

**RELIGIÃO, MORALIZAÇÃO E POLÍTICA:
UM DIAGNÓSTICO SISTÊMICO**

**RELIGIÓN, MORALIZACIÓN Y POLÍTICA:
UN DIAGNÓSTICO SISTÉMICO**

**RELIGION, MORALIZATION AND POLITICS:
A SYSTEMIC DIAGNOSIS**

*Roberto DUTRA**

RESUMO: Este artigo é de natureza teórica e discute a validade do diagnóstico de Niklas Luhmann sobre a moralização da política. A tese é que o crescimento de fenômenos de moralização da concorrência pelo poder se alimenta de oportunidades criadas pela crise programática dos partidos políticos. Combinando argumentos sobre diferenciação entre política, religião e moral, sobre a condição secular do mundo social e o protagonismo moderno da religião no espaço público e na política, busca-se demonstrar que a moralização religiosa da política não decorre de processos de dessecularização, mas sim de problemas de desempenho funcional da política democrática, associados à crise dos partidos em ofertar programas e produzir políticas públicas capazes de realizar expectativas de inclusão do Estado de bem-estar social.

PALAVRAS-CHAVE: Diferenciação funcional. Sistema político. Moral. Religião. Crise programática.

* Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – (UENF), Campos dos Goytacazes – RJ – Brasil. Professor Associado do Laboratório de Gestão e Políticas Públicas (LGPP). Doutor em Sociologia (Humboldt-Universität Zu Berlin, HUB, Alemanha). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7854-1139>. E-mail: robertodtj@gmail.com.

RESUMEN: Este artículo es de naturaleza teórica y discute la validez del diagnóstico de Niklas Luhmann sobre la moralización de la política. La tesis es que el crecimiento de los fenómenos moralizantes en la competencia por el poder se alimenta de las oportunidades creadas por la crisis programática de los partidos políticos. Combinando argumentos sobre la diferenciación entre política, religión y moral, sobre la condición secular del mundo social y el moderno protagonismo de la religión en el espacio público y en la política, buscamos demostrar que la moralización religiosa de la política no surge de procesos de desecularización, sino de problemas de desempeño funcional de la política democrática, asociados a la crisis de los partidos en la oferta de programas y en la producción de políticas públicas capaces de cumplir con las expectativas de inclusión del estado de bienestar.

PALABRAS CLAVE: Diferenciación funcional. Sistema político. Moral. Religión. Crisis programática.

ABSTRACT: This article comprises the theoretical nature and discusses the validity of Niklas Luhmann's diagnosis on the moralization of politics. The thesis is that the growth of phenomena of moralization of competition for power is nourished by opportunities created by the programmatic crisis of political parties. Gathering arguments about the differentiation between politics, religion and morality, about the secular condition of the social world and the modern protagonism of religion in the public space and in politics, it seeks to demonstrate that the religious moralization of politics does not result from processes of desecularization, but from problems of functional performance of democratic politics, associated to the crisis of the parties in offering programs and producing public policies capable of realizing expectations of inclusion of the welfare state.

KEYWORDS: Functional differentiation. Political system. Moral. Religion. Programmatic crisis.

Introdução

Este artigo aborda um antigo problema da sociologia e da teoria política a partir do diagnóstico de Niklas Luhmann sobre a moralização da política: o problema da diferenciação da política enquanto esfera social com lógica própria e estruturada pela necessidade funcional de certo distanciamento em relação a moralidades externas à esta esfera. Na teoria sociológica, este problema é tratado a partir das teorias da

diferenciação da sociedade em esferas de valor (Weber), subsistemas funcionais (Luhmann) e campos sociais (Bourdieu). Na teoria política o tema da relação entre política e moral, embora nem sempre tratado por teorias da diferenciação da sociedade, acaba recorrendo indiretamente a argumentos típicos destas teorias sociais. O mesmo pode ser dito em relação ao tema da secularização na sociologia da religião.

Neste artigo, proponho articular estes dois temas de sociologia da religião (secularização) e teoria política (relação entre moral e política) com base na teoria da sociedade de Niklas Luhmann, cuja base é exatamente a noção de diferenciação. Com base na teoria da sociedade de Niklas Luhmann, argumentei (DUTRA, 2016) que o conceito de secularização é inseparável do conceito de modernidade. Demarca o tipo de relação entre religião e sociedade característica da era moderna. O consenso básico em torno do conceito diz respeito à transição para a modernidade: o mundo moderno rompe com o monopólio religioso de instituir uma visão de mundo totalizante, capaz de abarcar todo o conjunto das esferas sociais. No entanto, o significado e as consequências dessa ruptura para a relação entre religião e sociedade no desenvolvimento subsequente da sociedade moderna não têm sido matéria consensual. Se, no alvorecer da modernidade, a sociologia herdou a tese iluminista do declínio da religião, a evolução da modernidade refutou-a. Seja porque o conceito de modernidade não pode mais ser reduzido ao Ocidente, seja porque o próprio ocidente não confirma a tese do declínio da religião, o fato é que o desenvolvimento da modernidade desafiou e continua desafiando o conceito de secularização.

A teoria da diferenciação das esferas sociais, por muito tempo o núcleo inquestionável da tese da secularização, hoje também é bastante criticada, especialmente as variantes que afirmam uma progressiva diferenciação entre as esferas e seu convívio crescentemente pacífico como *telos* convergente da evolução social. Na tentativa de reagir a essas críticas, a concepção de “modernidades múltiplas”(EISENSTADT, 2000, tradução nossa)¹, ponto de partida para o conceito de “múltiplas secularidades” (WOHLRAB-SAHR & BURCHARDT, 2012, tradução nossa)², enfatiza as múltiplas formas assumidas pela diferenciação das esferas sociais. No foco estão as diferentes formas regionais e nacionais de diferenciação e integração entre a religião e a sociedade.

Ao abandonar qualquer viés teleológico, a teoria da diferenciação funcional de Luhmann também se revela capaz de nos fornecer uma compreensão mais ampla da condição secular moderna, que leve em conta as diferentes formas assumidas pela diferenciação entre religião e sociedade e as relações específicas entre religião e política que se desenvolvem em cada contexto regional e histórico. Em vez de, por exemplo, seguir o caminho pré-fixado de uma retirada crescente da religião

¹ *Multiple Modernities*

² *Multiple Secularities*

do espaço público como consequência da diferenciação entre religião e política, a abordagem luhmanniana deixa em aberto como a religião pode ou não assumir formas mais ou menos potentes na vida social moderna: não há *telos*, seja este entendido em termos de declínio, de privatização, seja de desinstitucionalização; há sim evolução comandada por dose incontornável de contingência e acaso, mas também por estruturas e dependências de trajetória. Portanto, diferenciação funcional e secularização, ao contrário de serem tratadas como ponto de chegada (*telos*) e modelo convergente para a relação entre religião e política, são o ponto de partida para se compreender as diferentes formas e tendências (muitas vezes contraditórias) assumidas pelo desenvolvimento da religião na modernidade.

O paradigma weberiano fornece também a possibilidade de uma abordagem não teleológica sobre a relação entre diferenciação da sociedade e secularização capaz de levar em conta a variedade da modernidade religiosa (SCHLUCHTER, 2017; SELL, 2017). Enquanto Pierucci (2008) faz uma leitura mais restrita da sociologia da religião de Weber, restringindo o fenômeno da secularização à diferenciação entre Igreja e Estado, a abordagem weberiana compartilhada por Schluchter (2017) e Sell (2017) se aproxima da perspectiva luhmanniana: ambas enfatizam que, com a diferenciação funcional, esferas como educação, medicina, comunicação de massas, artes, etc. também integram o mundo secularizado, ou seja, o mundo ordenado por racionalidades autonomizadas da religião.

