



## Estado, religião e educação do cidadão

Daner Hornich<sup>1</sup>, Francisco Evangelista<sup>2</sup> e Antonio Carlos Miranda<sup>2\*</sup>

<sup>1</sup>Centro Universitário Salesiano de São Paulo, Americana, São Paulo, Brasil. <sup>2</sup>Centro Universitário Salesiano de São Paulo, Programa de Pós-graduação em Educação, Campus Maria Auxiliadora, Av. de Cillo, 350, 13467-600, Pq. Universitário, Americana, São Paulo, Brasil.

\*Autor para correspondência: E-mail: [miranda.ac@uol.com.br](mailto:miranda.ac@uol.com.br)

**RESUMO.** Este artigo objetiva apontar os entraves e os conflitos entre Estado e religião e as perspectivas atuais sobre os desdobramentos dessa relação com a educação do cidadão. Faz uma reflexão e análise da fundação do Estado Moderno, e sua influência na formação das sociedades modernas e contemporâneas, bem como evidencia os impactos dos pressupostos da separação entre religião e Estado para considerar que a educação do cidadão passa pelo esclarecimento, e que esse esclarecimento democrático e republicano dos cidadãos passa pelas “[...] regras de uma educação pública” (Diderot, 2000, p. 268), pois o Estado deve ser o responsável pela educação, em diálogo constante com os diversos setores da sociedade, de tal forma que ‘o objeto do ensino e a extensão das lições devem proporcionar-se à pluralidade’. A ideia central é a de que pode existir um espaço para as questões religiosas dentro do Estado laico, mas elas devem ser orientadas pela razão que esclarece o cidadão e seja expressão da subjetividade e da liberdade humana. Nas relações entre o Estado, a religião e a educação do cidadão, cabe refletir sobre a desigualdade social e o impacto da religião na manutenção ou transformação de estruturas sociais injustas.

**Palavras-chave:** Estado Moderno, laicidade, religião.

## Estado, religión y educación del ciudadano

**RESUMEN.** Este artículo tuvo el objetivo de señalar los obstáculos y los conflictos entre Estado y religión y las perspectivas actuales sobre los desdoblamientos de esta relación con la educación del ciudadano. Hace una reflexión y un análisis de la fundación del Estado Moderno, y su influencia en la formación de las sociedades modernas y contemporáneas, así como evidencia los impactos de los presupuestos de la separación entre religión y Estado para considerar que la educación del ciudadano pasa por el esclarecimiento, y que este esclarecimiento democrático y republicano de los ciudadanos pasa por las “[...] reglas de una educación pública” (Diderot, 2000, p. 268), pues el Estado debe ser el responsable por la educación, en diálogo constante con los diversos sectores de la sociedad, de tal forma que ‘el objeto de la enseñanza y la extensión de las lecciones deben proporcionarse a la pluralidad’. La idea central es la de que puede existir un espacio para las cuestiones religiosas dentro del Estado laico, pero ellas deben ser orientadas por la razón que esclarece el ciudadano y sean expresión de la subjetividad y de la libertad humana. En las relaciones entre el Estado, la religión y la educación del ciudadano, cabe reflexionar sobre la desigualdad social y el impacto de la religión en el mantenimiento o en la transformación de estructuras sociales injustas.

**Palabras clave:** Estado Moderno, laicidad, religión.

## State, religion and the education of the citizen

**ABSTRACT.** The obstacles and conflicts between the State and religion and current perspectives on the developments of this relationship with the education of the citizen are analyzed. The paper investigates the foundation of the modern State and its influence on the formation of modern and contemporary societies. It also shows the impact of the separation between religion and State to discuss that the citizen's education leads towards enlightenment. Further, democratic and republican knowledge of citizens goes through the “rules of public education” (Diderot, 2000, p. 268). In fact, the State should be responsible for education in a constant dialogue with the various segments of society, so that ‘the object of education and the extent of lessons should provide him with plurality’. The central idea is that there may be a space for religious issues within the secular state, but they must be guided by reason that enlightens the citizen and they must be an expression of subjectivity and human freedom. Relationships between the State, Religion and Citizen Education should also include reflections about social inequality and the impact of religion on the maintenance or transformation of unjust social structures.

**Keywords:** Modern State, secularism, religion.

## Introdução

Pensar a relação entre o Estado, a religião e a educação do cidadão é uma tarefa árdua e complexa nas sociedades contemporâneas. Segundo Jürgen Habermas, no artigo sobre *Religião na Esfera Pública. Pressuposições cognitivas para o 'uso público da razão' de cidadãos seculares e religiosos*,

Desde a virada de 1989-1990, tradições religiosas e comunidades de fé adquiriram, inesperadamente, importância política. Temos em mente, inesperadamente, acima de tudo, os tipos de fundamentalismo que surgem, não somente no Oriente Médio, mas também nos países da África, no sudeste da Ásia e no subcontinente da Índia. Eles inserem-se, eventualmente, conflitos nacionais e étnicos constituindo, hoje em dia, uma espécie de incubadora de unidades descentralizadoras de um terrorismo que opera a um nível global, opondo-se aos melindres produzidos pela civilização ocidental tida como superior (Habermas, 2007, p. 129).

Para tal empreendimento, devemos voltar aos fundamentos do 'Estado Moderno'<sup>1</sup> e verificar como se desenvolveu sua relação de ruptura com os pressupostos da religião. E, a partir dessa verificação, apontar os entraves, os conflitos e as perspectivas atuais sobre os desdobramentos dessa relação com a educação do cidadão. Como argumenta Hannah Arendt, no ensaio sobre *Religião e Política*,

Nosso mundo é, do ponto de vista espiritual, um mundo secular justamente por ser um mundo de dúvidas. Se quiséssemos eliminar de fato a secularidade, teríamos que eliminar a ciência moderna e sua transformação do mundo. A ciência moderna baseia-se em uma filosofia da dúvida, distinguindo-se nesse ponto da ciência antiga, baseada em uma filosofia do *thaumadzein*, ou espanto diante daquilo que é como é. Ao invés de nos maravilhamos com milagres do universo que se revelam ao aparecerem para os sentidos e para a razão humana, começamos a suspeitar que as coisas poderiam não ser como pareciam. Só quando começamos a desconfiar de nossas percepções sensoriais é que pudemos descobrir que a Terra gira ao redor do Sol. A partir dessa desconfiança básica das aparências, essa dúvida de que a aparência possa revelar a verdade, duas conclusões radicalmente diferentes podem ser tiradas: o desespero de Pascal quanto o fato de que *Les sens abusent la raison par de fausses apparences* – do qual advém o reconhecimento da 'miséria humana sem Deus' ou a pragmática afirmação científica moderna de que a verdade em si não é absolutamente uma revelação, mas antes um

processo de incessante transformação dos modelos de hipóteses de trabalho (Arendt, 1993a, p. 56-57).

