

**Centro Universitário de Brasília – UniCEUB**  
**Instituto CEUB de Pesquisa e Desenvolvimento – ICPD**  
**Programa de Mestrado e Doutorado**

**JOÃO PAULO DE CAMPOS ECHEVERRIA**

**A FORMAÇÃO DO ESTADO LAICO SOB O VÉU DO SECULARISMO**  
**IGNORANTE:**  
**A RAZÃO FORMADORA DO SENTIMENTO RELIGIOSO NOS CAMINHOS DO**  
**PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO**

Brasília, Distrito Federal

Junho de 2016

**JOÃO PAULO DE CAMPOS ECHEVERRIA**

**A FORMAÇÃO DO ESTADO LAICO SOB O VÉU DO SECULARISMO  
IGNORANTE:**

**A RAZÃO FORMADORA DO SENTIMENTO RELIGIOSO NOS CAMINHOS DO  
PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito, no Programa de Pós-Graduação “*stricto sensu*” (Mestrado) em Direito no Centro Universitário de Brasília.

**Orientador:** Prof. Dr. Marcelo Dias Varella.

Brasília, Distrito Federal

Junho de 2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

\_\_\_\_\_.

ECHEVERRIA, João Paulo de Campos.

A formação do estado laico sob o véu do secularismo ignorante: A razão formadora do sentimento religioso nos caminhos do processo de secularização. – Brasília, DF, 2016.

\_\_\_\_\_.

Dissertação (Mestrado em Direito) – ICPD, UniCEUB.

Orientação: Prof. Dr. Marcelo Dias Varella.

1. Filosofia do Direito. 2. Direito Internacional. 3. Direito Público.

I. Título.

CDD

**JOÃO PAULO DE CAMPOS ECHEVERRIA**

**A FORMAÇÃO DO ESTADO LAICO SOB O VÉU DO SECULARISMO  
IGNORANTE:**

**A RAZÃO FORMADORA DO SENTIMENTO RELIGIOSO NOS CAMINHOS DO  
PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO**

Banca Examinadora

Julho de 2016, UniCEUB.

---

(Or.): Prof. Dr. Marcelo Dias Varella (UniCEUB)  
<http://lattes.cnpq.br/2150240733840094>

---

Prof. Dr. Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy (UniCEUB)  
<http://lattes.cnpq.br/2987368350054932>

---

Prof. Dr. Inocência Mártires Coelho (UniCEUB)  
<http://lattes.cnpq.br/6231745536760171>

---

Prof. Dr. Jorge Amaury Maia Nunes (Membro Externo – UnB)  
<http://lattes.cnpq.br/5835548760194025>

*Aos meus amores Andrea, Arthur, Abigail e Benjamin.*

*E à minha eterna Kali.*

## AGRADECIMENTOS

Gratidão é, acima de tudo, o reconhecimento de que alguém lhe fez algo sem nada pretender em troca. Não é moeda nem mercancia de favores. É um ato genuíno de amor com aquele que, com amor, lhe ajudou. É um sentimento moral e virtuoso, de reconhecimento da moral e da virtude. É, portanto, um sentimento racional, mas também instintivo. Ser grato é reconhecer o amor do próximo diante dos nossos problemas. É ser amoroso diante de quem, com amor, lhe foi gentil.

Por isso, ou melhor, a partir dessa definição, sou profundamente grato a todas as pessoas que de alguma forma contribuíram para que eu reunisse as condições necessárias para conclusão deste trabalho. Que me deram forças e inspiração em momentos difíceis, e que dispuseram do seu tempo e conhecimento para oferecer sempre uma luz sobre as sombras que por vezes nublavam o caminho que estava sendo trilhado.

Assim, sou especialmente grato aos colegas da Covac Sociedade de Advogados, desde o pessoal do administrativo aos meus sócios e meu presidente, que tiveram toda paciência necessária diante de momentos de profunda angústia na conciliação dos estudos com a árdua tarefa da advocacia privada.

Sou grato aos professores Luís Carlos Martins Alves e Jefferson Carús Guedes que, mais do que professores, foram amigos que conquistei nesse período de estudos, e os quais, com toda honestidade acadêmica, lançaram desafios e impuseram as dificuldades necessárias para que o conhecimento adquirido fosse solidificado e para que os desafios futuros sejam mais facilmente superados.

Sou grato, ainda, aos professores Carlos Ayres Britto, Francisco Rezek, Inocência Mártires Coelho e Arnaldo Godoy pela generosidade de partilhar comigo a experiência e a história de vidas dedicadas ao direito e à academia. Não tenho dúvidas em afirmar que aprendi mais do direito e da história com esses professores do que é possível conhecer em toda uma biblioteca.

Sou ainda especialmente grato aos amigos Fábio Bragança e Thiago Pádua. Mais do que colegas de classe e dos incontáveis momentos de debate e de troca de conhecimento, neste caso, sou grato à oportunidade de haver conhecido esses grandes acadêmicos. A vocês, meu eterno

agradecimento. Espero que entre “Os 4 amiguinhos” muitos desafios sejam lançados, muitos superados, e outros tantos desafios simplesmente desafiados.

