras palavras, quando a religião incorpora aspectos dos negócios do âmbito da sociedade civil (mercado para Hegel), ela não pode pleitear qualquer privilégio para si mesma, devendo reconhecer sua igualdade com relação às demais instituições não-religiosas.

¹² A nossos ouvidos pluralistas e autônomos essa afirmação de Hegel soa altamente anacrônica. Entretanto, ela faz sentido no sistema hegeliano, pois embora a religião seja superada pelo estado no movimento histórico do *Geist*, ela continua sendo fundação (*Grundlage*) importante para a constituição da eticidade.

¹³ Este é o movimento hegeliano equivalente ao kantiano de subtrair a religião da esfera da razão pura e subsumi-la na da razão prática.

¹⁴ P. 295.

¹⁵ P. 296.

No mesmo fôlego, Hegel passa ao terceiro tópico do tema:

É verdade que o juramento e o campo ético em geral, incluindo o relacionamento matrimonial, envolvem aquela penetração e elevação interiores da disposição que são confirmados em seu nível mais profundo pela religião. Mas, visto que relações éticas são essencialmente relações de racionalidade atual, os direitos dessa racionalidade devem ser afirmados em primeiro lugar, e a confirmação da Igreja é, então, acrescentada a esses direitos, exclusivamente como seu aspecto puramente interior e mais abstrato.¹⁶

Neste terceiro caso, o do campo ético, a religião não pode ter primazia sobre o elemento racional, posto que ela se restringe ao âmbito da interioridade e da motivação para o agir e não pode ser concretizada em leis e normas éticas, ou seja, não pode assumir uma forma própria de existência no mundo (*Dasein*). Na terminologia de Rorty podemos dizer que para Hegel a religião desempenha seu papel peculiar no âmbito privado e não no público, posto que neste as pessoas e instituições religiosas não possuem qualquer privilégio ou peculiaridade em relação às instituições e pessoas não-religiosas, ao contrário, estão em desvantagem em função do caráter não-racional-objetivo da religião. As relações religião-estado possuem assim três dimensões: uma de separação radical, outra de subordinação da religião ao Estado e uma terceira em que coexistem a separação e a subordinação. Não cabe ainda uma crítica ao texto hegeliano, mas podemos pelo menos apontar os limites da descrição tripartite da socialidade (família, sociedade civil e estado), que não consegue dar conta do espaço público-político não estatal, por um lado, e da dominação econômica e estatal, por outro.

Chegamos à metade do texto de Hegel. Daqui em diante ele irá tratar da qualificação do tópico (1), ou seja, da relação religião-estado no campo da doutrina. Hegel nota que o estado também possui sua própria doutrina, assim como a ciência e outros saberes racionais, que se tornam expressões objetivas do *Geist*. Nesse caso, a doutrina religiosa pode tentar ultrapassar os seus limites e reivindicar validade universal – objetiva. Destarte, a doutrina religiosa terá de se definir em prol de, ou contra a doutrina do Estado.¹⁷

¹⁶ P. 296.

¹⁷ “Mesmo assim, o estado também tem sua doutrina, pois suas instituições e o que quer que ele reconheça como válido em relação ao direito, à constituição, etc., estão presentes essencialmente na forma de pensamento enquanto lei. E visto que o estado não é um mecanismo mas a vida racional da liberdade auto-consciente e o sistema do mundo ético, a disposição (de seus cidadãos) e, assim, também sua consciência dessa disposição em princípios, é um momento essencial do estado real. Mas a doutrina da igreja é, por sua vez, não apenas uma questão interna para a consciência; enquanto doutrina ela é, de fato, uma expressão, verdadeiramente, a expressão de um conteúdo que é intimamente relacionado ou