Conforme elucidada Hannah Arendt (1993a), o mundo moderno, seja espiritual ou secular, é um mundo fundado na ciência moderna, que rompe com os pressupostos dos sentidos da visão (greco-romano) e da audição (judaico-cristão-islâmico). A possibilidade de conhecer a verdade pelo espanto ou pela admiração filosófica no 'mundo antigo', que era permeado pelas vozes da tradição, da autoridade e da religião, o que possibilitava o pensamento político e teológico do mundo (Ocidental) que se desvelava ou se revelava aos homens<sup>2</sup>, se rompeu no processo da fabricação e da construção de 'modelos hipotéticos' que 'representa a realidade' pelo cogito da "[...] ciência da estrutura da mente humana" (Arendt, 2010, p. 332)<sup>3</sup>. Deve-se, contudo, entender que a ruptura entre religião e política, ou entre Igreja e Estado, nas reflexões de Hannah Arendt, não é de

[...] 'origem religiosa' como a 'reforma e contrarreforma', mas, como foi destacado, é de 'origem epistemológica' pela filosofia moderna, que promoveu uma ruptura com o pensamento da tradição e arremessou os homens para [...] dentro de si mesmo. (Arendt, 2010, p. 316, grifo do autor),

isto é, da estrutura cartesiana do ego pensante do "[...] *Ego sum, ego existo*" (Descartes, 2004, p. 45)<sup>4</sup>.

Assim, para compreender a relação entre o Estado, a religião e a educação do cidadão, vamos elaborar uma reflexão e uma análise da fundação do Estado Moderno, que é 'pedra angular' da formação das sociedades modernas e contemporâneas.

A idealização do 'Estado Moderno', no nosso recorte, nasce com as preocupações e as reflexões de Maquiavel sobre os Estados italianos. Nesse sentido, podemos conferir o argumento de Maquiavel, na obra *O Príncipe*:

Todos os Estados, todos os domínios que tiveram e têm autoridade sobre os homens foram ou são repúblicas ou principados. Os principados ou são hereditários – aqueles nos quais a linhagem de seu senhor vem governando há longo tempo ou são novos. Os novos ou são inteiramente novos, como foi Milão para Francesco Sforza, ou são como membro anexado a Estado Hereditário do príncipe que os obtém como é o reino de Nápoles para o rei da Espanha. Os domínios assim obtidos ou são habituados a existir sob o poder de um príncipe ou a

<sup>2</sup>Segundo Hannah Arendt, a tradição de nosso pensamento político teve início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou ao fim não menos definido com as teorias de Karl Marx (Arendt, 1992).

<sup>3</sup>Sobre esse assunto, podemos conferir as reflexões de Hannah Arendt no capítulo VI da obra *A condição Humana*, de modo específico, no subtítulo 36: 'A descoberta do ponto de vista arquimediano'.

<sup>4</sup>O que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo, e não, como pensava Marx, a alienação em relação ao si mesmo (*self-alienation*). (Arendt, 2010).

<sup>1</sup> A idealização do Estado moderno fundou-se a partir dos interesses dos 'proprietários de terras' e da burguesia nascente, na intenção de defender os próprios interesses, por meio de uma 'força policial', da 'força do direito' e do 'direito por conveniência', que é próprio de uma sociedade competitiva. (Arendt, 1989).

ser livres. E são obtidos ou com armas de outros, ou com as próprias, graças à fortuna ou à *virtú* (Maquiavel, 2004, p.3).

O Estado deve ser entendido em suas diversas nuances de governabilidade, como república e principado, contudo destacamos que as formas de dominação, de poder e de liberdade no Estado pensado por Maquiavel passam pela ‘fortuna’ ou pela *virtú*.

Aqueles que somente pela fortuna, de cidadãos particulares se tornam príncipe fazem-no com pouco esforço, mas com muito esforço se mantêm. E não encontram dificuldades no caminho porque passam voando por ele: mas todas as dificuldades surgem quando chegam ao destino. [...] Eles apoiam exclusivamente na vontade e na fortuna de quem lhes concebeu o poder, que são coisas muito volúveis e instáveis, e não sabem nem podem manter o principado (Maquiavel, 2004, p. 27).

Aqui entendemos que o Estado fundado na dominação e no poder da fortuna e do financiamento alheio e pelos particulares está fadado à falência, pois não existe ‘fé pública’ que o mantenha de pé diante das diversidades das guerras e dos levantes e dos processos de corrupção em seu meio. Por outro lado, a fortuna compreendida como sorte não poderia ser o parâmetro do governo hábil, pois quando a sorte muda de lado, podemos entender que se mudam as peças e as posições do jogo de poder e de dominação. O contraponto de Maquiavel para que o Estado diante da fortuna não fique refém das adversidades da sorte e dos financiamentos alheios, ou mesmo de particulares, seja um governo da *virtú*, isto é, um governo organizado pela habilidade do político, que organiza o seu governo e a sociedade em meio às suas tensões e conflitos com astúcia e agilidade nas decisões, para além dos interesses dos particulares<sup>5</sup>. Segundo Roberto Romano, Maquiavel

Considera a vida civil, com base no governo das leis, o mais elevado bem. A correta política se baseia na igualdade diante das leis (*aequum ius*) e no acesso igual aos cargos como fundamentos na virtude (*aequa libertas*). O governo deve respeitar a lei, o melhor meio para assegurar o poder. O pressuposto, no entanto encontra-se na existência do Estado com a prerrogativa jurisdicional sobre um povo e seu território (Romano, 2014, p. 43).

Desse modo, argumentamos que a governabilidade do Estado passa pelo governo das leis civis, da liberdade dos cidadãos<sup>6</sup> e da conservação e da conquista do poder, pois

Sobre essa base estreita de uma cidade-Estado Maquiavel que queria ainda renunciar à organização da sociedade e orientar sua atenção exclusiva à técnica de conservação e conquista de poder. O Estado de guerra geral e, em princípio, insuperável é doravante considerado o pressuposto fundamental da política. O Estado é Estado em seu sentido pleno quando se encontra em estado de luta. A política é arte, capaz de ser investigada e aprendida, da estratégia de imposição do próprio poder praticada permanentemente na dimensão interna e externa. O poder doméstico estratégico do príncipe cristão se condensa na autoafirmação abstrata do soberano (suprema potestas) e se desprende simultaneamente das únicas funções. Sociais da ordem doméstica que se ampliou para o Estado. Porém, Thomas More se ocupou exatamente dessas funções. Sobre a base estrategicamente favorável de um Estado insular, ele queria desconsiderar a técnica de autoafirmação contra inimigo externo e praticamente negar uma essência do político deduzida do estado de guerra. Além disso, a *ordo societatis* se apresentava empiricamente a ele enquanto uma tarefa de organização da sociedade em termos de técnica jurídica. *Solus public* e *bonum commune* não podem mais ser determinados de maneira teleológica. Eles se tornaram lugares vazios que Maquiavel, em virtude de uma análise de interesse do príncipe, preencheu com razão de Estado, e More, de modo contrário, por causa de uma análise dos interesses de cidadãos trabalhadores, preencheu com um *ratio* imanente à ordem econômica (Habermas, 2013, p. 94-95).