Agradeço imensamente ao professor Marcelo Varella, não pela dedicação e constante orientação para realização deste trabalho, mas essencialmente pela generosidade em partilhar seu conhecimento. Muito obrigado por manter acessa a luz do conhecimento e sempre inspirar os sonhos mais altos para que possamos conquistar as realidades aparentemente mais distantes.

Sou grato à minha mulher, Andrea Echeverria, que é um guia para meu conhecimento, uma referência para todos os meus caminhos e um exemplo para minha vida. A você sou eternamente grato. Sou seu fã. *Amu*.

Por fim, não posso deixar de agradecer ao Arthur, meu filho. Tudo o que eu faço é para ele, por ele. Ele é minha eternidade, meu número infinito. Sou grato por toda companhia, por toda alegria e por todo conhecimento ingênuo e genial que ele me proporciona.

“Os crentes de todas as religiões, junto com os homens de boa vontade, abandonando qualquer forma de intolerância e discriminação, estão convocados a construir a paz”. (São João Paulo II).

“La mayor parte de los habitantes del planeta se declaran creyentes. Esto debería provocar un diálogo entre las religiones. No debemos dejar de orar por él y colaborar por quienes piensan distinto (...) Muchos piensan distinto, sienten distinto, buscan a Dios, o encuentran a Dios de diversa manera. En esta multitud, en este abanico de religiones, la única certeza que tenemos para todos es que todos somos hijos de Dios.” (Papa Francisco)

“Acho que não há nessa nação nada de bárbaro e de selvagem, pelo que me contaram. A não ser porque cada qual chama de barbárie aquilo que não é de seu costume”. (Montaigne)

## RESUMO

O estudo apresentado nesta dissertação reflete um panorama acerca da relação entre a religiosidade dos indivíduos e os Estados no desenvolvimento das civilizações. Retrata a impossibilidade conceitual da religião, bem como o fundamento racional que lhe suporta, especialmente em sua perspectiva hermenêutica. A razão, a partir de Kant e as críticas de Nietzsche sobre ele, é apresentada no mesmo esquadro conceitual das religiões quando praticada em detrimento das liberdades individuais. Em seguida, o estudo conceitua os modelos derivados dessa relação, e ressalta a necessidade de um processo que seja capaz de garantir o exercício da liberdade de consciência por parte dos indivíduos. Assim, são conceituados os modelos de Estado laico, confessional, *laicista*, e o próprio processo pelo qual os Estados são submetidos com o advento da modernidade no sentido de efetivar sua neutralidade diante do exercício da religiosidade por parte dos indivíduos na esfera pública e, acima de tudo, na própria fundamentação dos atos promovidos pelo Estado. Estabelecidas as premissas, serão apresentadas as garantias mínimas necessárias, dentro do modelo constitucional, para o efetivo exercício das liberdades, e conseqüentemente da religiosidade, para se concluir que a democracia é um elemento fundamental para o equilíbrio do Estado na relação com a religiosidade. Por fim, sob a premissa de um pluralismo religioso e cultural proveniente do crescente fluxo migratório, e do próprio desenvolvimento dos meios de comunicação, será retratada uma verdadeira crise no modelo de neutralidade dos Estados.

## ABSTRACT

The presented study reflects an overview of the relationship between the religiosity of individuals and States in the development of civilizations. It portrays the conceptual impossibility of religion, as well as its rationality reason, especially in its hermeneutic perspective. The reason, from Kant's perspective and Nietzsche's criticism about it, is presented in the same conceptual frame of religion when practiced at the expense of individual freedoms. Then the study conceptualizes the models derived from this relationship, and underscore the need for a process that would be able to guarantee the exercise of individual's freedom of conscience. And then, goes on to conceptualize the secular, confessional, and secular state models, and even the very process by which states are submitted through the advent of modernity, in order to built its neutrality on the exercise of individuals religion in the public sphere and above all, the very foundation of the acts promoted by the state. Having established these premises, it will be presented the minimum guarantees necessary, within the constitutional framework, for the effective exercise of freedoms, and consequently of religion, to conclude that democracy is a key element for a balanced relation between state and religion. Finally, under the premise of a religious and cultural pluralism from the increasing migration, and of the media development, it will be portrayed a real crisis in the neutrality of the State model.

## SUMÁRIO

Introdução -----	12
1. Religião -----	18
1.1. O distanciamento entre Religião e Estado -----	19
1.2. A Religião e o poder do Estado sobre os indivíduos -----	23
1.3. A formação da religião -----	30
1.4. O caráter hermenêutico da religião -----	33
2. O racionalismo como religião -----	44
2.1. Razão e conciliação na construção dos direitos fundamentais -----	51
2.2. A tolerância como resultado da razão -----	57
3. A formação do Estado laico e o processo de secularização -----	65
3.1. Aspectos históricos e conceituais do processo de secularização -----	67
3.2. Secularização, Estado laico e laicismo -----	75
3.3. Secularização e garantia de liberdade -----	79
4. O Estado laico e os modelos constitucionais -----	86
4.1. A democracia como fundamento constitucional da laicidade -----	96
4.2. O Estado laico e o movimento pendular no processo de secularização -----	103
4.3. Laicidade Constitucional do Estado brasileiro -----	113
4.4. O processo de secularização e o fluxo migratório -----	125
Conclusão -----	135
Bibliografia -----	140

## INTRODUÇÃO

A religião, como produto de um processo histórico marcado por símbolos de poder para determinação de uma verdade absoluta sobre a existência do mundo, sempre foi um fator de preocupação entre os filósofos da humanidade, seja porque deixa a ciência na clausura, ou mesmo porque exerce um poder político a partir de crenças imateriais em busca de um sentido lógico da vida e da existência do mundo.