Hegel volta a confrontar o fundamentalismo, agora em sua vertente conteudística, doutrinária. “Porém, conquanto a igreja baseie essas reivindicações no argumento amplo de que o elemento espiritual em geral é sua propriedade, a ciência e o conhecimento em geral também estão representados nesta província e, como uma igreja, desenvolvem uma totalidade com seu próprio princípio distintivo que pode considerar a si mesma como ocupando a mesma posição da igreja, mas, com maior justificação ainda”.¹⁸ Ora, a religião não pode assumir para sua doutrina o caráter de objetividade e racionalidade, enquanto corporificação do espírito. “Ao contrário, o desenvolvimento desta Idéia estabeleceu a verdade de que o Espírito, enquanto livre e racional, é inerentemente ético, de que a verdadeira Idéia é real racionalidade e de que esta racionalidade existe enquanto o estado”.¹⁹

Nesta longa qualificação Hegel insiste no caráter não-conceitual da crença religiosa:

Ora, a religião, como já afirmado, tem a verdade como seu objeto universal, mas, enquanto um conteúdo *dado*, cujas determinações básicas não têm sido reconhecidas em termos de conceitos e pensamento. Da mesma forma, a relação do indivíduo com seu objeto é uma obrigação baseada na autoridade e o *testemunho* de seu *próprio* espírito e coração, como aquilo em que o momento da liberdade está contido, é *fé* e *sentimento* [*Empfindung*].²⁰

Hegel passa a defender uma relação dialética entre religião e estado no tocante à dimensão doutrinária de ambos. Por um lado, a doutrina religiosa deve se subordinar à do Estado, a não ser naquilo em que ela permanece puramente religiosa. E aqui penso que Hegel oferece uma contribuição interessante para a discussão contemporânea da laicidade do Estado:

Assim, quando a igreja procede de modo a ensinar doutrinas (embora haja e tenha havido igrejas que se restringem ao culto e outras em que o culto é a principal ocupação, e a doutrina e uma consciência mais educada são meramente secundárias), e suas doutrinas se relacionam a princípios objetivos, a pensamentos éticos e racionais, sua expressão dessas doutrinas imediatamente a coloca dentro da província do Estado. Em contraste com a fé e autoridade da igreja em relação à ética, direito, leis e instituições, e com sua convicção subjetiva, o Estado possui conhecimento. Dentro de seu princípio, o conteúdo não é mais confinado essencialmente à forma de sentimento e fé, mas

mesmo diretamente ocupado com os princípios éticos e com as leis do estado. Assim, igreja e estado estão, neste ponto, ou em concordância direta ou em oposição direta.” (p. 297)

¹⁸ P. 297.

¹⁹ P. 298.

²⁰ P. 299.

pertence ao pensamento determinado. Quando o conteúdo que tem o ser em e para si mesmo aparece na forma de religião como um conteúdo particular, como as doutrinas peculiares à Igreja enquanto comunidade religiosa, elas permanecem fora do domínio do Estado.²¹

Por outro, o estado deve reconhecer sua dívida para com a religião, que lhe serve de justificação e permite que não tenha apenas caráter secular – de modo a cumprir sua vocação ética –, sem, porém, subordinar-se à religião:

Visto que os princípios éticos e a organização do estado em geral podem ser atraídos à província da religião e não somente podem, mas também devem ser moldados com referência a esta última, esta referência dá ao estado sua justificativa religiosa. Por outro lado, o estado retém o direito e a forma da auto-consciência, a racionalidade objetiva e o direito de exigir esta última e de defendê-la contra asserções baseadas na variedade (*Gestalt*) subjetiva da verdade, independentemente de que garantias e autoridade essa verdade possa carregar consigo.²²

Hegel conclui sua qualificação à relação religião-estado no âmbito doutrinário ressaltando a liberdade pessoal e a responsabilidade pública do Estado em termos genéricos:

Tudo que precisa ser mencionado aqui é que a atitude do Estado em relação à opinião – na medida em que é apenas opinião, um conteúdo subjetivo que, portanto, não tem verdadeira força e poder interiores, por mais grandiosas que sejam suas alegações – é, por um lado, uma de infinita indiferença ... mas, de outro lado, quando essas opiniões baseadas em maus princípios dão a si mesmas uma existência [*Dasein*] universal, o Estado deve proteger a verdade objetiva e os princípios da vida ética; e ele deve fazer o mesmo se o formalismo da subjetividade incondicional tenta fazer da ciência a sua base e ponto-de-partida e tenta colocar os próprios estabelecimentos educacionais do Estado contra ele mesmo, incitando-os a fazer pretensões similares às de uma Igreja. E, inversamente, quando confrontado com uma Igreja que reivindica autoridade ilimitada e incondicional, o Estado deve, no todo, afirmar o direito formal de auto-consciência ao seu próprio conhecimento e convicção; e, em geral, a pensamentos apropriados que devem contar como verdade objetiva.²³

A conclusão de Hegel é bastante interessante. O reconhecimento desse privilégio epistêmico-ontológico do Estado (e da ciência) só pode se dar concretamente na história atual do *Geist* na medida em que a Igreja Cristã se dividiu. Para Hegel, a divisão da

²¹ P. 299.

²² P. 299.

²³ P. 301.

Igreja Cristã em denominações distintas não é um mal, mas um bem – tanto para o Estado que assim pode corporificar o momento final da evolução do *Geist*, quanto para a própria religião cristã. Em linguagem mais corrente em nossos dias, poderíamos afirmar que a pluralidade religiosa é um bem necessário para que a eticidade do Estado se concretize e supere a eticidade subjetiva das religiões. A pluralidade religiosa é, mais ainda, para Hegel, um bem especial para a religião, libertando-a das pretensões fundamentalistas e fanáticas a que se podia aferrar em um ambiente mono-confessional. Nas palavras do próprio Hegel, restritas ao cristianismo: “Conseqüentemente, muito longe de ser, ou de ter sido, um mal para o Estado a divisão da igreja, é através dessa divisão apenas que o estado se tornou capaz de realizar seu destino como racionalidade auto-consciente e vida ética. Tal divisão é, semelhantemente, a coisa mais afortunada que aconteceu à igreja e ao pensamento, no tocante às suas liberdade e racionalidade”.²⁴

2. Uma atualização do texto hegeliano

A estruturação hegeliana da discussão sobre as relações religião-estado em três tópicos permanece válida, conquanto os conteúdos em debate assumam formas e hierarquia distintas das de seu tempo, bem como devemos levar em consideração um fator não trabalhado por Hegel: a esfera pública-política que nos obriga a rever não só o seu conceito de sociedade civil, como o de estado. Não se trata, hoje em dia, portanto, apenas de discutir as relações entre religião e estado, mas principalmente de refletir sobre o lugar da religião na esfera pública. Semelhantemente, as respostas que Hegel ofereceu ainda são, basicamente, o tipo das respostas que se oferecem hoje em dia em muito da discussão filosófica e política sobre o tema – mesmo quando o texto hegeliano não está no horizonte da discussão, como se pode ver em textos recentes de Habermas e no debate entre Rorty e Vattimo sobre a religião. Sem entrar em detalhes nessa discussão, pretendo apenas tecer algumas considerações atualizantes sobre o texto hegeliano.

Primeiramente, penso que é necessário que a discussão sobre o tema religião-estado, que inclui necessariamente o tema religião-ciência, ou religião-verdade, não

²⁴ P. 301s. Foucault fez uma leitura parecida da Reforma, na qual, porém, ele atribui ao protestantismo a origem da atitude crítica que caracteriza o pensamento racional autônomo. FOUCAULT, Michel. O que é a crítica? (Crítica e Aufklärung). In: BIROLI, F. & ALVAREZ, M. C. (orgs.) **Cadernos da F.F.C.** (Michel Foucault: Histórias e destinos de um pensamento). Marília: 2000, vol. 9, no. 1, p. 169-189. (Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. **Bulletin de la Société française de philosophie**, Vol. 82, n° 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Disponível também em <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critique.html>.