O nosso ponto central é a noção do Estado pensado por Maquiavel, pois tal noção de Estado lança luzes nas nossas reflexões sobre a religião e a educação do cidadão, pois tal noção de Estado entende a vida civil como fundamento da vida política, sem a necessidade explícita da vida religiosa na organização do governo da república ou do principado<sup>7</sup>. Argumentamos que esse pensamento é novo na compreensão da instituição e da inauguração do Estado Moderno, ou seja, da separação entre a Igreja e o Estado. Como assevera Hannah Arendt,

[...] para Maquiavel, o motivo pelo qual a Igreja tornou-se uma influência corruptora na política italiana foi sua participação nos assuntos seculares como tais, e não a corrupção individual de bispos e prelados. Para ele, a alternativa apresentada pelo problema do domínio religioso sobre o domínio secular era inevitavelmente esta: ou domínio público corrompia o corpo religioso e, conseqüentemente,

<sup>5</sup>Sobre esse assunto, consultar o artigo *O conflito social*, Maquiavel revistado (Tragtenberg, 2009).

<sup>6</sup>Queremos deixar claro que não vamos realizar uma interpretação pontual ou canônica do Maquiavel, pois aqui não temos tempo hábil nem é a questão

principal do artigo, contudo queremos sustentar e destacar que o fundamento do Estado, para Maquiavel, se viabiliza pela organização das tensões sociais, pelas leis e pela liberdade dos cidadãos.

<sup>7</sup>Sobre esse assunto, consultar o tópico sobre o Humanismo e Razão do Estado em *As fundações do pensamento político moderno de Quentin Skinner* (Skinner, 1996).

tornava-se corrupto, ou o corpo religioso permanecia não corrompido e destruía completamente o domínio público (Arendt, 2010, p. 95).

De fato, para Maquiavel, a Igreja com o poder religioso atravessou o poder civil dos governos italianos e não permitiu que a Itália se tornasse um Estado Único:

Portanto, não tendo sido poderosa para ocupar a Itália nem tendo permitido que outro a ocupasse, a Igreja impediu que ela fosse governada por um só príncipe; e foi por essa submetida a vários príncipes e senhores, dos quais nasceram tanta desunião e tanta fraqueza, que a Itália se tornou presa não só dos bárbaros poderosos quanto de qualquer um que ataque. Coisa que nós outros, italianos, devemos à Igreja e a mais ninguém. E quem quisesse fazer experiência para ver a verdade com mais clareza, precisaria ter poder suficiente para mandar a corte romana, com a autoridade que tem na Itália, estabelecer sede nas terras dos suíços, único povo que hoje vive segundo os costumes antigos tanto no que se refere à religião quanto às ordenações militares: veria que em pouco tempo os maus costumes de tal corte causariam mais desordem naquelas terras do que qualquer outro acontecimento que em qualquer tempo pudesse ali ocorrer (Maquiavel, 2007, p. 56).

A questão central é que a presença da Igreja no território italiano representa o poder político e os instrumentos de dominação legal (doutrinação pelo medo e pelo imaginário das crenças)<sup>8</sup> dos príncipes e interrompe o ‘processo histórico’ de uma possível unificação italiana. Essa questão reafirma a problemática relação entre Igreja e Estado na concepção de Maquiavel, que visualiza na religião os efeitos ‘maléficos’ da manipulação da religião e a decadência da esfera religiosa no espaço público<sup>9</sup>. Como escreve Maquiavel,

Assim mesmo, Tito Lívio mostra que a plebe, por medo da religião preferiu obedecer ao cônsul a crer nos tribunos; e, em favor da antiga religião, diz estas palavras: *Nondum haec, quae nunc tenet saeculum, negligentia Deum venerat, Nec interpretando sibi quisque jusjurandum et leges aptas faciebat*. Motivo por que, desconfiando os tribunos que poderiam então toda a sua dignidade, fizeram um acordo com o cônsul, segundo o qual lhe obedeceriam e, durante um ano, não se falaria em lei Terentia, enquanto os cônsules, por um ano, não poderiam levar a plebe à guerra. E, assim, a religião fez que o senado vencesse aquelas

dificuldades, que, sem ela, jamais teria vencido (Maquiavel, 2007, p. 58).

O medo mobiliza e organiza as massas no espaço público pelas questões religiosas. Contudo, essa mobilização e organização da plebe devem ser vistas com prudência e temor pelo governante, pois em algumas situações, a religião aparece como remédio das aflições da população, ou seja, o governante deve ser hábil ao utilizar a religião em benefício do ordenamento da República (Maquiavel, 2007), como argumenta Espinosa no ‘Tratado Teológico-Político’, seguindo as lições de Maquiavel:

[...] os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm o medo; todas essas coisas que já alguma vez foram objeto de um fútil culto religioso não são mais do que fantasma e delírios de um caráter amedrontado e triste; finalmente, é quando os Estados se encontram em maiores dificuldades que os adivinhos detêm o maior poder sobre a plebe e são mais temidos pelos seus reis (Espinosa, 2003, p. 7).

Completando a passagem para salientar a manipulação das massas pelas técnicas religiosas no domínio do poder dos governantes, salientamos que

[...] não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões. Por isso é que são facilmente levadas, sob a capa da religião, ora a adorar os reis como se fossem deuses, ora execrá-los e a detestá-los como se fossem uma peste para todo gênero humano (Espinosa, 2003, p. 7).

Retomando a questão central da separação entre a Igreja e o Estado e a sua ruptura no processo da modernidade, a partir dos processos de manipulação religiosa e do esvaziamento do espaço religioso diante do espaço público, podemos argumentar que essa relação entre religião e o mundo secular da governabilidade do príncipe é uma “[...] luta contra a dominação religiosa” (Romano, 1997, p. 15), ou seja, um projeto de construção da “[...] soberania laical” (Romano, 1997, p. 15) no pensamento europeu à luz do pensamento de Maquiavel, como escreve Roberto Romano:

O conceito de soberania é central, portanto, no choque entre política católica e laica. Enquanto a última aprofundou as nações de Estado e Nações como par articulado, a primeira tentou afirmar universalidade de ser eclesiástico. Desse modo, não só na Itália, mas na Alemanha, na França e em quase todos os Estados modernos pós-revolucionários, a Igreja foi denunciada como Instituição estrangeira, como Estado dentro do Estado, minando a soberania do poder laico. Maquiavel, pois será tomado como ponto de reflexão para todos os pensadores políticos contrários ao poder transcendente. O já aludido elogio de Fichte a Maquiavel corresponde ao anseio

<sup>8</sup>Sobre esse assunto, consultar a impressionante expressão do renascimento italiano, a comédia *La Mandragola* do senhor Maquiavel (Machiavelli, 1991).

<sup>9</sup>O empenho em refletir sobre um historiador de Roma já mostra que a religião defendida era a da cidade dos homens e não a da *Civitas Dei* Fichte, com tilado senso político, identificou a atitude de Maquiavel como um ‘saudável paganismo’ (Romano, 1997).

por uma Alemanha unificada, reunida no Estado secular. Tanto Fichte quanto Hegel tiveram diante de si, como tarefa, pensar as condições ideais para a reconstrução da Alemanha, sob a égide estatal e sem a interferência do poder religioso. Desse modo, não é aleatório que tenham refletido sobre Revolução Francesa à luz do Príncipe e dos Discursos (Romano, 1997, p. 16).