Com efeito, a partir das disputas pelo poder na história da humanidade, ao longo de séculos estabeleceu-se uma profunda dificuldade em determinar um ponto de equilíbrio entre a razão e a crença religiosa no exercício das funções soberanas do Estado, sendo que diversas formas de humanismo ateu, muitas vezes sob forma religiosa, por mais paradoxal que fosse, chegaram a conceber a religião como prejudicial ao pleno exercício da razão<sup>1</sup>, olvidando do fato de que o próprio exercício da racionalidade pode, sob circunstâncias de tempo e espaço distintas, ser concebido sob a mesma perspectiva da religião.

Isto porque, se de um lado a religião prega uma verdade debruçada sobre a fé, de outro a razão traduz a verdade a partir de uma característica imanentista, ou seja, uma verdade a partir de uma experiência possível<sup>2</sup>. A razão humana estaria dentro desse conceito de possibilidades, ou potência, como define Giorgio Agamben<sup>3</sup>, traduzindo realidades verificáveis, enquanto a fé não encontraria limites no campo das possibilidades verificáveis para sua verdade.

Nesse ponto, para esfera pública, especialmente diante de garantias de liberdade e consciência, esse paradoxo sobre os limites da verdade revela uma incompatibilidade natural para a formação de políticas públicas em uma comunidade plural, e ainda uma profunda dificuldade em formular conceitos universais sobre determinados direitos.

Assim, para minimizar o potencial de conflitos que a diversidade do pluralismo religioso proporciona na relação entre os indivíduos, os processos civilizatórios, dentro de um parâmetro racional, buscaram um caminho de segurança capaz de proteger a sociedade de sonhos e delírios aplicados na esfera pública por supostos profetas da razão ou provenientes de ícones de uma verdade que a eles teria se revelado por divindades imateriais. Ou seja, a racionalidade

---

<sup>1</sup> JOÃO PAULO II, *Fides et Ratio*: Carta encíclica do Sumo Pontífice aos bispos da Igreja católica sobre as relações entre fé e razão. col. "Documentos Pontifícios" n° 275, Petrópolis: *Vozes*, 1998. Pg. 58.

<sup>2</sup> KANT, Immanuel. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. – Lisboa, Portugal: Edições 70. Pg. 4.

<sup>3</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A Comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. Pg. 45.

proporcionada pelos iluministas da modernidade buscou na segregação da religião na administração dos estados um caminho capaz de traduzir liberdade na gestão social e proteger os indivíduos no exercício de sua racionalidade, cobiçando, ainda, estabelecer direitos e garantias que pudessem, a partir da condição humana, serem tratados por universais.

A busca de segurança no exercício das funções públicas para manutenção da paz social – separado do dogmatismo religioso – foi o que se passou a chamar de secularização, cujo objetivo seria encontrar uma forma de Estado neutro, isolado de influências religiosas, e classificado, portanto, como laico na relação com os indivíduos, e racionalista em seus fundamentos. Por outras palavras, o Estado, a partir do advento da modernidade, ao menos no Ocidente, passou a direcionar seu desenvolvimento ancorado em premissas capazes de atingir a todos os indivíduos de maneira indiscriminada na sociedade, sem qualquer distinção sobre o modo de vida de cada um.

Com isso, a religião passou a ser atributo privado do indivíduo, e o racionalismo tratou de regular a esfera pública. O racionalismo proposto pela secularização dos Estados, portanto, estaria destinado a “encerrar um mundo de contradições”<sup>4</sup>. E a pluralidade de cosmovisões, assim como a garantia ao exercício livre da razão, passaram a ser tuteladas pelo Estado.

Ao longo do tempo, entretanto, a busca da laicidade do Estado vem eliminado não só a relação com a religião, mas também atropelando o direito de liberdade da própria consciência do indivíduo, pois, para além da neutralidade dos almejada, os processos civilizatórios têm caminhado no sentido renegar competências estatais primárias vinculadas aos direitos fundamentais e expurgado toda e qualquer manifestação pública de religiosidade do indivíduo, formando um cenário de secularidade absoluta<sup>5</sup>, ou simplesmente abandonando o fundamento primário desse processo, que é a proteção das liberdades a partir da criação de um Estado laico.

Em verdade, como uma espécie de silogismo, limitado à concepção racionalista de mundo, por uma lógica materialista, imanentísta e relativista, os Estados vem estabelecendo barreiras à prática da religiosidade na esfera pública e que impõe uma limitação ao próprio

---

<sup>4</sup> WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. Tradução de Jose Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Pg. 69.