Para Luhmann (2002a) o conceito de secularização tem no próprio sistema da religião sua referência constitutiva. Secularização designa a forma como o mundo social funcionalmente diferenciado aparece na perspectiva da religião (LUHMANN, 2002a). Enquanto o conceito de religião registra uma demarcação entre o universo religioso e o universo mundano, o conceito de secularização serve para caracterizar o universo mundano como ordenado por lógicas diferenciadas da visão de mundo religiosa. A secularização não é um processo de privatização, desinstitucionalização ou simples declínio da religião (LUHMANN, 2002a). O conceito não afirma nenhuma tendência de declínio em relação ao destino da religião no mundo moderno. Designa os desafios que a religião encontra porque é obrigada a operar em um ambiente que não é ordenado pela lógica religiosa.

Neste quadro teórico, é preciso considerar a existência de “múltiplas secularidades” (SELL, 2017): a multiplicidade de contextos e formas de configuração da religião na sociedade funcionalmente diferenciada e secular. A universalidade da condição secular é a unidade de referência a partir da qual relações variadas e múltiplas entre religião e sociedade podem se desenvolver. A presença e protagonismo crescentes de organizações e atores religiosos na esfera pública e na política é uma destas possíveis relações entre religião e sociedade. A moralização religiosa da política é uma destas relações. Fenômenos de moralização da política se definem pela colonização da política pelo código binário da moral (bem/mal), isto

é, pela transformação semântica de causas coletivas em causas morais, pelo foco na acusação de pessoas e grupos como os causadores do mal e pela identificação de heróis capazes de promover a vitória do bem como solução necessária para todos os problemas (MACHADO; MISKOLCI, 2019).

Meu argumento é que a moralização religiosa da política não decorre de processos de dessecularização, mas sim de problemas de desempenho funcional da política democrática, associados à crise dos partidos em ofertar programas e produzir políticas públicas capazes de realizar expectativas de inclusão do Estado de bem-estar social. A tese defendida é que a moralização da política a partir da religião se alimenta de oportunidades que resultam de problemas nas relações do sistema político com outros sistemas funcionais da sociedade, particularmente com a economia.

Para desenvolver o argumento, o artigo está estruturado em três seções. Na primeira seção discuto a diferenciação funcional entre religião e moral na constituição da modernidade emergente na Europa com seu pluralismo moral característico. Na segunda seção discuto a diferenciação funcional do sistema político e suas relações com outros subsistemas da sociedade como a religião, e economia e o direito, destacando a crise programática da política e do Estado de bem-estar social como oportunidade para o florescimento de fenômenos crescentes de moralização da política. Na terceira seção discuto como esta crise programática, encadeada com uma crise de legitimação do sistema político, se torna oportunidade para o florescimento de fenômenos de moralização da política. Busco demonstrar como este diagnóstico sobre a correlação entre crise programática, crise de legitimidade e moralização da política reforça a validade da sociologia política luhmanniana para a compreensão dos eventos e estruturas da política contemporânea como um todo.

Diferenciação funcional, religião e pluralismo moral

Na Europa, a relação entre religião e sociedade foi marcada, entre os séculos XI e XVIII, ainda em uma sociedade pré-moderna feudal e estamental, por avanço inicial na diferenciação da religião como esfera social própria. Esta diferenciação inicial, ao mesmo tempo em que é contida pela estrutura estamental, vai também incentivar a diferenciação de outras esferas, como a economia, a política, a arte e a ciência (LUHMANN, 2002a). A religião – e nisto Weber (1989) e Luhmann estão de acordo – foi a primeira esfera de valor (ou sistema funcional) a se diferenciar do restante do mundo social. No entanto, essa diferenciação não levou à formação de um conjunto de esferas de valor autônomas, o que só ocorreria na transição para a modernidade, especialmente depois da reforma protestante. Em vez de se afirmar como uma esfera de valor entre outras, a religião pré-moderna impôs-se

como a esfera central de toda a ordem cosmológica, abarcando, por meio de uma interpretação unitária de mundo, também as demais esferas sociais. Neste sentido, a autonomização dessas outras esferas (como a política, a ciência, a economia, a esfera erótica e a esfera artística) vai ser conquistada como uma autonomização em relação à religião, sendo esta, no processo de transição para a modernidade, muito mais vítima do que protagonista do processo de diferenciação da sociedade. O protestantismo ascético, ao radicalizar a tensão entre religião e mundo e ao pretender reconstruir a regulamentação da conduta de vida nas esferas de valor mundanas com base em motivações e normas religiosas, já evidencia esta condição da esfera religiosa enquanto vítima do processo de diferenciação da sociedade. Trata-se de um esforço para retomar o terreno perdido para o mundo. No entanto, ao construir um sentido religioso que sacraliza o valor moral do engajamento com profissões e atividades mundanas, o protestantismo ascético acaba (como aponta Weber com sua fórmula do paradoxo das consequências) por favorecer o processo de diferenciação das esferas de valor que queria evitar.

No caso da Europa, a religião vai desenvolver mecanismos simbólicos e institucionais para garantir a integração religiosa da conduta de vida em todos os âmbitos sociais, especialmente naqueles que mais entravam em choque com a racionalidade específica da religião: a economia, a política, as artes e a ciência (SCHNEIDER, 2011). Um destes mecanismos é a moderação da tensão entre religião e mundo na regulamentação da conduta de vida dos leigos, criando formas variadas de acomodação entre as exigências religiosas e as exigências mundanas, as quais, como se pode ver no exemplo paradigmático das indulgências, vão permitir neutralizar constante e ininterruptamente os riscos que a conduta de vida orientada por valores e interesses mundanos poderia trazer para o destino religioso (a salvação ou a condenação) dos indivíduos. A radicalização entre a ética religiosa e exigências mundanas fica restrita à conduta de vida de uma minoria de virtuosos, sendo o ascetismo extramundano monacal sua expressão típica. As massas, especialmente as massas do mundo rural e feudal, não vivenciavam a religião racionalizada e, por conta disso, colocada em tensão com o mundo, o que foi indispensável para permitir a integração religiosa da conduta de vida. Com a Reforma religiosa ocorre justamente o oposto. O protestantismo ascético, ao radicalizar a rejeição ética do mundo e acentuar a tensão entre imanência e transcendência, acaba contribuindo para a diferenciação da religião em relação às outras esferas de valor.

No nível macrosociológico, o resultado evolutivo é que, da perspectiva religiosa, a sociedade se bifurca entre um lado religioso e outro não religioso. Neste sentido, o conceito de secularização marca a tentativa da religião de se recolocar em um ambiente social diferenciado em esferas que não seguem valores religiosos, mas sim suas legalidades próprias. Um grande equívoco no uso do conceito de

secularização foi deduzir da diferenciação entre religião e sociedade no nível macro das esferas de valor assertivas sobre o desaparecimento do religioso tanto no nível meso das organizações e agrupamentos religiosos (e sua perda de influência, como no caso da Europa) como no nível micro das interações cotidianas e da religiosidade individual.