O mundo moderno instaurou separação entre o poder religioso e o poder estatal, e proclamou em alto e em ‘bom som’, para todos os ‘Cantos da Terra’, sua ‘autonomia do mundo religioso’, ou seja, o mundo secular procurou inviabilizar o espaço do ‘corpo religioso’, nessa nova configuração e visão de mundo, pois nesse novo ‘espírito do tempo’<sup>10</sup>, desenvolveu-se um emblemático cenário mundial no qual uma burguesa nascente revolucionava os meios de produção e ditava as novas relações de trabalho, de tempo, de cálculo de ‘prazeres e dores’, de produção e relações sociais, como defende Marx, ao sustentar que: Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profano e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões sua posição social e as suas relações com os outros homens (Marx, 2010).

Assim, podemos considerar que a posição de Maquiavel é romper com os poderes religiosos da Igreja no espaço político, para vislumbrar uma proposta de ‘Estado Forte’ fundado na *virtú*, como ‘razão de ser’ da atividade política do cidadão e do governante submetidos à razão que ordena o Estado (Romano, 2014). Tal proposta, contudo, entre a separação do Estado e da Igreja sobre as bases da nascente vida moderna, laical e secular, a partir da separação dos poderes religiosos e dos poderes políticos na condução do Estado, contempla, segundo Roberto Romano,

[...] religião como instrumento que ajuda a manter o Estado. Religião, leis, assuntos militares são os fundamentos do Estado. Daí o ceticismo irreligioso que ele recomenda aos dirigentes, por saber que mesmo crenças baseadas em erro devem ser apoiadas para a manutenção do Estado (Romano, 2014, p. 33).

O papel da religião é negativo no pensamento de Maquiavel, pois a religião só deve existir na medida em que garante a ‘vida política do Estado’, contudo o Estado deve propor ao seu cidadão ‘instrumentos e técnicas’ racionais que não o deixem refém da

fortuna, como métodos que o ajude a transpor as barreiras das instabilidades (Romano, 2014, p. 34). Neste sentido, educação do cidadão, nos ‘tempos modernos’, assume um significado estratégico de ‘ação e articulação’ com os desdobramentos do poder e da dominação do conhecimento e dos saberes em vista da vida pública, que, no Iluminismo e na pós-revolução, ganha corpo e forma de esclarecimento e emancipação da razão sem as amarras da religião, como podemos constar em Diderot na França e em Kant na Alemanha. Por outro lado, rendeu-se ao ‘divino mercado’ nas sociedades contemporâneas de massas ao ‘instrumentalizar e usar’ a educação como ‘modo de produção’ sem qualidade acadêmica e profissional, voltada para o mercado de trabalho como ‘fim em si mesmo’<sup>11</sup>. Nessa perspectiva, prepara-se o aluno para o ‘mundo do trabalho’ sem a devida formação crítica e cidadã, que o torna capaz de pensar e agir em conjunto para mudar e transformar a sociedade e o Estado em que vivemos - sem falar dos movimentos conservadores contrários à emancipação popular, por meio da informação, do conhecimento e dos saberes teóricos, técnicos, práticos, religiosos e estéticos que esclarecem o cidadão.

Até aqui, demonstramos os impactos dos pressupostos dessa separação entre religião e Estado para considerar que a educação do cidadão passa pelo esclarecimento e que esse esclarecimento democrático e republicano dos cidadãos passa pelas “[...] regras de uma educação pública” (Diderot, 2000, p. 268), pois o Estado deve ser o responsável pela educação, em diálogo constante com os diversos setores da sociedade, de tal forma que “[...] o objeto do ensino e a extensão das lições devem proporcionar-se à pluralidade.” (Diderot, 2000, p. 268), na intenção de ensinar aos cidadãos as ciências e as leis, as artes e as questões religiosas sobre os pressupostos da razão, para torná-los “[...] virtuosos e esclarecidos” (Diderot, 2000, p. 276). Isso porque um Estado ou uma Nação deve atender todos os seus filhos sem distinção

[...] no conhecimento elementar de todas as ciências. Eu digo indistintamente, porque seria tão cruel quanto absurdo condenar à ignorância as condições subalternas da sociedade (Diderot, 2000, p. 267).

Contudo, como defende Diderot no ‘Plano de uma universidade ou de uma educação pública em todas as ciências’, existe espaço para a faculdade de teologia, mas os padres devem ser “[...] edificantes, esclarecidos e tranquilos” (Diderot, 2000, p. 275).

<sup>10</sup>Hegel começou por utilizar o conceito de modernidade em contexto histórico como conceito epocal: os ‘novos tempos’ são ‘tempos modernos’. Isso correspondia ao uso contemporâneo nas línguas inglesa e francesa das expressões *modern times* e *temps modernes*; *modern times* e *temps modernes* designam por volta de 1800 os três séculos precedentes. A descoberta do ‘Novo Mundo’ bem como o Renascimento e a Reforma – os três grandes acontecimentos à volta de 1500 – constituem a transição epocal entre a Idade Moderna e a Idade Média. É também com essa expressão que Hegel, nas suas lições de filosofia da história, define os limites do mundo germânico-cristão saído, por outro lado, da antiguidade greco-romana (Habermas, 1998).

<sup>11</sup>Sobre esse assunto, podemos conferir as seguintes referências: Biscalchini (2008), Dufour (2005), Zizek (2012) e Homich (2014).

A ideia central é que pode existir um espaço para as questões religiosas dentro do Estado laico, mas elas devem ser orientadas pela razão que esclarece o cidadão, como escreve Kant no texto ‘Resposta à Pergunta: Que é esclarecimento [*<Aufklärung>*]?’:

Para este esclarecimento [*<Aufklärung>*], porém, nada mais se exige senão ‘liberdade’. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões. Ouço, agora, porém, exclaimar de todos os lados: não raciocineis! O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! (Um único senhor no mundo diz: raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei!). Eis aqui por toda a parte a limitação da liberdade. Que limitação, porém, impede o esclarecimento [*<Aufklärung>*]’? Qual não o impede, e até mesmo favorece? Respondo: o uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento [*<Aufklärung>*] entre os homens (Kant, 2008, p. 11).