<sup>5</sup> Boaventura traça uma distinção adequada do ponto de vista filosófico entre secularidade e secularismo, partindo da premissa de que na primeira forma (secularidade) é possível a participação da religiosidade na esfera pública, enquanto no secularismo o Estado incorpora a titularidade objetiva das razões públicas, impedindo qualquer manifestação de religiosidade (manifestações não seculares) no espaço público. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos. São Paulo: Cortez, 2013. p. 92.

exercício da racionalidade, ainda que a peculiaridade do uso da razão, em si, possa ser tratada sob o mesmo esquadro característico da metafísica da religião, que é o uso livre da razão.

Exemplo desse fato, e paradigma dos tempos do que se proclama chamar de *laïcismo* (a rejeição absoluta das religiões pelos Estados), são os precedentes da Corte Europeia de Direitos Humanos (CEDH) que, com amparo no instituto da margem nacional de apreciação, vem referendando ações promovidas pelos Estados signatários da Convenção Europeia de Direitos Humanos<sup>6</sup> no sentido de estabelecer limites ao direito de livre exercício da fé religiosa, ainda que por argumentos transversos, como nos casos *Layla Şahin vs Turquia* (44774/98) e *S.A.S vs. França* (43835/11), entre diversos outros, onde aspectos de segurança e convivência foram fundamentos para a edição de leis na França e estatutos na Turquia.

No caso francês, a legislação<sup>7</sup> passou a punir o uso das vestes muçulmanas em público sob o fundamento do chamado princípio do “*vivre ensemble*” que, paradoxalmente, traduz um aspecto democrático do Estado francês e, exatamente sobre esse argumento, a Corte Europeia de Direitos Humanos deixou à margem nacional de apreciação a liberdade da França em manter as punições orientadas pela lei.

Já na Turquia, uma circular da faculdade de medicina da Universidade de Istambul proibia que estudantes barbados e mulheres fazendo uso da *niqab* ou mesmo da *hijab* frequentassem a universidade, em clara limitação à manifestação pública de religiosidade por parte dos muçulmanos.

De uma forma mais abstrata, o próprio conceito de “abuso de poder religioso”, criado pelos Tribunais Regionais Eleitorais (TREs) do Brasil para frear a participação de segmentos religiosos no parlamento nacional, com amparo na limitação concebida no art. 14, §10 da Constituição<sup>8</sup>, pode ser tratado sob a perspectiva do *laïcismo* e do rompimento da liberdade de consciência.

---

<sup>6</sup> Ou mesmo em territórios ocupados ou sob jurisdição desses Estados, consoante decidido no caso *Loizidou vs. Turkey* (40/1993/435/514), em que a Corte aplicou sua jurisdição sobre território Cípriota, que até então não havia ratificado a Convenção Europeia, o que só veio a ocorrer em 1996. Disponível em: <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-58201>. Acessado em 15 de janeiro de 2016.

<sup>7</sup> FRANCE. *Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*.

<sup>8</sup> BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado, 1988. (abuso de poder econômico): §10 - O mandato eletivo poderá ser impugnado ante a Justiça Eleitoral no prazo de quinze dias contados da diplomação, instruída a ação com provas de abuso do poder econômico, corrupção ou fraude.

Em todos esses casos, percebe-se uma clara tentativa de regulamentar a tradução de valores religiosos para as razões públicas do Estado em suas competências internas, seja em relação aos muçulmanos na França e na Turquia, ou em relação aos cristãos protestantes neopentecostais no Brasil.

Do ponto de vista da política pública interna de cada Estado, por certo que os parâmetros democráticos, em certa medida, seriam suficientes à reestabelecer o critério de neutralidade almejado pelo proclamado Estado laico, mas não bastasse esse cenário de isolamento da fé religiosa, e de dificuldade em estabelecer um parâmetro de cooperação com a razão, percebe-se que esse é um cenário de distanciamento cada vez maior sobre determinadas formas de religiosidade, deixando à marginalidade dos objetivos institucionais do Estado a garantia no exercício da fé, e trazendo ainda mais insegurança e preconceito sobre segmentos sociais que precisam de sua proteção, notadamente para o exercício de suas liberdades.

Ou seja, o modelo de neutralidade pretendido pelo advento da modernidade não consegue atingir seus objetivos de privilégio à liberdade em função da dificuldade de racionalizar a relação com o fenômeno religioso sem punir o exercício da liberdade. E isto porque as instituições criadas para garantir a neutralidade têm se excedido nesse encargo sob o fundamento de uso estrito da razão. Seja a CEDH no sistema comunitário europeu ou os Tribunais brasileiros, em ambos os casos, tomados por exemplo, há uma notória visão de mundo racionalista que, para além da liberdade, subjuga o exercício da religião por parte dos indivíduos.

Para deixar a situação ainda mais dramática, na medida em que as formas de comunicação social ampliam em volume e em alcance, as diferenças sociais se tornam mais evidentes e, especialmente no campo religioso, os ecos do ideal proselitista – natural de quase toda religião<sup>9</sup> – reverberam cada vez mais ruidosos em culturas de religião diversa e, com isso, o potencial de conflitos amplia sobremaneira no mundo, mormente em função fenômenos globalizantes atrelados à interação de culturas outrora isoladas umas das outras.