deveria ocorrer em um ambiente de privilégios epistêmicos, éticos ou ontológicos – no que me distancio do sistema hegeliano²⁵, bem como do secularismo positivista de boa parte do pensamento acadêmico contemporâneo sobre o tema. Enquanto institucionalizações históricas da ação humana em busca da verdade (tanto ética quanto epistêmica), a religião, a ciência, o estado (e poderíamos incluir arte, moda, esporte...), não deveriam ser distinguidas entre si mediante a hierarquização de seus graus de verdade – seja com o Estado no topo, como no texto hegeliano; seja com a ciência no topo, como no naturalismo tecnocientífico contemporâneo; seja como no fundamentalismo religioso em suas diversas formas históricas e contemporâneas. Em certo sentido, esta atualização segue na trilha aberta pelo próprio Hegel em suas Preleções sobre a Filosofia da Religião, onde afirma, entre outras importantes qualificações de sua visão da religião na filosofia do direito, que:

A razão humana é razão em geral, é o divino dentro da humanidade. O Espírito, na medida em que é chamado de espírito divino, não é um espírito acima das estrelas ou além do mundo; pois Deus é presente, é onipresente, e estritamente como espírito é Deus presente em espírito. Deus é um Deus vivo que é efetivo, ativo e presente em espírito. A religião é um rebento do espírito divino, não uma invenção de seres humanos, mas um efeito do divino em ação, do processo divino produtivo dentro da humanidade.²⁶

É preciso ser mais consistentemente dialético e histórico e afirmar que religião, ciência e estado concretizam tanto o que há de bom e belo quanto o que há de mau e grotesco na vida humana; tanto o que há de racional e objetivo, quanto o que há de passional e subjetivo – de modo que o *divino* do texto hegeliano seja relido como concretamente *humano*. A dimensão de igualdade dessas três formas institucionalizadas de busca humana pela verdade consiste precisamente na finitude de todas elas, em sua imperfeição, incompletude, ambivalência e ambigüidade. Isto não quer dizer que o conteúdo das crenças específicas de religiões concretas seja *verdadeiro*. Apenas insisto no fato de que a religião, sendo uma atividade humana de produção de conhecimentos e práticas, não pode ser considerada, *a priori*, menos do que racional.²⁷ Reconhecida a

²⁵ Hegel, como vimos, reconhece a religião como *Grundlage* do estado, mas, em seu sistema, atribui ao estado um lugar mais elevado no processo histórico do *Geist*, de modo que este possui precedência epistêmica sobre aquela. Em termos mais gerais, Hegel formula diferentemente o pressuposto moderno jamais discutido: a religião é inferior à razão, pressuposto este que oculta a discussão política fundamental – que instituição conduz efetivamente à verdade?

²⁶ Citado por Hodgson, **op. cit.**, p. 233.

²⁷ Neste ponto, sigo as intuições e argumentação de Richard Rorty e Robert Brandom, reconhecendo, é claro, as diferenças de ponto-de-vista entre esses dois autores. Para Rorty, a distinção entre graus de racionalidade é baseada em uma concepção inadequada de verdade, que outorga privilégio epistêmico às

racionalidade comum dessas diferentes formas de conhecimento, a discussão sobre o tema poderá avançar para o esclarecimento das peculiaridades de cada uma dessas formas de busca da verdade e para uma descrição não-apologética de suas relações.²⁸

Em segundo lugar, e decorrente da primeira atualização aqui oferecida, a discussão das relações religião-estado deveria tocar numa das feridas ainda abertas da discussão do tema e das práticas sociais. Como uma espécie de compensação pelos efeitos do processo de secularização, os estados ocidentais, em geral, acabaram por oferecer um privilégio tributário às instituições religiosas, isentando-as de impostos apenas por serem “religiosas” – enquanto outras instituições da sociedade civil só recebem isenções fiscais se proporcionarem uma eficaz contra-partida à sociedade e ao estado. Ora, na medida em que as instituições religiosas jogam o jogo das relações sócio-econômicas, não poderiam receber tratamento privilegiado do estado, o que se configura como injustiça social. Neste sentido, sigo na trilha hegeliana de que as instituições religiosas devem se subordinar à legislação e fiscalização do estado em *iguais* condições que as demais instituições da sociedade civil. Instituições religiosas não são benéficas à sociedade apenas pelo fato de existirem enquanto religiosas propriamente ditas. Seu caráter beneficente precisa ser posto à prova no exercício da benemerência e na participação cidadã na construção de uma sociedade mais justa e humana. Ainda mais hoje em dia, em que pequenas igrejas são grandes negócios, e mega-igrejas são *business* midiáticos e multinacionais.