Contudo, os homens não devem se sujeitar aos poderes e aos domínios dos poderes e das autoridades religiosas, econômicas e militares, mas devem guiar-se pela razão crítica que os torna sujeitos das suas ações e pensamentos<sup>12</sup>, isto é, autônomos pelo esclarecimento que garante a liberdade dos cidadãos no espaço público para pensar as questões religiosas, econômicas e de segurança, do ponto de vista da sua maioria<sup>13</sup> e não da sua minoridade, que pressupõe a sua servidão e tutoria por parte daqueles que se consideram mandantes do povo ao querer decidir o seu presente e futuro (Romano, 1985)<sup>14</sup>. Neste sentido, vejamos o argumento de Kant na Crítica da Razão Pura:

[...] a cultura que deve adquirir a razão ao seguir a via segura da ciência, em vez de tentativas sem fundamento ou de leviana vagabundagem a que a mesma se entrega quando procede sem crítica; quer se entenda também ao melhor emprego de tempo de uma juventude ávida de saber, que no dogmatismo corrente recebe um encorajamento tão precoce e tão forte para discorrer comodamente sobre coisas de que nada entende nem entenderá, como ninguém poderá entender, ou até para se deixar levar à invenção de novos pensamentos e opiniões,

<sup>12</sup>[...] o pensamento crítico é por princípio anti-autoritário. E no que se refere às autoridades, o pior é que não se pode capturar esse pensamento, e não se pode aprisioná-lo” (Arendt, 1993b, p. 51).

<sup>13</sup>O iluminismo é a saída do homem da sua minoridade de que ele próprio é culpado. A minoridade é a incapacidade de servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal minoridade é por culpa própria se a causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem e sem se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* (Kant, 2008).

<sup>14</sup>Sem dúvida, há infinitamente mais prazer e dignidade em se guiar pelos próprios olhos do que pelos olhos dos outros, e uma pessoa de boa visão jamais teria coragem de fechá-los ou arrancá-los, na esperança de encontrar um condutor. (Diderot, 2007).

descurando a aprendizagem de ciências sólidas; quer sobretudo, se considerando a vantagem inestimável de, para todo o sempre, por fim às objeções à moralidade e à religião, de maneira socrática, isto é, mediante a clara demonstração da ignorância dos adversários (Kant, 1994, p. 28).

A questão não é negar o espaço e o estatuto da religião no mundo moderno e contemporâneo, mas demonstrar que a razão crítica não pode ser subjugada pelo cerceamento religioso e pela moralidade, mas deve se guiar pela ciência que alarga os nossos horizontes de conhecimento, pois

O problema dos homens de pensamento crítico é que eles ‘fazem tremer os pilares das verdades mais bem conhecidas onde quer que deitem seus olhos’ (Lessing). Este era certamente o caso de Kant (Arendt, 1993b, p. 51, grifo do autor).

Nas palavras do Immanuel Kant,

A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A religião, pela santidade e a legislação, pela majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame (Kant, 1994, p. 5).

O ‘exame livre’ da razão crítica dos cidadãos, nas sociedades modernas e secularizadas, abre espaços para pensar a relação entre o Estado e a religião dentro de uma concepção que justifica e fundamenta as suas convicções, ‘visões de mundo’ e ações, a partir do ‘estatuto epistemológico’ (Habermas, 2007,) que sustenta a comunicação pública de suas ideias, de suas razões e de suas orientações na ‘ética da vida’ dos ‘cidadãos religiosos’ e dos ‘cidadãos seculares’ na formação do Estado democrático de direito (Habermas, 2007, p. 157) e da ‘luta emancipatória’ do cidadão. Este, por sua vez, corre risco e se engaja numa luta pela vida em nome da liberdade, como expressa o filósofo esloveno Slavoj Žižek na obra *Vivendo no fim dos tempos*<sup>15</sup>, contra toda a forma de dominação econômica do ‘Estado liberal’ que viabiliza o discurso falacioso e teológico-político da ‘mão invisível’ do mercado ‘auto-regulado’ que controla os destinos humanos (Žižek, 2011).

### As relações entre Ética, Cidadania e Religião

Vivemos atualmente mergulhados em uma profunda crise social, política e econômica. Os Estados periféricos do atual sistema hegemônico não conseguem traduzir crescimento econômico em desenvolvimento social. As economias nacionais se

<sup>15</sup>O livro é uma reflexão sobre o capitalismo na sua ‘fase terminal’, a partir das questões políticas, sociais, econômicas e teológicas, numa analogia com ‘fins dos tempos’.

encontram atreladas ao regime de dependência total do capital internacional despejado no movimento volátil das bolsas de valores. Conforme adverte Boaventura de Souza Santos,

Tal como o fascismo societal procura reduzir o Estado a um mecanismo através do qual são interiorizados no espaço-tempo nacional os imperativos hegemônicos do capital global, compete ao campo da democracia redistributiva transformar o Estado nacional em elemento de uma rede internacional destinada a diminuir ou neutralizar o impacto destrutivo e excludente desses imperativos e, se possível, inverter o sentido destes na busca de uma redistribuição equitativa da riqueza globalmente produzida. (Santos, 1999, p. 73)

A queda do muro de Berlim representou o fim da utopia social comunista, sonho que se iniciara com a Revolução Francesa e seus ideais de igualdade, fraternidade e liberdade. Atualmente, o capitalismo hegemônico não consegue resolver as questões sociais dentro de sua estruturação econômica. Segundo Fernando Pedreira, no livro *Summa cum Laude*,

O mundo pós utópico<sup>16</sup> (ainda mal entramos nele) é naturalmente mais sensato, mais realista, menos tomado pelas ideologias e crenças milenares do que o anterior. É um mundo, digamos, menos romântico, mais prático e pedestre – e isto sem dúvida irrita e contraria os de temperamento revolucionário, os utópicos, os ideólogos, os românticos, enfim, que somos tantos (Pedreira, 1999, p. 37).

O grande desafio do mundo moderno e contemporâneo tem sido estabelecer critérios de razoabilidade quanto ao pensar e ao agir ético nas relações sociais em busca da justiça social.

Power e Gewirtz, (2001) descrevem as várias facetas da justiça social, dentre elas, a justiça associacional, definida pela ausência de

[...] padrões de associação entre indivíduos e entre grupos que impedem algumas pessoas a participarem plenamente das decisões que afetam as condições nas quais elas vivem e atuam [...] (Power & Gewirtz, 2001, p. 41),

e reforçam a ideia de que as tensões dentro das facetas de justiça e entre elas precisam ser reconhecidas e enfrentadas. Sharon Gewirtz e Alan Cribb ressaltam que

[...] uma das implicações em aceitar que a justiça social apresenta facetas culturais e associacionais bem como redistributivas, é que a responsabilidade pela justiça social é difusa. A promoção da justiça social não pode mais ser vista como responsabilidade exclusiva do Estado. Se aceitarmos, por exemplo, que a justiça social requer o reconhecimento de diversas entidades e modos de associações inclusivas e não marginalizadoras, somos, de fato, todos responsáveis pela promoção de justiça social (Gewirtz & Cribb, 2013, p. 132).

De fato, devemos assegurar que, em nossa vida cotidiana, seja na relação pessoal ou institucional, a justiça social ancore nossos princípios e ações, no entendimento dos dilemas práticos que são encontrados por aqueles que estão sujeitos à injustiça; dilemas estes que podem ser compreendidos com as análises das práticas de promoção da justiça social, visando à superação ou à solução na realidade.

Ao longo da história da civilização humana, pode-se verificar a presença do sagrado no pensar e no agir humanos. Independentemente da cultura, do espaço geográfico ou tempo histórico, o sagrado ou, como se define atualmente, o transcendente, é uma preocupação constante dos seres humanos.