Assim, enquanto o Estado tinha a obrigação de estabelecer um liame operacional com a religião na esfera pública, agora tem de lidar não só com a relação do exercício da fé nas atribuições do Estado, mas também com a pluralidade de cosmovisões na sociedade, ou seja,

---

<sup>9</sup> Quase toda forma de religião, mormente as abraâmicas, tem por premissa a necessidade de divulgar-se e conquistar novos fieis, especialmente quando os seus Deuses preconizam uma cosmovisão absoluta e incompatível com qualquer outra forma de ver o mundo.

com a relação horizontal entre as diversas religiões. Isto porque, mais do que limitação e não interferência, o Estado tem de garantir o exercício da fé sem ser contaminado por qualquer uma, traduzindo as razões públicas em diretrizes que sejam indiscriminadamente acessíveis a qualquer cosmovisão, mesmo que por instrumentos racionais.

E esse é exatamente o ponto central deste trabalho, pois, ao menos *prima facie*, a secularização e a formação do Estado laico não podem ser verificados sob condição finita, como um resultado conclusivo, pois o exercício da liberdade exige que esse seja um objetivo constante, ou melhor, um processo regulatório de manifestações da fé e garantia da liberdade. Pois se de um lado o racionalismo ignorante da religiosidade inaugura um modelo *laicista*, de outro um Estado fundado em razões de fé marca um modelo confessional, e em ambos os casos a liberdade é suprimida.

A hipótese a ser verificada, portanto, é a de que somente por instituições plurais é que serão garantidos os direitos de liberdade de exercício da fé e, com efeito, serão atingidos os objetivos primários da modernidade, ao menos no que concerne à formação de um Estado laico e ao equilíbrio de um processo de secularização.

Nesse sentido, o estudo tem por objetivo apresentar a secularização como um processo capaz de estabelecer um modelo institucional coerente com os objetivos traçados pela modernidade para a formação de um Estado laico, ou seja, neutro quanto à religiosidade dos indivíduos, mas *garantista* quanto ao exercício das liberdades de consciência. Serão verificados, nesse diapasão, os conceitos de religião, de fé e de razão, assim como a relação entre esses elementos e sua perspectiva diante das competências do Estado na esfera pública para a garantia de pluralidade e convivência livre entre os indivíduos.

Para tanto, no Capítulo 1, a religião será apresentada como resultado de um fenômeno histórico particular de cada tempo e espaço no processo de desenvolvimento da civilização. Portanto, um instituto fruto de um resultado hermenêutico próprio, uma relação cognitiva simbólica única e plural por natureza, cuja conceituação é impossível de se materializar de maneira universal. A partir daí, ainda no mesmo capítulo, será desenvolvida a relação de poder dos fenômenos religiosos com o Estado e a correlação de forças na formação das razões públicas.

No Capítulo 2, a partir de elucubrações de natureza filosófica, serão referenciados os *standards* da razão e seu enquadramento diante da manifestação de religiosidade, especialmente

na conciliação da pluralidade para a formação de direitos fundamentais a serem protegidos pelo Estado, assim como para a formação do próprio conceito de tolerância como resultado limitado do exercício da razão.

Superadas as premissas filosóficas, no Capítulo 3, o objeto de estudo é a formação do Estado laico e o estabelecimento da secularização como um processo constante para garantia de liberdade. E no Capítulo 4, classificada a secularização como processo, serão apresentados os modelos constitucionais de Estado como mecanismo de proteção dessa diretriz programática com vistas ao equilíbrio de um modelo laico de Estado, especialmente a partir de *standards* democráticos, e tomando por base o histórico constitucional do Brasil.

Por fim, a partir da verificação dos modelos, o resultado esperado para esse estudo é o de que apenas o fortalecimento da liberdade religiosa na participação dos indivíduos nas atividades do Estado é que poderá oferecer um caminho de segurança no exercício da razão ou, por outras palavras, da liberdade.

## 1. RELIGIÃO

O ponto de partida deste estudo ressalta a necessidade de se estabelecer determinados conceitos fundamentais ao desenvolvimento da proposta de trabalho, para que os desafios e questionamentos sejam superados a partir de premissas capazes de, por si só, determinar um resultado claro e eficaz.

Assim, neste primeiro capítulo, o objetivo é desenvolver a ideia de que a religião não tem uma forma específica e não pode ser enclausurada conceitualmente como modelo objetivo de crença sobre a existência de um Deus, ou ainda sob a perspectiva de certo e errado. Ao contrário disso, nesse tópico o estudo vai caminhar para uma noção de que a religiosidade do indivíduo é absolutamente incapaz de ser classificada, essencialmente por refletir um critério racional e, portanto, fruto de um fenômeno interpretativo único e plural ao mesmo tempo. Único por representar justamente o que torna o indivíduo singular, que é o exercício de sua razão, e plural porque o uso da razão é concebido a partir de circunstâncias que, em grande medida, são compartilhadas por outros tantos indivíduos em espaço e tempo diferentes.

E justamente por essa peculiaridade é que a religião, como será desenvolvido no primeiro tópico deste capítulo, não pode ser conceituada por única fórmula, pois é próprio de sua formatação que subsistam diferenças interpretativas, e que essas diferenças, mais do que a revelação de unicidade da razão, exaltam com maior evidência o fato de que existem outras coisas em andamento além da pura interpretação<sup>10</sup>.