Em terceiro lugar, e paro por aqui, para não ir além do tempo que me é concedido, a discussão das relações religião-estado (e ciência e esfera pública) só poderá avançar se retirarmos da equação a descrição da religião como atividade privada, subjetiva. Religiões são, primariamente, sistemas de atribuição de sentido e valor à vida

chamadas ciências naturais: “Esse termo [verdade literal] remonta à má idéia kantiana de que o discurso sobre objetos físicos é o caso paradigmático do discurso que realiza alegações de verdade e que todas as outras áreas de discurso devem ser pensadas como não-cognitivas”. RORTY, Richard. Cultural politics and the question of the existence of God. In: **Philosophy as Cultural Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 22. Se seguirmos os termos de Brandom na discussão da racionalidade, esta seria propriedade exclusiva da *inferenciação* e não da validade do conteúdo específico de cada discurso que, mesmo sendo racional-cognitivo, não é necessariamente correto ou verdadeiro. Cf., e.g., a recente síntese do próprio Brandom às suas discussões sobre a ação e a inferência, em **Reason in Philosophy**. Animating Ideas. Cambridge: The Belknap Press, 2009.

²⁸ Em sua recente coletânea de ensaios sobre o lugar da religião e da ciência no debate público, Habermas defende uma posição similar à que proponho aqui. Para uma apresentação dessa posição, ver, entre outros, ZABATIERO, Júlio P. T. A religião e o debate público. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. 12. São Paulo: USP, 2008, <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/>.

humana – nada mais racional, objetivo e público do que isto!²⁹ Por público, neste ponto, não me refiro ao *estatal*, mas ao interesse público que encontra na esfera pública o espaço de sua apresentação e discussão. Não se pode confundir a separação entre *instituição religiosa* e *estado* – separação que expressa uma conquista legítima dos modernos estados de direito – com a expulsão da religião da esfera pública. Assim, graças a essa confusão, a definição da religião como pertencente ao âmbito da privacidade é, por um lado, expressão de paternalismo estatal e de privilégio ontológico-epistêmico injustificáveis (pelo menos em uma forma pós-metafísica de se fazer filosofia). Por outro lado, serve como justificativa para a não entrada em importantes, mas complexas discussões sobre as propostas de sentido e valor que as religiões oferecem aos seus adeptos e à sociedade em geral. Recusar-se a ouvir a voz de religiões como uma voz racional e pública na postulação de sentido para a vida humana em sociedade é praticar uma totalitária discriminação epistêmica, e nada produz a não ser o empobrecimento dos nossos conhecimentos e de nossas discussões morais e políticas.³⁰

Em tempos nos quais um “missionário” é a pessoa que mais tempo aparece na televisão aberta, em que igrejas cristãs possuem empresas multimidiáticas e em que igrejas concorrem ostensivamente em busca do dinheiro e do voto popular, não se pode deixar de reconhecer o caráter público das religiões e trazer à luz da discussão pública e crítica os projetos éticos e políticos de comunidades e instituições religiosas. Não seria, em nosso tempo, a tarefa mais urgente e legítima das religiões participar da luta pelo reconhecimento como instituições, comunidades e indivíduos que, acima de lutar pelo seu próprio reconhecimento, concretizam o reconhecimento do *outro* como expressão de sua própria vocação?

Referências Bibliográficas

BRANDOM, Robert B. **Reason in Philosophy**. Animating Ideas. Cambridge: The Belknap Press, 2009.