É importante constatar que, apesar de toda a evolução do conhecimento humano e vivendo hoje numa sociedade impulsionada pela tecnologia, onde a informática acelera o processo de socialização da informação e do conhecimento, a presença do sagrado na vida das pessoas é marcante, chegando até a ser causa de conflitos entre culturas diferentes.

Poder-se-ia perguntar: o que leva um ser humano a tirar a vida de outro em nome da religião? Que força é essa que leva as pessoas a agirem, muitas vezes, fora de qualquer padrão de racionalidade ou razoabilidade? Por que, em nome de Deus, ou de uma determinada divindade, os povos se distanciam ao invés de se unirem, dado que a maioria das religiões pregam o amor ao semelhante e ao criador do Universo?

Para compreender melhor o fenômeno religioso, é necessário buscar sua determinação, seu histórico e sua atualidade no cotidiano das pessoas.

No dicionário Aurélio, encontram-se várias definições de religião:

1. Crença na existência de uma força ou forças sobrenaturais, considerada(s) como criadora(s) do Universo, e que como tal deve(m) ser adotada(s) e obedecida(s).
2. A manifestação de tal crença por meio de doutrina e ritual próprios, que envolvem, em geral, preceitos éticos.
3. Virtude do homem que presta a Deus o culto que lhe é devido.

<sup>16</sup>O pós-utópico é aquilo que deveria ser, mas ainda não é, que está em construção dentro das relações sociais, econômicas e políticas, aquilo que Harvey questiona sobre o contexto da pós-modernidade: “[...] pode ser considerado uma condição histórico-geográfica de uma certa espécie. Mas que espécie de condição é ele e como deveríamos compreendê-la? É ele patológico ou o presságio de uma revolução dos eventos humanos mais profunda e até mais ampla do que as já ocorridas na geografia histórica do capitalismo?” (Harvey, 1992, p. 294).

4. Reverência às coisas sagradas.
5. Crença fervorosa; devoção, piedade.
6. Crença numa religião determinada; fé, culto.
7. Vida religiosa: 'abandonou o mundo e abraçou a religião'.
8. Qualquer filiação a um sistema específico de pensamento ou crença que envolve uma posição filosófica, ética, metafísica.
9. Modo de pensar ou de agir; princípios.

Uma definição bastante veiculada é a de que religião vem do latim *religio*, *religare*, *liame*, ligar. A religião é entendida como aquilo que liga os homens uns aos outros e a Deus, num sistema de crenças e práticas relacionadas ao sentimento religioso que une pessoas numa mesma fé.

De um modo geral, no ocidente, as religiões são marcadas pela 'revelação', isto é, Deus se manifestando a um povo, ou a um profeta, cujo modo de pensar e agir é tido como exemplo universal, independente do tempo histórico e da cultura.

Não se pode esquecer que a religião é uma tentativa humana de dar respostas às perguntas humanas. A atitude religiosa surge da vida de seres humanos que encontraram respostas às perguntas sobre a vida e a existência. Religião é a afirmação de que a vida humana tem sua origem em Deus (seja ele quem for), que o sentido de viver passa pela comunhão com o sagrado e que o existir no mundo, apesar de todo o sofrimento e toda a luta, vale a pena e nos dá a esperança de um outro viver, numa dimensão espiritual, além da material, em que se vive no presente. Segundo Rubem Alves,

[...] e surgem então as perguntas sobre o sentido da vida e o sentido da morte, perguntas das horas de insônia e diante do espelho [...] o que ocorre com frequência é que as mesmas perguntas religiosas do passado se articulam agora, travestidas, por meio de símbolos secularizados (Alves, 1991, p. 11).

Pode-se verificar que a religião busca responder a perguntas básicas de todo ser humano: de onde vim? O que faço aqui? Para onde vou? E, principalmente, o sentido de existir. Afinal de contas, para que tanta correria e esforço, se tudo acaba com a morte? A vida vale a pena ser vivida? Essas perguntas não são exclusividade da religião; a filosofia e a ciência, cada uma a sua maneira, procuram dar respostas a essas dúvidas cruciais do existir humano. O psiquiatra e fundador da Logoterapia, Viktor Emil Frankl, escrevendo sobre a busca de sentido por parte do ser humano, afirma:

A busca do indivíduo por um sentido é a motivação primária em sua vida, e não uma 'racionalidade secundária' de impulsos instintivos. Esse sentido é

exclusivo e específico, uma vez que precisa e pode ser cumprido somente por aquela determinada pessoa. Somente então esse sentido assume uma importância que satisfará a sua própria vontade de sentido (Frankl, 1991, p. 92).

No início do Século XXI, pode-se verificar, no mundo todo, uma explosão de manifestações religiosas, a despeito das previsões feitas no Séc. XIX, de que Deus estava morto, cabendo à ciência e à tecnologia suprir as necessidades humanas. Mas a religião não desapareceu, o sentimento religioso e a busca de Deus estão presentes como nunca no homem contemporâneo. A ciência e a tecnologia melhoram a qualidade de vida, mas não dizem o que a vida significa; chega-se a ela por meio da literatura, das artes, da espiritualidade e da Filosofia.

Pode-se definir o sagrado como a tentativa humana de compreender, controlar e tornar favorável tudo o que está além do seu conhecimento e do seu poder. Nesse sentido, o sagrado aparece como tentativa humana de dar sentido ao universo e orientar o agir humano. Na busca pelo sagrado, o homem procura ordenar, dar consciência e significado para sua vida.

O fundamento antropológico da religião está na abertura para além da experiência humana, objetiva e material. Religião é aquilo que transcende a realidade à procura de sentido. No fundo, a religião é uma resposta à percepção da realidade por meio das diversas manifestações das diferentes religiões.

Quando se fala do sagrado, normalmente se faz referência ao fenômeno religioso presente nas manifestações religiosas. Mais importante que a instituição religiosa é a experiência individual de comunhão com o sagrado. Por isso, o fenômeno religioso é a manifestação objetiva da religiosidade de cada ser humano. Em outras palavras, o fenômeno religioso é a religiosidade objetiva manifestada na intimidade daquele que a pratica.

A religião só tem sentido quando é resultado da expressão da subjetividade e da liberdade humana. Se uma pessoa é obrigada a praticar uma religião, o sentido da religiosidade se perde para aquele que a pratica. Religiosidade não rima com doutrinação, mas com adesão pessoal a uma determinada crença. A religião é fruto do coração e da razão de cada um. Ela deve ser expressão da subjetividade humana, depois de passar pelo tribunal da razão. Por isso, onde não houver liberdade religiosa, a religião perde seu sentido, para dar lugar à opressão e ao fanatismo. Segundo o filósofo e teólogo Leonardo Boff,

É grandioso quando a religião ou determinado caminho espiritual consegue de fato canalizar a experiência espiritual e nos levar continuamente a beber da fonte. Trata-se então de uma religião que



guarda sua funcionalidade verdadeira, que se enche de reverência e, por isso, não manipula os sentimentos humanos, não aterroriza as consciências, nem prende os profetas na trama de seus dogmas. Entende tudo como aceno para o mistério, como indicações sobre o inefável. Só se contenta quando leva o ser humano a mergulhar nessa suprema realidade, e não quando o transforma num devoto seguidor de doutrinas, ritos e preceitos morais (Boff, 2001, p. 66).