O ponto de partida deste estudo ressalta a necessidade de se estabelecer determinados conceitos fundamentais ao desenvolvimento da proposta de trabalho, para que os desafios e questionamentos sejam superados a partir de premissas capazes de, por si só, determinar um resultado claro e eficaz.

Assim, em que pese a religião possa estabelecer *standards* dogmáticos, sua conceituação é absolutamente incapaz de ser enclausurada, pois jamais a religiosidade do indivíduo, mesmo que sob os mesmos signos e símbolos, será igual. Exatamente por isso, pela sua (in)capacidade conceitual é que o estudo da religião se torna fundamental para o desenvolvimento dessa pesquisa, uma vez que o Estado laico jamais pode ser qualificado sem um processo que

---

<sup>10</sup> COELHO, Inocêncio Mártires. Da Hermenêutica filosófica à Hermenêutica jurídica: fragmentos. – 2a Ed. Rev. e ampl. – São Paulo: Saraiva, 2015. Pg. 174.

conceba, em sua estrutura, mecanismos ativos de absorção e proteção de qualquer espectro de religiosidade que se apresente na sociedade.

A partir da perspectiva plural do fenômeno religioso, a fim de garantir liberdades, o Estado deve estar apto a conceber qualquer forma de religiosidade no seio da sociedade. Nessa medida, se a religião, como será visto, é incapaz de se conceituar de maneira universal, é absolutamente capital para a formação do Estado laico – e para a relação do Estado com a fé – que, independentemente da forma, existam instrumentos de tradução da religiosidade que se apresenta, bem como que sejam oferecidas garantias de sua prática sem que sejam tolhidas quaisquer outras.

### **1.1. O DISTANCIAMENTO ENTRE RELIGIÃO E ESTADO**

A título de introdução, importa dizer que religião é objeto de estudos científicos relativamente recentes, sendo que a primeira cátedra dedicada especialmente às ciências da religião data de 1873, e foi criada em Genebra, na Suíça<sup>11</sup>. O que não quer dizer que o interesse científico sobre essa matéria seja do mesmo período, já que a história conta que desde a Grécia clássica (século 5 a.C.), no berço da civilização, já era possível encontrar indicativos quanto à curiosidade dos filósofos daquele tempo em relação às diversas crenças religiosas encontradas, e como eram interpretados os fenômenos da natureza, já que muitos desses fenômenos ainda não eram possíveis de se explicar pela ciência conhecida<sup>12</sup>.

A religião em si, como fenômeno superlativo da razão humana, é tratada sob diferentes enfoques, inclusive como uma forma primitiva – e simplificada – do que compreendemos hoje nas instituições políticas e sociais das quais derivam a lei, a política e a própria ciência<sup>13</sup>.

Mas essa classificação como instituto racional de propósitos específicos para administração das sociedades – como é próprio das instituições políticas e sociais – foi superada<sup>14</sup> ainda nos primeiros estudos acerca desse fenômeno, uma vez que o dogmatismo da religião permanece sempre com a mesma essência em qualquer cenário, ainda que sob símbolos e liturgias distintas, transpondo permanentemente as barreiras da comunicação moral do que é

---

<sup>11</sup> ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. – 3a Ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. Pg. 1.

<sup>12</sup> ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. – 3a Ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. Pg. 3.

<sup>13</sup> ASAD, Talal. Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. London: The Johns Hopkins University Press, 1993. Pg. 27.

<sup>14</sup> ASAD, Talal. Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. London: The Johns Hopkins University Press, 1993. Pg. 27.

bom ou mal<sup>15</sup>, lhe conduzindo a uma natureza *transhistórica* e, em certa medida, transcultural na sua perspectiva sistêmica<sup>16</sup>.

Instituições políticas e sociais, como estruturas e mecanismos de ordem social, por outro lado, tem uma característica mutável e relativa para com os propósitos temporais da sociedade a que está submetida. Apesar da coerência, estabilidade, complexidade e autonomia, a característica primária das instituições políticas e sociais é a adaptabilidade<sup>17</sup>. Elas necessariamente – as instituições – se adaptam de acordo com o desenvolvimento da relação dos indivíduos entre si e com a necessidade de sua participação na sociedade. Diferente das religiões, cuja característica primária é a rigidez de seus dogmas, e tendem justamente a moldar a sociedade, e não se adaptar a ela.

Em outras palavras, do ponto de vista religioso, é a sociedade quem deve se adaptar aos dogmas da religião, e não o inverso.

A participação das instituições políticas e sociais na sociedade corresponde (ou deveria corresponder) à exata medida de sua necessidade para o estabelecimento de um padrão de relacionamento entre os indivíduos e de designação comportamental a partir dessa relação. Assim, quanto mais instável determinado segmento da sociedade, maior a participação das instituições políticas e sociais na vida dos indivíduos para a estabilização e pacificação social. De outro ponto de vista, a *contrario sensu*, quanto mais estável a sociedade, menor a participação das instituições políticas e sociais na sociedade.