O aprofundamento da diferenciação entre religião e sociedade e a crescente incompatibilidade entre as expectativas e exigências de conduta religiosas e mundanas representam um desafio para a religião. Ocorre, por exemplo, a partir do século XVIII – o “século da teodiceia” (GEYER, 1982, tradução nossa)³ –, uma radicalização do problema da teodiceia, culminando em um questionamento moral da justiça divina. A religião é confrontada com métricas e valores não religiosos. Neste sentido, o problema da teodiceia deve ser entendido como historicamente contingente, e não como uma questão constante de todas as religiões (como parece ser o caso em Weber): trata-se de um questionamento da justiça divina a partir de moralidades seculares, diferenciadas da religião, um fenômeno correlato da diferenciação funcional da sociedade. A emergência destas moralidades seculares envolve um conjunto variado de concepções com níveis distintos de institucionalização nos sistemas sociais, incluindo as visões laicistas ou religiosas sobre a solidariedade nacional institucionalizadas nos direitos de cidadania, as ideologias políticas e suas concepções de justiça social, as visões laicistas e religiosas sobre a dignidade humana universal e também as moralidades fundamentalistas de fonte religiosa que constituem grande parte dos fenômenos de moralização da política e da esfera pública atualmente.

A relação entre diferenciação funcional e moral é ambivalente. Por um lado, a diferenciação de sistemas funcionais está correlacionada ao distanciamento moral das operações sistêmicas codificadas binariamente. Por outro lado, a própria codificação binária dos sistemas funcionais adquire um valor moral positivo, diante do qual interferências externas nas operações sistêmicas são percebidas como corruptas. De fato, Luhmann (1997) é muito claro em afirmar que a diferenciação funcional requer um desacoplamento dos sistemas funcionais de qualquer moralidade social unitária. No entanto, em diálogo com outras propostas de análise da crítica social imanente a partir de uma teoria da diferenciação da sociedade como Axel Honneth (2003) e Michael Walzer (1983), podemos falar da constituição de moralidades intrasistêmicas, à medida que a própria diferença entre os códigos binários que constituem os sistemas funcionais é remoralizada (LUHMANN, 1997). A própria amoralidade dos sistemas funcionais adquire, em cada um destes subsistemas, um caráter moral já que esta amoralidade também implica uma valoração negativa das interferências internas enquanto corrupção sistêmica (LUHMANN, 1997).

³ *Das Jahrhundert der Theodizee*

A ideia de corrupção sistêmica, embora seja também utilizada pela sociologia para observar a realidade social, é em primeiro lugar uma categoria semântica que orienta boa parte das comunicações críticas que apelam à moralidade da diferenciação funcional: comprar o amor, comprar decisão jurídica, comprar o resultado no esporte são apenas situações extremas entre tantas outras criticáveis a partir de perspectiva imanente constituída pela valoração positiva da própria diferenciação funcional. Esta valoração positiva imanente é a referência para observar a influência direta ou indireta de uma lógica sistêmica sobre outra como desvio e anormalidade. Embora a sociologia possa também relativizar este tipo de crítica com suas próprias valorações, cabe a ela reconhecer o caráter factual das comunicações intrasistêmicas que recusam normativamente certos tipos de interferência de um sistema funcional sobre outro.

Da perspectiva interna dos sistemas funcionais, estes tipos de interferência são observados como um problema moral, como escândalo que coloca em contradição normatividades imanentes de cada um destes sistemas com seus desenvolvimentos estruturais. Neste sentido, Nassehi (2016) identifica uma normatividade implícita na teoria da diferenciação funcional de Luhmann, sem a qual ele não poderia falar em corrupção sistêmica. Trata-se de uma normatividade que valora positivamente o pluralismo moral, factualmente incontornável até mesmo para as moralidades fundamentalistas que buscam extrapolar as fronteiras dos sistemas funcionais. A diferenciação funcional da sociedade e a unidade da condição secular que obriga a todas estas visões morais a lidar com sua própria contingência formam o quadro imanente incontornável no qual surgem e se desenvolvem o fundamentalismo e a moralização religiosa da política.

Como explicar as teocracias islâmicas e o crescimento dos mais diversos fundamentalismos religiosos também no judaísmo, no cristianismo e no hinduísmo à luz dos conceitos de diferenciação funcional e secularização? Para a historiadora Karen Armstrong (2001) os fundamentalismos religiosos, que sempre estiveram na vanguarda das formas religiosas de moralização da esfera pública e da política, são uma reação moderna aos efeitos desagregadores da modernidade e da secularização. Na teoria de Luhmann, a secularização, definida como a necessidade histórico evolutiva de a religião se adaptar a um mundo social ordenado por lógicas estranhas à religião, está na base de movimentos fundamentalistas: aproveitam as inseguranças modernas advindas da diferenciação funcional e da secularização como uma oportunidade de oposição fundamentalista e absolutista em termos morais. As condições e o desenrolar dos movimentos fundamentalistas são estruturalmente condicionados pela sociedade funcionalmente diferenciada e secular que negam: a negação fundamentalista é um fenômeno moral internalizado pela própria sociedade.

A correlação entre adesão a fundamentalismos e a vivência mais intensa e frequente de inseguranças sociais é um indicador de como a moralização fundamen-

talista é um fenômeno moderno, que se alimenta das oportunidades de elaboração e difusão de descrições moralizantes (em termos da oposição bem/mal) dos problemas e das soluções relacionados à vivência destas inseguranças. A pretensão de absolutismo, da qual resultam prescrições de eliminação do mal (corrupção, comunismo, depravação, egoísmo, opressão) como solução para tudo, torna-se ela própria observável e criticável enquanto variante específica inventada nos tempos de insegurança moderna.

Nesse sentido, o fundamentalismo surge como uma espécie de contracultura engendrada por religiosos que tentam negar a condição moderna e secular, mas que acabam por reproduzi-la dentro de seus movimentos (ARMSTRONG, 2001). Com base nesse diagnóstico, Armstrong (2001) restringe sua análise aos fundamentalismos judaico, em Israel, islâmico sunita, no Egito, e xiita, no Irã, e cristão protestante, nos EUA. Ela vê semelhanças em todos esses movimentos religiosos de trajetórias históricas diferentes: os medos, as incertezas, as ansiedades, e as dificuldades acompanhavam os seres humanos nas mudanças de um mundo tradicional para um moderno secular.

O fundamentalismo protestante, por exemplo, tem sua base nos movimentos pré-milenaristas do século XIX, movimento escatológico que nutria um pessimismo com a modernidade (ARMSTRONG, 2001). Os pré-milenaristas objetivavam criar uma religião clara para todos (ARMSTRONG, 2001, p.166) e defender a fé cristã do pensamento racional, científico, e da própria teologia e sua “crítica superior” da bíblia. O que esses religiosos tinham em comum é que sentiam isso tudo como uma ameaça a sua fé (ARMSTRONG, 2001).