O homem é um animal religioso, sempre inventou deuses e, provavelmente, enquanto existir a civilização, a presença do sagrado será constante nas diversas culturas da humanidade. O sagrado é produto do próprio homem; no fundo, é o mundo no qual ele vive, como o entende e nele encontra seu sentido. Por isso, é impossível para o homem viver em uma sociedade totalmente secularizada, pois ela não dá respostas para as questões fundamentais de sua existência, respostas que são dadas pela religião, trazendo conforto e alívio para as tensões e os conflitos da realidade vivida.

Uma das críticas mais comuns à religião é sobre o seu papel perante as questões sociais. Sabe-se que nada é mais deplorável do que o uso do sentimento religioso das pessoas em nome de interesses econômicos e políticos. Não se pode esquecer que, em sociedades onde a pobreza e a miséria tornam a vida das pessoas insuportável, a religião pode ser usada como ‘via de escape’, remédio ou, como nos lembra Karl Marx, ‘ópio do povo’. É característica do humano a fuga dos problemas da vida, daí a possibilidade do surgimento de movimentos religiosos e líderes espirituais que, aproveitando-se da fragilidade humana, exploram econômica e politicamente a situação.

Convém lembrar aqui as análises feitas pelos filósofos Feuerbach e Marx no século XIX.

Rubem Alves (1981) nos lembra que para Feuerbach, a religião é uma projeção de tudo aquilo que não temos na realidade. Afirma que a religião é um sonho da mente humana, e que o conhecimento que o homem tem de Deus é apenas o autoconhecimento do homem. Para ele, só existem a natureza e os homens. Os deuses criados pela humanidade são reflexos do mundo material. O grande problema da religião é que ela transforma aquilo que é infinito no homem para algo que está fora e além dele. O homem é o ser criador de todas as coisas, não há diferença entre Deus e o homem. Ele projeta em Deus tudo aquilo que seria o ideal para si mesmo. No fundo, quando pede à divindade, pede para si mesmo, como se estivesse diante do espelho. (Alves, 1981, p. 88)

Mas o que interessa, sobretudo, ressaltar em Feuerbach é a crítica que faz à religião como ‘alienação’ dos problemas relacionados com a vida presente. Segundo ele, a religião é um discurso e uma prática que não se comprometem com a mudança e a transformação de estruturas sociais injustas, aceitando o sofrimento e a miséria como sendo a vontade de Deus, projetando a felicidade de todos numa outra realidade, num outro mundo.

Marx retoma e aprofunda as críticas de Feuerbach à religião, mostrando como a ideia do paraíso, da felicidade no céu, impede que os oprimidos pelo sistema econômico lutem contra as causas que os levam a ter uma vida miserável neste mundo. Por isso, afirma que a religião é o ópio do povo, na medida em que o sofrimento real oriundo das relações materiais concretas entre os homens é entendido como sendo a vontade de Deus e não como resultado da ação intencional humana. Segundo Urbano Zilles,

Para Marx, a religião é uma consciência errônea do mundo. Enquanto protesto contra as situações humanas é protesto ineficiente porque desvia a atenção deste mundo e de sua transformação para outro, para o além. Desta maneira a religião age como calmante: ‘é o ópio do povo’. A religião hipnotiza os homens com falsa superação da miséria e assim destrói sua força de revolta. Atua como força conservadora no campo social e econômico (Zilles, 1991, p. 127, grifo do autor).

Para Marx, a religião é o produto da alienação econômica que, para ser superada, depende da transformação das relações de produção no modelo capitalista.

Segundo Marx, a religião é uma consciência equivocada do mundo e nasce das distorções existentes nas relações sociais e econômicas entre a classe dominante, exploradora do trabalhador assalariado, e a classe dominada e explorada. A primeira é proprietária dos meios de produção; a segunda produz a riqueza e o lucro para o empresário. Para que essa consciência errônea do mundo desapareça, é necessário transformar a estrutura social e política existente com uma ‘práxis’ revolucionária.

No entanto, a religião também pode ser uma arma nas mãos dos oprimidos para transformar a sociedade. É comum, no discurso religioso, o apelo à fraternidade e à solidariedade universal. Muitas religiões buscam aliar ao discurso da fé a ‘necessidade ética’ de uma reciprocidade entre o que se acredita e as relações sociais entre as pessoas. Segundo esse discurso, é preciso haver coerência entre a fé e a vida concreta. De acordo com

Leonardo Boff, um dos fundadores da Teologia da Libertação,

Uma das singularidades da Teologia da Libertação reside em seu método. Ela procura partir da realidade histórico-social, vista na ótica das vítimas e iluminada pela fé cristã, visando uma prática transformadora, no sentido de resgatar os pobres e oprimidos mediante uma sociedade construída politicamente mais participativa, economicamente mais inclusiva, culturalmente mais pluralista e religiosamente mais ecumênica (Boff, 2001, p. 25).

### Considerações finais

Para finalizar, mas não concluir, por conta da complexidade do assunto, podemos sinalizar que as relações entre o Estado, a religião e a educação do cidadão devem ser compreendidas a partir da educação pública da razão crítica; ou seja, a religião, como outras esferas do conhecimento, deve ser examinada pelo crivo da razão crítica, seja como objeto do conhecimento, seja como expressão da cultura, seja como fenômeno religioso, seja como expressão do mercado ou do capital. Somente dessa forma, o cidadão vai ter condições de pensar e agir livremente em relação aos desafios do mundo contemporâneo, como ‘abertura de pensamento’ aos questionamentos e às exigências da prestação de contas dos seus argumentos, das suas ações, das suas crenças e da verdade que se manifesta e que, na perspectiva do pensador alemão Karl Jaspers, é “[...] aquilo que podemos comunicar” (Jaspers, 1993, p. 53).

Nas relações entre o Estado, a religião e a educação do cidadão, cabe refletir sobre a desigualdade social e o impacto da religião na manutenção ou transformação de estruturas sociais injustas. Cabe à religião o papel de agente político de mudança social? O que pensamos sobre a desigualdade social e as religiões? O que a vida espiritual tem a ver com o pensar e o agir éticos? Existe uma ética religiosa? Se existe, por que tanta miséria no mundo?

Nem sempre a religião esteve compromissada com o ideal democrático e aliada aos grupos que buscavam uma sociedade solidária. Daí o perigo de a religião estar a serviço de projetos políticos autoritários, em que a doutrinação e o fanatismo tiram vidas e separam as pessoas e os povos.

Faz também pensar se a prática de uma determinada fé religiosa é incompatível com o pensar e o agir éticos. A religião é veículo para promover a ética e a cidadania? O mundo da religião é diferente do mundo em que vivem as pessoas? A religião só deve tratar das questões espirituais,

cabendo à política o dever de responder às necessidades do coletivo?