As religiões, teístas ou não, ao contrário, como mencionado, se postam além da recorrência dos padrões de comportamento e, ao menos na essência<sup>18</sup>, independem desse processo de evolução social. Embora trace relações e interaja com os indivíduos, não tem a tendência de se relativizar como no caso das instituições políticas e sociais. A religião tende a moldar o comportamento do indivíduo perante a sociedade, ao passo que as instituições

---

<sup>15</sup> LUHMANN, Niklas. La sociedad de la sociedad. Traducción de Javier Torres. – 1a Edición en español. México: Editorial Herder, 2007. Pg. 192.

<sup>16</sup> Volta-se sempre sob o mesmo eixo de símbolos e liturgias.

<sup>17</sup> HUNTINGTON, Samuel P. Political Development and Political Decay. In: World Politics, Vol. 17, n. 3 (Apr., 1965). Published by The Johns Hopkins University Press. Pg. 394.

<sup>18</sup> Vale a ressalva concernente às supostas religiões que, ao fim e ao cabo, não tem por finalidade qualquer crença imaterial de um Deus, ou mesmo uma filosofia de vida (caso dos Budistas, que acreditam em uma existência post-mortem projetada a partir de como a vida é vivida, porém sem a designação de um Deus), mas ao contrário, seus objetivos de resumem à materialidade do dinheiro. Com efeito, buscam um público que lhe ofereça maiores resultados e, sem qualquer dogma, moldam seu discurso em busca de seus objetivos.

políticas e sociais tendem a ser moldadas pela sociedade e existem especificamente em função dela.

Nesse particular, inclusive, e nada obstante ao desenvolvimento desse estudo mais adiante, reside um dos fundamentos do processo de secularização, isto porque as instituições servem ao Estado que, por sua vez, serve à sociedade. Com isso, sob a premissa de que o Estado exerce um poder legítimo sobre a sociedade por suas instituições, estas não podem ser instrumento – ou estar a serviço – da (ou de uma) religião, uma vez que, a partir dos dogmas, estar-se-ia sendo exigido da sociedade um padrão que, por mais das vezes, podem estar em dissonância com a própria dinâmica das relações sociais.

Em assim sendo, ao menos de uma perspectiva moderna, a liberdade do indivíduo no exercício de consciência pode estar sendo suplantada pelo dogmatismo de determinada matriz religiosa. Esse seria justamente o pilar do modelo confessional de Estado e cuja sombra os iluministas da modernidade buscaram clarear.

Em última análise, se as instituições políticas e sociais funcionam como um mecanismo de interação da sociedade, ou entre seus indivíduos e o Estado em uma perspectiva de posições dos atores sociais<sup>19</sup>, sua instrumentalização pelo dogmatismo religioso inibiria qualquer possibilidade de se construir cenários alheios aos limites impostos pela religião estabelecida. Com efeito, se o desenvolvimento social, nesse quadro, está ligado a um dogma, por certo não haverá liberdade criadora e, conseqüentemente, a liberdade do indivíduo, de maneira ampla, estaria sendo fulminada.

Evidentemente que essa segregação da religião em relação às instituições políticas e sociais refletem complexidades mais abrangentes, e que certamente merecem estudo próprio. Entretanto, para além desse debate, não se pode negar o propósito racional e pragmático – próprio do Ocidente secularizado – da separação entre o Estado e a religião, pois, diante dessa cisão, de um lado maximiza-se o ideal de liberdade para o indivíduo para o exercício de sua consciência e, de outro, confina e protege a religião das leis e da ciência<sup>20</sup>, cuja fluidez, a rigor, é independente de qualquer dogma.

---

<sup>19</sup> ALEXY, Robert. Teoría de los derechos fundamentales. 1a Edición, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. Pg. 210.

<sup>20</sup> ASAD, Talal. Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. London: The Johns Hopkins University Press, 1993. Pg. 28.

Diferentemente das religiões, diga-se, a ciência pode até ser tratada como um dogma próprio, mas sempre estabelecido a partir de modelos distintos e apostos derivados da área do conhecimento que se pretende investigar<sup>21</sup>. Ou seja, o dogma da ciência, se é que se pode chamar assim, é sua estrutura investigativa e *objetivista*, e não o resultado desse processo.

Em outras palavras, como um modelo científico fluido, o Estado, como caixa de ressonância da sociedade, sob o pálio de um processo de secularização, é capaz de espelhar e garantir proteção aos indivíduos independentemente da crença religiosa de cada um, ao passo que em um Estado confessional a tendência é que os indivíduos sejam limitados a partir dos dogmas de uma religião específica. Além disso, do ponto de vista da religião, cujo fundamento está na rigidez de seus dogmas, essa separação garante que sua crença seja validada pelos próprios fundamentos de fé, ou seja, fora das diretrizes políticas do Estado ou do empirismo da ciência.

Esse último ponto é absolutamente fundamental, pois a trilha que indica a necessidade de banir a religião dos afazeres do Estado usualmente olvida do fato de que essa separação é certamente mais vantajosa às organizações de natureza religiosa. E isso porque se de um lado o Estado busca agir inserido dentro de um contexto metodológico material para determinar o que é bom e o que não é bom, a religião, por outro lado, não se limita ao método científico – ainda que faça uso dele. O que é bom ou ruim pode ser determinado pela fé e fundamentado a partir de uma construção subjetiva estabelecida sobre uma verdade verificada pelo próprio indivíduo a partir do exercício livre de sua religiosidade. Ou seja, a fé é fundamentada em si mesma a partir de uma interpretação do indivíduo, no uso livre de sua razão sobre as suas circunstâncias.