As formas pré-modernas de religião mantinham relações estruturais de interdependência com a diferenciação estratificada. Na passagem à modernidade, essas relações estruturais assumem outro sentido, e a religião não é mais obrigada a recrutar seus especialistas na nobreza. Com o fim do primado da estratificação, a religião deixa de estar ontologicamente vinculada à ordem social hierárquica. Além disso, no nível da semântica cultural, esta transição afirma-se com a destruição dos correlatos cósmicos da sociedade ontologicamente hierarquizada (em estamentos): a sociedade não se concebe mais como um sistema sustentado pela ordem natural do mundo. Os sistemas parciais que emergem com a diferenciação funcional não se deixam mais descrever como partes de um mundo unificado por uma cosmologia açambarcante de essências; eles criam, ao contrário, seus próprios mundos. Enquanto no mundo pré-moderno, a religião concebia monopolisticamente o mundo para todos os sistemas sociais (LUHMANN, 1996a), na sociedade moderna funcionalmente diferenciada o mundo é fragmentado pelas diferentes perspectivas sistêmicas, e a religião reage a isso descrevendo a sociedade e o mundo como secularizados. Secularização é a representação que a religião faz de um mundo cujo ordenamento e interpretação não é mais seu monopólio (LUHMANN, 2002a).

Diferenciação funcional e secularização significam também que a filiação e o grau de engajamento com a religião se tornam matéria de decisão. Decisão é uma forma de atribuição e autodescrição da ação religiosa que consolida, no plano das identidades individuais e coletivas, as condições modernas da fé, ou seja, o “quadro imanente” no qual crer e praticar uma religião aparece como opção. Com isso, todo e qualquer vínculo social de natureza religiosa (incluindo aí o status de membro de uma organização religiosa) assume a condição de um vínculo contingente. A vida religiosa não pode mais ser fundamentada na natureza humana ou em qualquer forma de pertença coletiva definida de modo essencialista; agora a garantia última da convicção religiosa é a vivência individual (LUHMANN, 2002a). Não se trata, porém, de uma individualização unilateral da inclusão religiosa. Esta individualização, na medida em que representa também a destruição dos suportes ontológicos da fé, é acompanhada pela necessidade crescente e constante de suporte e apoio social. Compartilhar convicções de fé não é mais algo dotado de uma existência espontânea, que se pode pressupor a partir da essência ontológica das pessoas.

Nem mesmo os fenômenos religiosos fortemente engajados com um discurso de negação da condição secular e da própria diferenciação funcional, como os fenômenos de moralização fundamentalista da esfera pública e da política, podem escapar à necessidade de construir suporte social para a fé religiosa em uma sociedade que não é ordenada exclusivamente pela religião. Na dimensão das práticas sociais, a diferenciação funcional e a condição secular impõem-se mesmo àqueles que no plano discursivo se voltam contra elas:

Fundamentalismos de diferentes tipos, revivalismos, renovação da fé por meio de encenações sagradas, novos misticismos, etc., podem ser explicados a partir da intensidade do engajamento que produzem: condicionados pela secularização, estes diferentes movimentos e organizações religiosas voltam-se contra a secularização. Eles estão baseados menos nas próprias fontes históricas, que atualizam de modo fundamentalista, do que nas condições modernas que lhes oferecem a oportunidade de uma oposição (LUHMANN, 2002a, p.295-296, tradução nossa)⁴.

A condição secular não consiste na convergência de trajetórias regionais de desenvolvimento em direção a um mesmo modelo de estruturar a relação entre religião e sociedade, mas sim no ponto de partida comum para a formação de diferentes tipos de relação entre a esfera religiosa e as outras esferas sociais. Desse ponto de

⁴ *Fundamentalismen der verschiedensten Art, revivalism, Erneuerung des Glaubens an sakrale Inszenierungen, Remystifikationen usw. könnten in der Intensität der Zuwendung darin eine Erklärung finden, daß sie, durch Säkularisierung bedingt, sich gegen Säkularisierung wenden. Sie beruhen denn auch weniger auf den eigenen historischen Quellen, die sie fundamentalisieren, als vielmehr auf den modernen Bedingungen, die ihnen die Möglichkeit einer Opposition bieten.*

partida resulta uma modernidade religiosa marcada pela variação das formas de organizar tanto a esfera religiosa propriamente dita como sua relação com as demais esferas sociais. Algumas dessas formas têm se mostrado especialmente vigorosas. É o caso, por exemplo, do pentecostalismo evangélico (LUHMANN, 2002a). Para Luhmann (2002a), essa forma de religião é grande candidata a desdobrar a potência social da religião na sociedade moderna.

Na próxima seção discuto a diferenciação funcional do sistema político e suas relações com outros subsistemas da sociedade como a religião, e economia e o direito, destacando a crise programática da política e do Estado de bem-estar social como oportunidade para o florescimento de fenômenos crescentes de moralização da política.

Diferenciação funcional do sistema político e suas relações com a sociedade

A diferenciação do sistema político está baseada na constituição de um meio de comunicação simbolicamente generalizado⁵, o poder, e de papéis sociais complementares definidos pelo acesso e uso do poder. Em sociedade estamentais, governados e governantes não percebiam a hierarquia entre eles como uma hierarquia de poder, mas sim como uma hierarquia ontológica natural entre seres superiores e seres inferiores. A ordem política, assim como a ordem religiosa, era uma derivação da ordem estamental mais ampla. Com a formação de um meio de comunicação simbolicamente generalizado específico, a política passa a contar com um recurso propriamente político para constituir assimetrias de mando baseadas na capacidade de sanção negativa. A ameaça do uso da violência física é a principal forma de sanção negativa que assegura a probabilidade de aceitação das ações políticas de quem está em posição superior de poder. Desta forma, o monopólio estatal do emprego da violência física é um pré-requisito para a diferenciação da política como sistema funcional que opera com o meio do poder. Mas esta ameaça não é a única fonte de sanção negativa capaz de sustentar relações de poder. A ameaça de demissão e de humilhação pública são exemplos de fontes alternativas.

A diferenciação funcional do sistema político também depende da diferenciação de papéis sociais complementares vinculados ao exercício do poder: a diferença entre papéis de governante e governado (SCHNEIDER, 2010). Somente quando esses papéis se distinguem de outros papéis sociais, sobretudo dos hierárquicos da

⁵ No sistema político, o poder é o meio simbolicamente generalizado de comunicação. Em uma configuração funcional de diferença de poder, torna-se provável que a ação selecionada por quem está em posição superior de poder (Alter) seja seguida pela ação de quem está em posição inferior (Ego). (BARALDI; CORSI; ESPOSITO, 1997).

sociedade estamental, reforçando a centralização e a monopolização do uso legítimo da violência física como garantia material dessa distinção binária especificamente política entre quem governa e quem não governa, é que se pode, segundo Luhmann (1989), falar da política como um subsistema diferenciado do restante da sociedade. O subsistema político não deve ser confundido com o Estado, que é apenas a organização central das unidades segmentares do subsistema (os territórios nacionais), isto é, a organização que concentra a responsabilidade de produzir decisões coletivamente vinculantes dentro desse território (LUHMANN, 2002b).

A função da política é a produção de decisões coletivamente vinculantes. Para realizar essa função, é necessário não apenas garantir o monopólio da violência física como também desenvolver diferentes formas de sensibilidade para o ambiente societal de interesses, demandas e visões de mundo. Esta sensibilidade para o ambiente social assumiu a forma de compromisso normativo com demandas de inclusão política, especialmente, mas não apenas, pela expansão do direito ao voto. Ao passo que as relações do sistema político-administrativo com o ambiente societal circundante tornam-se mais complexas e passam a envolver a inclusão crescente de grupos sociais e demandas dos mais diversos tipos, como ocorre com o desenvolvimento do Estado de bem-estar social, as organizações políticas e administrativas precisam desenvolver combinação de redundância e variação (LUHMANN, 2002b). Enquanto as organizações do Estado produzem redundância, partidos produzem variação de interesses, visões de mundo, grupos sociais e demandas representados.