BROOKS, Thom. **Hegel's Political Philosophy**. A Systematic Reading of the *Philosophy of Right*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

²⁹ Se levarmos em consideração, por exemplo, a releitura do conceito hegeliano de reconhecimento feita por Axel Honneth, a questão das identidades pessoais e grupais é integrante da luta pelo reconhecimento, e é classificada por Honneth como a terceira esfera do reconhecimento, a da *estima social*. HONNETH, Axel. **The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts**. Cambridge: The MIT Press, 1996, especialmente a parte II, capítulos 5 e 6.

³⁰ É evidente, aqui, que me distancio radicalmente da proposta de justiça e debate público de John Rawls.

- CRISTI, Renato. **Hegel on Freedom and Authority**. Cardiff: University of Wales Press, 2005.
- DICKEY, Laurence. Hegel on religion and philosophy. In: BEISER, Frederick C. (org.). **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 301-347.
- FOUCAULT, Michel. O que é a crítica? (Crítica e Aufklärung). In: BIROLI, F. & ALVAREZ, M. C. (orgs.) **Cadernos da F.F.C.** (Michel Foucault: Histórias e destinos de um pensamento). Marília: 2000, vol. 9, no. 1, p. 169-189.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo y religión**. Barcelona: Paidós, 2006.
- HEGEL, Georg W. F. **Elements of the Philosophy of Right**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____. **Hegel's Political Writings**. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- _____. **The Lectures of 1827**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HODGSON, Peter C. **Hegel and Christian Theology**. A Reading of the *Lectures on the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- _____. Hegel's Philosophy of Religion. In: BEISER, Frederick C. (ed.). **The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- HONNETH, Axel. **The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts**. Cambridge: The MIT Press, 1996.
- INWOOD, Michael J. **A Hegel Dictionary**. Oxford: Blackwell, 1992.
- JACKSON, Frank L. Hegel on Secularity and Consummated Religion. In: **Animus: The Canadian Journal of Philosophy and Humanities**, 9, 2004, p. 1-23. www.swgc.mun.ca/animus, acessado em 12.12.2004.
- KAIN, Philip J. **Hegel and the other: a study of the Phenomenology of Spirit**. Albany: SUNY Press, 2005.
- KOLB, David (org.). **New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion**. Albany: SUNY Press, 1992.
- LAKELAND, Paul. **The Politics of Salvation: The Hegelian Idea of the State**. Albany: SUNY Press, 1984.
- MAKER, William. **Philosophy without Foundations: Rethinking Hegel**. Albany: SUNY Press, 1994.
- MERKLINGER, Philip M. **Philosophy, Theology, and Hegel's Berlin Philosophy of Religion, 1821-1827**. Albany: SUNY Press, 1993.
- NANCY, Jean-Luc. **Hegel. The Restlessness of the Negative**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- O'REGAN, Cyril. **The Heterodox Hegel**. Albany: SUNY Press, 1994.
- ORMISTON, Alice. **Love and politics: re-interpreting Hegel**. Albany: SUNY Press, 2004.
- PIPPIN, Robert P. **Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- PIPPIN, Robert P. & HÖFFE, Otfried (eds.). **Hegel on Ethics and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- RORTY, Richard. Cultural politics and the question of the existence of God. In: **Philosophy as Cultural Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- WESTPHAL, Kenneth. The basic context and structure of Hegel's *Philosophy of Right*. In: BEISER, Frederick C. (org.). **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 234-269.
- WILLIAMS, Robert R. **Recognition: Fichte and Hegel on the Other**. Albany: SUNY Press, 1992.

- _____. **Hegel's Ethics of Recognition**. Berkeley: University of California Press, 1997.
- WILLIAMSON, Raymond K. **An Introduction to Hegel's Philosophy of Religion**. Albany: SUNY Press, 1984.
- WOOD, Allen. Hegel's Ethics. In: BEISER, Frederick C. (org.). **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 211-233.
- ZABATIERO, Júlio P. T. A religião e o debate público. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. 12. São Paulo: USP, 2008, <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/>.