Tem sido comum, na história da humanidade, o conflito entre os povos por causa das diferentes crenças religiosas. Em nome de Deus, muitos mataram e continuaram matando, pois a violência é comum quando o diálogo e a tolerância são deixados de lado. Se admite que toda religião tem um eixo ético que norteia as atitudes dos praticantes, não dá para entender o porquê de tanta desavença e briga entre aqueles que normalmente pregam o amor entre os homens.

Em uma educação para a cidadania, é primordial refletir sobre a necessidade de se respeitar a diversidade de ideias e formas de viver e agir diante do sagrado. A recusa total da experiência alheia é perigosa para a coexistência pacífica entre os povos. A diferença no pensar e no agir no mundo não deveria ser causa do afastamento, mas de riqueza da diversidade e da pluralidade da vida humana. Do ponto de vista político, a recusa de conviver com a diferença tem levado as pessoas a conviverem com a violência e o extermínio, e não há nada mais antirreligioso do que não ouvir o outro, não se abrir e partilhar a diferença.

Por tudo o que foi exposto aqui, considera-se pertinente a reflexão sobre a ética e sua relação com o discurso e a prática religiosa, lembrando que a fé individual está inserida no contexto social e que nenhuma ‘ética religiosa’ pode estar acima daquela ética presente nas relações sociais, pois todas as vezes em que isso ocorreu na história, a violência e o extermínio justificaram uma pretensa fé em um determinado credo religioso.

É preciso ficar claro que, em uma educação para a cidadania, o fanatismo e a alienação religiosa precisam ser superados, visando à formação integral do educando. O pensar e o agir éticos são construídos no processo educacional junto ao educando, e o sagrado é uma das dimensões humanas a serem trabalhadas pelas famílias e pelas escolas.

### References

- Alves, R. (1981). *O que é religião*. São Paulo, SP: Brasiliense.
- Arendt, H. (1989). *Origens do Totalitarismo* (Roberto Raposo, trad.). São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (1992). *Entre o Passado e Futuro* (Mauro W. Barbosa de Almeida, trad.). São Paulo, SP: Editora Perspectiva.
- Arendt, H. (1993a). *A dignidade da política: ensaios e conferências* (Helena Martins e outros, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Relume-Dumara.

- Arendt, H. (1993b). *Lições sobre a filosofia Política de Kant*. (André Duarte de Macedo trad.). Rio de Janeiro, RJ: Relume-Dumara.
- Arendt, H. (2010). *A Condição humana* (Roberto Raposo, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Biscalchin, F. C. (2008). *Universidade, mercado e a formação dos papagaios burros*. Piracicaba, SP: Biscalchin Editor.
- Boff, L. (2001). *Globalização: desafios socioeconômicos, éticos e educativos*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Descartes, R. (2004). *Meditações sobre Filosofia primeira* (Fausto Castilho, trad.; ed. Bilíngue em latim e português.). Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- Diderot, D. (2000). *Obras I: Filosofia e Política* (Jacó Guinsburg, trad.). São Paulo, SP: Editora Perspectiva.
- Diderot, D. (2007). *Obras VI: O Enciclopedista: história da filosofia, parte I* (Jacó Guinsburg, trad.). São Paulo, SP: Editora Perspectiva.
- Dufour, D. R. (2005). *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal* (Sandra Regina Felgueiras, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Companhia de Freud.
- Espinosa, B. (2003). *Tratado Teológico-Político* (Diogo Pires Aurélio, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Frankl, V. (1991). *Em busca de sentido*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Gewirtz, S., & Cribb, A. (2013). Concepções plurais de justiça social: implicações para a sociologia das políticas. In S. J. Ball, & J. Mainardes (Orgs.), *Políticas educacionais: questões e dilemas* (p. 100-142). São Paulo, SP: Cortez.
- Habermas, J. (1998). *O discurso filosófico da modernidade* (Ana Maria Bernardo e outros, trad.). Lisboa, PT: Publicações Dom Quixote.
- Habermas, J. (2007). *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos* (Flávio Beno Siebeneichler, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (2013). *Teoria e práxis: estudos de filosofia social*. (Rúrion Melo trad.). São Paulo, SP: Editora Unesp.
- Harvey, D. (1992). *Condição Pós-Moderna*. São Paulo, SP: Loyola.
- Hornich, D. (2014). Mercantilização do conhecimento e os novos nichos de mercados plastificados pela 'educação bancária'. In A. D. Vale, & I. J. C. Matos (Orgs.), *História e educação: pesquisa e reflexão* (p. 138-212). Piracicaba, SP: Biscalchin Editor.
- Jaspers, K. (1993). *Iniciação filosófica* (Manuela Pinto dos Santos, trad.). Lisboa, PT: Guimarães Editores.
- Kant, I. (1994). *Crítica da Razão Pura* (Manuela Pinto dos Santos, trad.). Lisboa, PT: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kant, I. (2008). *A paz perpétua e outros opúsculos* (Artur Morão, trad.). Lisboa, PT: Edições 70.
- Machiavelli, N. (1991). *La Mandragolla, Belfagor, lettere*. Milano, IT: Arnaldo Mondadori Editore.
- Maquiavel, N. (2004). *O Príncipe* (Maria Júlia Goldwasser, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Maquiavel, N. (2007). *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (Patrícia Fontoura Aranovich, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Marx, K. (2010). *Manifesto comunista* (Álvaro Pina e Ivana Jinkings, trad.). São Paulo, SP: Boitempo.
- Pedreira, F. (1999). *Suma Cum Laude: um ensaio sobre o sentido do século*. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva.
- Power, S., & Gewirtz, S. (2001). Reading education action zones. *Journal of Education Policy*, 16(1) 39-51.
- Romano, R. (1985). *Corpo e cristal: Marx romântico*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Guanabara.
- Romano, R. (1997). *Conservadorismo romântico: origem do totalitarismo*. São Paulo, SP: Editora Unesp.
- Romano, R. (2014). *Razão de Estado e outros Estados da Razão*. São Paulo, SP: Editora Perspectiva.
- Santos, B. S. (1999). Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. In A. Heller, B. Sousa Santos, & F. Chesnais (Orgs.), *A crise dos paradigmas em ciências sociais e os desafios do século XXI* (p. 33-73). Rio de Janeiro, RJ: Contraponto.
- Skinner, Q. (1996). *As fundações do pensamento político moderno* (Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta, trad.). São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Tragtenberg, M. (2009). *A falência da política*. São Paulo, SP: Editora Unesp.
- Zilles, U. (1991). *Filosofia da Religião*. São Paulo, SP: Paulinas.
- Zizek, S. (2011). *Em defesa das causas perdidas* (Maria Beatriz de Medina, trad.). São Paulo, SP: Boitempo.
- Zizek, S. (2012). *Vivendo no fim dos tempos* (Maria Beatriz de Medina, trad.). São Paulo, SP: Boitempo.

Received on February 19, 2015.

Accepted on May 14, 2015.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.