A diferenciação do sistema político foi historicamente marcada pela consolidação da razão de estado em substituição à moralidade religiosa no esforço de monopolizar e centralizar o uso legítimo da violência física em um determinado território. Em Maquiavel (1996 [1532]), este problema fundamental aparece formulado como paradoxo moral do príncipe que, para alcançar o fim moralmente justificado de assegurar a ordem, a paz e a justiça, precisa agir de forma moralmente reprovável, assassinando ou deportando potenciais usurpadores do poder. Uma vez assegurada a diferença entre governantes e governados (povo) por meio da concentração do poder e da violência, o problema deixa de ser esta necessidade de afirmar a autonomia das exigências funcionais da atividade política diante das exigências da moral religiosa. No lugar do problema da razão de estado, entra o problema do controle do uso arbitrário do poder. O exercício do poder, uma vez que não pode mais estar baseado no cheque em branco constituído pela fórmula da razão de estado, vai então precisar ser legitimado pela observação dos direitos do cidadão e do sistema de freios e contrapesos/divisão de poderes. Trata-se aqui da passagem da monarquia absolutista para o Estado constitucional.

É precisamente este processo de “constitucionalização do poder” (NEVES, 2008, p.481, tradução nossa)⁶ que resulta na formação de direitos políticos iguais – a serem exercidos segundo procedimentos eleitorais juridicamente controlados – como expressão da noção de soberania popular, concebida como fonte última de legitimação do poder. Na medida em que o acesso e o exercício do poder são regulados por procedimentos jurídicos destinados a garantir tanto a expressão da vontade popular como o uso constitucional do poder, espera-se neutralizar a influência direta do poder social sobre o poder político, assim como o uso arbitrário deste a fim de obter vantagens e corromper o funcionamento de outras esferas sociais – como a esfera privada, a econômica, os meios de comunicação etc. Neste contexto, a semântica teórica da política (teorias de reflexão no jargão de Luhmann) vai se ocupar primariamente dos problemas relativos à (insuficiente) universalização dos direitos do cidadão e ao controle do uso arbitrário do poder (a divisão de poderes e os freios e contrapesos). Como sintetiza Luhmann (1997, p.968, tradução nossa): “a teoria política torna-se teoria do Estado constitucional”⁷.

Acontece que, ao se tornar teoria do Estado constitucional, a teoria política perde de vista a dimensão não constitucional da política, exercida especialmente no que Luhmann (1981, p. tradução nossa) chama de “circuito informal do poder”⁸. Ao trabalhar com a distinção entre poder formal e poder informal, Luhmann (1981) aborda a política não só para além do Estado e sua dimensão oficial, mas também para além do ideal constitucional de um poder político plenamente imune ao poder social desigualmente distribuído.

O poder formal que o cidadão transfere pelo voto ao governante é, por definição, normatizado, já que expressa a própria constitucionalização do poder. Já o poder informal não é alcançado pela normatização constitucional, estabelecendo-se como um espaço que contrasta com a igualdade política normativamente esperada no espaço do poder formal. Trata-se de um circuito de poder que se tornou parte do dia a dia dos sistemas políticos modernos e no qual,

[...] a política não pode funcionar sem as orientações da administração. Assim como o público torna-se dependente da pré-seleção de pessoas e programas dentro da política e a administração passa a depender, na medida em que se expande para campos de forças mais complexos, da atuação voluntária do público, sendo obrigada a concedê-lo alguma influência. (LUHMANN, 1981, p.164, tradução nossa)⁹.

⁶ *Konstitutionalisierung der Macht.*

⁷ *Die politische Theorie wird Theorie des konstitutionellen Staates.*

⁸ *Informaler Machtkreislauf*

⁹ *[...]kann die Politik kaum ohne Entwürfe der Verwaltung arbeiten. Das Publikum ist auf Vorsortierung der Personen und Programme innerhalb der Politik angewiesen. Die Verwaltung bedarf, in dem Maße,*

As relações de poder informais referem-se especialmente aos vínculos seletivos e particularistas que se criam entre a administração e setores do público de cidadãos, sobretudo setores organizados. Como as organizações de interesse (as quais nem sempre se apresentam enquanto tal) são o meio mais importante de exercício do poder informal sobre a administração, o público, no espaço do poder informal, acaba se dividindo entre um setor organizado e outro não organizado. Isto costuma resultar em enormes e estáveis assimetrias de poder, as quais, ao serem replicadas e reforçadas nas chances de influenciar a produção de decisões coletivamente vinculantes, podem até mesmo levar a uma exclusão política estável do segmento desorganizado do público.

O crescimento e o adensamento das estruturas organizacionais envolvendo a administração e o público, incentivados pela expansão do Estado de bem-estar social, elevam a complexidade das situações de decisão com as quais a administração se vê diariamente confrontada em função de suas relações informais com o público. Em geral, isto faz com que a administração se torne cada vez mais dependente da cooperação dos segmentos organizados do público. Isto porque estes segmentos possuem uma margem de atuação e influência sobre a implementação de políticas públicas que não se deixa controlar pela cadeia de mando estatal juridicamente fixada, ou seja, pelo poder constitucionalizado e pelos programas decisórios oficiais:

Na medida em que o estado de bem-estar social vai se desenvolvendo, a administração, por razões políticas, é cada vez mais incumbida de programas cuja execução depende da cooperação do público. Esta dependência, por sua vez, não pode ser mais controlada pelo direito ou por obrigações jurídicas; e também nem sempre está afinada com os interesses daqueles de cuja atuação conjunta depende a administração. Esta dependência refere-se mais a parceiros organizados com os quais se vai lidar novamente em outras constelações do que a indivíduos dotados de direitos subjetivos [...]. Na prática, isto cria uma complexa articulação de interesses à margem da legalidade e até mesmo para além de seus limites. Aquele de cuja cooperação depende a administração pode sempre exigir uma contrapartida. (LUHMANN, 2002b, p.260-261, tradução nossa).¹⁰

als sie in komplexe Wirkungsfelder expandiert, der freiwilligen Mitwirkung des Publikums, muß diesem also Einfluss konzedieren.

¹⁰ *In dem Maße, als sich der Wohlfahrtsstaat entwickelt hat, werden der Verwaltung aus politischen Gründen mehr und mehr Programme zugewiesen, für deren Durchführung sie auf Kooperation ihres Publikums angewiesen ist. Diese Angewiesenheit läßt sich nicht immer auf Rechte und Rechtspflichten zurückrechnen; und sie deckt sich auch nicht immer voll mit dem Eigeninteresse derer, auf deren Mitwirkung die Verwaltung angewiesen ist. Sie bezieht sich mehr auf organisierte Partner, die man in anderen Konstellationen wiedersehen wird, als auf Individuen, die mit subjektiven Rechten ausgestattet sind [...] Auch hier führt das in der Praxis zu einem komplexen Interessengeflecht am Rande der Legalität und über ihre Grenzen hinaus. Diejenigen, auf deren Kooperation die Verwaltung angewiesen ist, können dafür etwas verlangen.*

A dependência informal do sistema político-administrativo em relação aos setores organizados do público, que podem boicotar as políticas públicas e comprometer o futuro político de governos, abre possibilidades variadas de poder para estes setores. A relação de dependência significa que os grupos organizados podem sancionar (punir) o governo, adquirindo posições de poder informal capazes de se opor ao curso do poder formal. A moralização religiosa da política representa uma destas oportunidades de sanção no “circuito informal do poder”¹¹. As negociações e ameaças de denominações religiosas a atores políticos geralmente envolve o componente da moralização, especialmente a ameaça de vincular determinado político ou partido a posicionamentos capazes de alimentar rejeição moral nos seguimentos religiosos da população. Os meios de comunicação de massa e sua capacidade de difusão são indispensáveis na configuração de um ambiente político interno (opinião pública) de ameaças e escândalos morais cotidianos (LUHMANN, 1996b) que prende a atenção e orienta a conduta dos atores políticos. Por causa de seu papel decisivo na moralização da política, a organização e o controle dos meios de comunicação de massa, que se altera profundamente com a emergência das ditas “redes sociais”, constitui um dos fatores mais importantes do poder informal, cujos efeitos se estendem rápida e ciclicamente para o poder formal, influenciando o processo eleitoral.

Como todo sistema funcional, a política também desenvolve relações variadas de interdependência com outros subsistemas da sociedade. Estas relações podem ser baseadas tanto no poder formal como no poder informal. A constitucionalização do poder é um exemplo de relação de interdependência entre política e direito baseada no poder formal. As estratégias e formas de mobilização da religião na política eleitoral podem ser vistas como modalidades de interdependência informal entre estes dois subsistemas.

Em seu processo de constituição, o sistema político se diferencia do sistema social da religião. Mas é precisamente esta diferenciação entre os dois subsistemas que abre novas e modernas possibilidades de instrumentalização mútua. Ao olhar para a realidade brasileira, Luhmann identificou possibilidades de recolocação da religião na sociedade funcionalmente diferenciada. O desenvolvimento de acoplamentos estruturais entre religião e outros subsistemas como a família e a política confirmam de certo modo esta possibilidade.

A relação entre religião e política é complexa, e marcada pela contingência e abertura de sentido sobre a coletividade sociopolítica que políticos e partidos pretendem representar com seu perfil religioso. A contingência e abertura de sentido resultam do fato de que a construção de coletividades politicamente relevantes com base na religião, ou seja, da representação política de uma vontade coletiva associada

¹¹ *Informaler Machtkreislauf*

ao pertencimento religioso, não está dada pelo vínculo religioso do candidato ou do partido. A sociologia política de Niklas Luhmann (2002b) permite observar esta relação complexa entre os subsistemas funcionais da política e da religião, pois ela busca combinar diferenciação com acoplamento entre estes subsistemas. Em seus primeiros trabalhos de sociologia da religião (LUHMANN, 1977), ele afirma, com foco na Europa, que a religião tem encontrado dificuldades de estabelecer e estruturar relações de interdependência com outros subsistemas e isto explicaria, por exemplo, sua perda da relevância na esfera política em democracias competitivas. No entanto, ao olhar, no final de sua vida e obra, para o cenário religioso brasileiro, Luhmann (2002a) considerou a possibilidade de uma vitalidade religiosa especificamente moderna, exemplificada sobretudo pelo pentecostalismo em se adaptar a uma sociedade funcionalmente diferenciada e construir relações estruturadas com outros subsistemas da sociedade.

Inspirado nesta possibilidade apontada por Luhmann, Petzke (2013) ressalta o protagonismo pentecostal na construção de uma esfera religiosa global desde o fim do século XIX e ao longo do século XX. No entanto, as relações de diferenciação e interdependência entre religião pentecostal e política têm sido pouco trabalhadas do ponto de vista da construção teórica.

Armin Nassehi (2003) tenta desenvolver a premissa de Luhmann de que o povo é uma construção interna da política. Para ele, a construção de qualquer coletividade politicamente relevante é um processo de mobilização que é parte da própria função da política em prover a capacidade de tomada de decisões coletivamente vinculantes. Segundo ele, a definição de Luhmann sobre a função da atividade política precisa ser esclarecida em um aspecto fundamental: as coletividades que sustentam as decisões coletivamente vinculantes não podem ser vistas como um dado que precede à política. Pelo contrário, elas são produto do sistema político, um público que o sistema constrói para si mesmo e diante do qual a atividade política deve sempre legitimar-se (NASSEHI, 2003). Assim, a função da política não é apenas a produção de decisões coletivamente vinculantes, mas também a produção de coletividades visíveis e imputáveis, o que torna possível a natureza vinculante das decisões políticas.

Neste quadro, a instrumentalização da religião para a construção de coletividades e pretensões de representação política pode assumir um papel proeminente, já que a modernidade religiosa não significa necessariamente o confinamento da religião à esfera privada, mas sim a abertura de um horizonte de possibilidades variadas de organização e prática do religioso (DUTRA, 2016), entre as quais se destaca, para Luhmann (2002b), o papel moderno da religião na identificação coletiva de grupos e camadas sociais.

A produção de coletividades e decisões coletivamente vinculantes depende da sensibilidade do sistema político para seu ambiente social, no que se destaca a

responsividade da política para problemas de exclusão em outros sistemas funcionais (HOLMES, 2013). Para Luhmann (2002b), o Estado de bem-estar social pode ser definido como Estado mediador de inclusão, que desenvolve o compromisso crescente do sistema político em ampliar e intensificar a inclusão política (cidadania), desdobrando-a em múltiplas dimensões (civil, social, econômica etc.) que envolvem a inclusão em outros sistemas funcionais, como saúde, educação, economia e família. Para desempenhar esse papel, o Estado de bem-estar social recorre aos mecanismos do dinheiro e da lei, envolvendo, invariavelmente, economia e direito no processo de ampliação da inclusão social e buscando influenciar as premissas decisórias das organizações implementadoras de políticas públicas por meio de incentivos financeiros e jurídicos.

A configuração das relações intersistêmicas com o direito e a economia não se caracteriza, em grande parte dos países, pelo equilíbrio e a harmonia entre os subsistemas estruturalmente acoplados. A relação com o sistema econômico tem sido mais decisiva para a capacidade da política e dos Estados de bem-estar social em mediar inclusão nos demais sistemas funcionais da sociedade. Processos de colonização da política pela economia induzem, quase sempre, também a colonização econômica do direito. A implementação dos direitos de cidadania, especialmente dos direitos sociais, depende fortemente dos instrumentos tributários e financeiros do Estado de bem-estar social. A fragilidade destes instrumentos bloqueia a capacidade estatal de garantir que as organizações formuladoras, implementadoras e avaliadoras de políticas públicas se orientem primariamente pelo direito dos cidadãos, e não pelas sanções econômicas que podem sofrer ou pelas limitações orçamentárias que inviabilizam a garantia generalizada do acesso a direitos. Trata-se de uma complexa configuração de relações intersistêmicas envolvendo política, economia e direito na legitimação e formulação de políticas públicas, e quase todos os outros sistemas funcionais na implementação destas políticas (DUTRA, 2020).

A dependência monetária das organizações, que implica uma maior influência de considerações econômicas sobre as possibilidades operativas de outros sistemas funcionais, estende-se às organizações do sistema político-administrativo e reduz o escopo de decisões coletivamente vinculantes que poderiam expandir as possibilidades operativas e, com isso, também a capacidade de inclusão de sistemas funcionais como a educação e os cuidados de saúde através de medidas de desmercantilização.

A fraqueza da política e do Estado de bem-estar social reside principalmente no fato de o domínio do seu acoplamento estrutural com a economia resultar numa colonização econômica do seu próprio horizonte de decisão. O sistema reage a problemas de financiamento, que são processados dentro do sistema como irritações recorrentes, instalando uma colonização econômica dos programas políticos. Esta colonização econômica da política bloqueia a expansão da capacidade de inclusão dos sistemas funcionais por meio de decisões coletivamente vinculantes, que

substituem o pagamento monetário como meio para o acesso a direitos básicos pelo financiamento estatal. Em suma, quanto maior for a dependência econômica da política, mais fraca será a sua dependência dos procedimentos democráticos legalmente regulados e da observância dos direitos de cidadania.

No entanto, isto não significa que a política e a economia sejam desdiferenciadas. As operações de pagamento ainda não são capazes de funcionar como decisões políticas. Trata-se antes de uma construção política da não politização de certos imperativos econômicos, ou seja, uma espécie de programa político invisível e interpartidário que antecipa a dependência econômica da política sob a forma de uma restrição factual sem alternativas. Este programa, que naturaliza os arranjos organizacionais vigentes e a distribuição desigual do poder não politizado, e que é definido pelo filósofo Roberto Mangabeira Unger (1999) como uma ditadura de falta de alternativas, não permite uma expansão da capacidade de inclusão, especialmente na própria economia e na política. A sua economia política afirma-se como necessária, como uma descrição da realidade sem alternativas, pretendendo que a contingência da organização e estruturação da política e da economia se tornem invisíveis.

Para a teoria dos sistemas, as relações assimétricas entre subsistemas, das quais resultam fenômenos como a colonização econômica da política e do direito, não podem ser entendidas como necessárias na evolução social. Mesmo que se possa admitir que o capitalismo representa uma tendência neste sentido, como podemos ver no caso do neoliberalismo, a colonização econômica não deve entendida como um fenômeno total, mas sim como algo que depende de certas circunstâncias que a expansão da lógica econômica nunca consegue controlar plenamente. Em resumo, a colonização econômica dos sistemas funcionais é contingente e a emergência do Estado de bem-estar social que em suas fases iniciais representou uma gigantesca transformação das estruturas sociais como requisito para a ampliação da inclusão evidencia isso.

No entanto, o Estado de bem-estar social vive há tempos uma crise programática que resulta da falta de alternativas para a condução da política econômica e das políticas de inclusão social como um todo. Os partidos deixam de oferecer programas efetivamente distintos em termos de organização e estruturação da economia a partir de decisões políticas, buscando em outras dimensões da vida social temas sobre os quais possam desenvolver controvérsias e linhas de ação capazes de demarcar diferenças políticas e conquistar apoio social e legitimidade. Como podemos ver na citação abaixo, esta crise programática é uma ameaça ao próprio futuro da democracia:

A democracia é normalmente entendida como significando que a escolha de um determinado partido político ou coligação envolve a decisão por um programa

político que difere do programa de outros partidos. Isso pressupõe uma correspondente programação partidária de oposição binária – por exemplo, conservador/progressiva ou, uma vez que isso não mais funcione, políticas restritivas/expansivas de Estado de bem-estar social ou, se a economia não permitir isso, recorre-se à dicotomia entre preferências ecológicas e econômicas. Só assim é que se pode escolher possíveis direções de rumo político. Os partidos, no entanto, parecem ter medo dos riscos envolvidos. (LUHMANN, 1990, p. 50-51, tradução nossa)¹².

Este diagnóstico da crise programática do Estado de bem-estar social toma os casos dos países europeus como sua referência empírica implícita. Porém, ele pode ser aplicado a outras regiões e países, como a América Latina e o Brasil. Na próxima seção, discuto como esta crise programática cria oportunidades para a moralização da política.

Crise programática, moralização da política e democracia

Na teoria dos sistemas, Anna Ahlers e Rudolf Stichweh (2019) propõem considerar a política moderna, funcionalmente diferenciada a nível global, como oscilando atualmente de modo bipolar entre alternativas democráticas e autocráticas de organização e exercício do poder. Com isso, a teoria dos sistemas não só transcende a idealização constitucional da política já realizada por Luhmann, como permite análises comparativas de fenômenos autocráticos e democráticos sem nenhum tipo de nacionalismo metodológico.

Essa concepção bipolar da política moderna a partir da teoria sociológica sistêmica nos permite um olhar mais nuançado sobre os processos de democratização ou de autocracia. Entre a possibilidade de retirar o rótulo de democrático e colocar o rótulo de autocrático há um leque de gradações e de avanços dos enclaves autocráticos. O próprio Estado democrático constitucional tem muitos elementos autocráticos que podem ser um fator de intimidação dos procedimentos democráticos. Democracia e autocracia são percebidas como dois equivalentes funcionais de que dispõe a modernidade política para realizar a função de construir decisões coletivamente vinculantes.

Para o argumento deste artigo, a concepção de bipolaridade da política moderna implica que fenômenos autoritários como a moralização religiosa da política

¹² *Democracy is normally understood to mean that the choice of a certain political party or coalition involves the decision for a political programme which differs from the programme of other parties. This presupposes a corresponding binary oppositional party programminge.g. conservative/progressive or, since that does not work any more, restrictive/expansive welfare state policies or, if the economy does not permit this, then ecological versus economic preferences. Only in this way can possible directions of the political course be put to choice. The parties, however, seem afraid of the risks involved.*

não devem ser vistos como elementos de uma tradição autoritária do passado que sobrevive no presente. O mesmo vale para fenômenos autoritários que resultam dos processos de colonização econômica da política e do direito e da crise programática dos partidos. Para Luhmann (1990), os processos de moralização se alimentam exatamente das oportunidades surgidas com a crise programática e a capitulação dos partidos em ofertar alternativas de política econômica. O predomínio de julgamentos morais sobre a pessoa global dos candidatos, a concentração em torno de pautas comportamentais e identitárias de direita e de esquerda e a demonização de partidos e elites políticas são tentativas de compensar a ditadura da falta de alternativas:

A controvérsia moral é colocada no lugar da controvérsia política. Parece haver uma lei política aqui: quando o dinheiro como meio de política escasseia, a moralidade como substituto aumenta. Em geral, os políticos aceitam o jogo de que se trata de ensinar ao povo quem deve e quem não deve ser respeitado – respeito ou desrespeito como sanção moral aplicada à pessoa ou ao partido como um todo (LUHMANN, 1990, p.51, tradução nossa)¹³.

No entanto, para Luhmann (1990), o moralismo não apenas é incapaz de compensar efetivamente a falta de alternativas programáticas, como também representa uma ameaça adicional à democracia: como uma de suas condições informais, a democracia exige a renúncia em moralizar o oponente político, em não colocar em questão a legitimidade da oposição e da alternância de poder. Os processos de moralização se alimentam das oportunidades geradas pela crise programática da democracia e agravam o problema, intensificando a busca por soluções autoritárias, pois a pretensão de superioridade moral tem afinidade constitutiva com estas soluções.

Em termos gerais, os fenômenos de moralização da política se caracterizam pela colonização da política pelo código moral – o binarismo bem/mal –, ou seja, pela tradução de causas coletivas em causas morais focadas na acusação de pessoas e grupos como os responsáveis pelo mal e na busca de heróis capazes de promover a vitória do bem como solução única e invariável para todos os problemas (MACHADO; MISKOLCI, 2019). A política e o debate público são transformados em polarizações sensacionalistas que absolutizam o código moral que “divide os adversários em binários maniqueístas que facilmente passam de uma pauta macrosocial para o foco na moral ou ética de um grupo ou indivíduo” (MACHADO; MISKOLCI, 2019, p. 958). A bifurcação estrutural do sistema político entre o

¹³ *moral controversy is staged in place of policy controversy. There appears to, be a political law here: when money as a means of politics grows scarce, morality as a substitute increases. Politicians today typically adopt the line that it is a question of teaching the people who is to be respected and who not-respect or disrespect as a moral sanction applied to the person or the party as a whole.*

circuito formal e o circuito informal do poder cria oportunidades de poder através da moralização religiosa da política, especialmente com a vinculação entre religião e meios de comunicação de massa que pode funcionar como recurso de poder informal através da sanção moral de políticos e partidos.

No entanto, é importante ressaltar que esta moralização comportamental não esgota as relações entre religião e política. Há uma variedade de relações entre o religioso e o político que se deve especialmente à estrutura complexa da esfera religiosa no Brasil. A fragmentação recente de nosso campo religioso (BRANDÃO; JORGE, 2019) potencializa a variedade e a complexidade das formas de instrumentalização política da religião e estimula a variação das estratégias e do cálculo político. Neste aspecto, é necessário ressaltar o primado da política na definição das estratégias e formas de utilização da religião em tempo de eleição. Não é a lógica da religião, mas sim a lógica da conquista e manutenção do poder político que comanda o cálculo político exitoso sobre como, quando e em que medida usar ou não usar politicamente elementos religiosos. Isso significa que o poder político das organizações religiosas não se constrói e se afirma no campo religioso, e sim, no campo político e de acordo com o primado da lógica de busca e manutenção do poder. No contexto deste primado da disputa pelo poder, o uso de recursos políticos (organizações, redes, identidades e semânticas) oriundos da religião pode ter maior ou menor proeminência, de acordo com a importância de outros recursos políticos ligados aos partidos ou a grupos políticos informais, suas redes, identidades e semânticas.

REFERÊNCIAS

AHLERS, Anna L.; STICHWEH, Rudolf. The bipolarity of democracy and authoritarianism: value patterns, inclusion roles and forms of internal differentiation of political systems. **Sociologia e Antropologia**, n. 3, v. 9, p.819-846, 2019.

ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BARALDI, Claudio; CORSI, Giancarlo; ESPOSITO, Elena. **Glossar zu Niklas Luhmanns theorie sozialer systeme**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.

BRANDÃO, André Augusto P.; JORGE, Amanda L. A recente fragmentação do campo religioso no Brasil: em busca de explicações. **Revista de Estudos Sociais**, v. 69, p.79-90, 2019.

DUTRA, Roberto. Sistema político-administrativo e interações na implementação de políticas públicas. **Revista brasileira de ciências sociais**, n. 102, v. 35, p. 1-21, 2020.

DUTRA, Roberto. A Universalidade da Condição Secular. **Religião & Sociedade**, n. 1, v. 36, p.151–174, 2016.

EISENSTADT, Shmuel. N. **Die Vielfalt der Moderne**. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000.

GEYER, Carl-Friedrich. Das Jahrhundert der Theodizee. **Kant-Studien**, n. 1-4, v. 73, p.393-405, 1982.

HOLMES, Pablo. **Verfassungsrevolution in der Weltgesellschaft: Differenzierungsprobleme des Rechts und der Politik im Zeitalter der Global Governance**. Baden-Baden: Nomos, 2013.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

LUHMANN, Niklas. **Die Religion der Gesellschaft**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002a.

LUHMANN, Niklas. **Die Politik der Gesellschaft**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002b.

LUHMANN, Niklas. **Die Gesellschaft der Gesellschaft** vol. 1 e 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.

LUHMANN, Niklas. **Liebe as Passion: Zur Codierung von Intimität**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996a.

LUHMANN, Niklas. **Die Realität der Massenmedien**. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996b.

LUHMANN, Niklas. The Future of Democracy. **Thesis Eleven**, n. 1, v. 26, p.46–53, 1990.

LUHMANN, Niklas. **Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft**. V. 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.

LUHMANN, Niklas. Machtkreislauf und Recht in Demokratien. **Zeitschrift für Rechtssoziologie**, n. 2, p.158-167, 1981.

LUHMANN, Niklas. **Funktion der Religion**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.

MACHADO, Jorge; MISKOLCI, Richard. Das jornadas de junho à cruzada moral: o papel das redes sociais na polarização política brasileira. **Sociologia e Antropologia**, n. 3, v. 9, p.945-970, 2019.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1532].

NASSEHI, Armin. Systemtheorie und Kritik. Ein Interview mit Armin Nassehi. In: MÖLLER, Kolja.; SIRI, Jasmin. (Hrsg.). **Systemtheorie und Gesellschaftskritik: Perspektiven der Kritischen Systemtheorie**. Bielefeld: Transcript Verlag, 2016, p.207-222.

NASSEHI, Armin. Der Begriff des Politischen und die doppelte Normativität der 'soziologischen' Moderne. In: NASSEHI, Armin.; Schroer, Markus (Hrsg.). **Der Begriff des Politischen**. Baden-Baden: Nomos, 2003, p.133-169.

NEVES, Marcelo. Verfassung und Öffentlichkeit: zwischen Systemdifferenzierung, Inklusion und Anerkennung. **Der Staat**. Zeitschrift für Staatslehre und Verfassungsgeschichte deutsches und europäisches öffentliches Rechts, n. 4, v. 47, p.477-509, 2008.

PETZKE, Martin. **Weltbekehrungen**: Zur Konstruktion Globaler Religion im Pfingstliche-Evangelikalen Bewegung. Bielefeld: Transcript Verlag, 2013.

PIERUCCI, Antônio F. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social**, n. 2, p.9-16, 2008.

SCHLUCHTER, Wolfgang. A modernidade: uma nova (era) cultura axial? **Política & Sociedade**, n. 36, v. 16, p.20-43, 2017.

SCHNEIDER, Wolfgang. L. Religion und funktionale Differenzierung. In: SCHWINN, Thomas; KRONEBERG, Clemens; GREVE, Jens (Hrsg.). **Soziale Differenzierung**: Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion. Wiesbaden: VS Verlag, 2011, p.181-210.

SCHNEIDER, Wolfgang. L. Systemtheorie, hermeneutische Tradition und die Theorie sozialer Differenzierung. In: JOHN, René; HENKEL, Anna; RÜCKERT-JOHN, Jana (Hrsg.). **Die Methodologien des Systems**: wie kommt man zum Fall und wie dahinter? Wiesbaden: VS Verlag, 2010, p.203-224.

SELL, Carlos Eduardo. A multiplicidade da secularização: a sociologia da religião na era da globalização. **Política & Sociedade**, n. 36, v. 16, p.44-73, 2017.

UNGER, Roberto. M. **Democracia realizada**: a alternativa progressista. São Paulo: Boitempo, 1999.

WALZER, Michael. **Spheres of justice**: a defense of pluralism and equality. New York: Basic Books, 1983.

WEBER, Max. Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: WEBER, Max. **Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen**: Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920. Tübingen, 1989.

WOHLRAB-SAHR, Monika & BURCHARDT, Marian. Multiple secularities: toward a cultural sociology of secular modernities. **Comparative Sociology**, n 11, p. 875-909, 2012.

Submetido em: 25/02/2021

Aprovado em: 18/07/2021

Publicado em: 10/09/2021