Assim, a separação do Estado confere razoável benefício à religião, ao menos em um modelo laico de governança, onde o exercício racional de estabelecer uma cosmovisão é protegido pela legitimidade e garantias oferecidas pelo Estado, e a verdade apresentada pela fé não é questionada.

De outro lado, do ponto de vista do Estado, confinada fora das competências estatais, a religião não impede novos desenhos institucionais na sociedade, deixando a administração do

---

<sup>21</sup> CHALMERS, Alan F. O que é ciência afinal?. Traduzido por Raul Fiker: 1a Ed. – São Paulo, SP: Brasiliense, 1993. Pg. 211.

poder estatal livre da designação aleatória dos símbolos eleitos por fé, e abrindo espaço ao adestramento objetivo da racionalidade empírica.

Em última análise, se de um lado a separação entre estado e religião tende a garantir maior liberdade ao indivíduo, de outro protege a atividade religiosa justamente da racionalidade, da tecnicidade e, especialmente, de supostos elementos de evolução social apostas à crença no imaterial.

## **1.2. A RELIGIÃO E O PODER DO ESTADO SOBRE OS INDIVÍDUOS**

Esse pragmatismo secular para expurgar a religiosidade do exercício do poder – e de classificação das instituições políticas e sociais – por outro lado, também não conduz a qualquer definição do que seja a religião, até mesmo porque essa peculiaridade na relação da fé com as razões públicas do Estado apenas destaca a necessidade de pacificação diante do fato do pluralismo de cosmovisões na sociedade. Entretanto, não a distingue de outros estamentos de classe<sup>22</sup> que, na relação com o Estado, também estruturam ferramentas sob valores rígidos, contagiam as razões públicas, e devem analisadas em perspectiva aos valores plurais.

Assim, embora tenha propriedades similares às instituições políticas e sociais, não é possível definir a religião apenas pela distinção de sua característica dogmática e por sua rigidez de valores cientificamente alheios aos modelos empíricos.

Em outras palavras, a desconstrução conceitual da religião a partir da sua relação com o Estado e seu funcionamento como modelo institucional não é suficiente a lhe imputar uma fórmula válida e universal, capaz de ser reconhecida *prima facie* – de imediato – em detrimento de quaisquer outras formações culturais da sociedade que, por sua vez, em certa medida também ecoam valores estruturalmente rígidos no campo social. Ou seja, o dogmatismo e a rigidez de valores, por si só, não conduz à um conceito capaz de retratar a religião.

O que se percebe, a partir desse critério, é tão somente o fato de que os dogmas e valores religiosos exercem um poder capaz de moldar condutas de maneira independente, o que não é possível de se verificar em estamentos e outros fenômenos culturais, cuja relação é representativa de valores coletivos derivados da relação com a sociedade e, por mais das vezes, com o próprio Estado. A religião não é derivada da relação social, mas essencialmente um elemento desse fenômeno. De outra forma, ao passo em que os estamentos são fruto das

---

<sup>22</sup> WEBER, Max. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4a Ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília (UnB), 2015. Pg. 332.

relações sociais<sup>23</sup>, as religiões estão imbricadas na essência dessas relações, as regulando e, muitas das vezes, as construindo e modelando.

Nesse sentido, o fato de estar separada do Estado não quer dizer, de toda sorte, que a religião seja tudo o que não é estatal – ou derivado das relações circunstanciais do Estado – na vida do indivíduo religioso. Longe disso, a religião, a rigor, está para o indivíduo como uma relação particular entre ele e o mundo, de maneira transversal e em tudo com o que ele se relaciona. A religiosidade é carregada pelo indivíduo como parte indissolúvel de sua biografia e, exatamente por essa razão, a religião é um instrumento de poder, inclusive na formação dos estamentos<sup>24</sup>.

A relação de força da religião, nesse sentido, é verificada na prática social cotidiana, pois que a interação do indivíduo com o mundo acaba por refletir os dogmas de uma verdade sobre uma visão de mundo particular e, com isso, designa condutas e forma culturas. Nesse movimento sistêmico, não se pode negar um notório exercício do poder de fato por parte das religiões<sup>25</sup>.

O que se pode dizer, em função dessa perspectiva de poder, portanto, e curiosamente a partir do método de análise antropológico<sup>26</sup>, é que a religião é constituída de elementos derivados de relações históricas específicas, e sua definição é fruto de um processo discursivo histórico próprio<sup>27</sup>. Ou seja, o fato de estar separada do exercício do poder do Estado não define qualquer conceito acerca do que vem a ser a religião, mas certamente estabelece um limite estritamente pragmático e funcional no processo de secularização e desenvolvimento dos Estados liberais, especialmente em função da presença marcante e constante na vida do indivíduo.

Nesse cenário, contudo, não se pode olvidar do fato de que os próprios Estados são fruto de uma variedade razoável de formas e trajetórias culturais<sup>28</sup>, e que esse contexto de formação

---

<sup>23</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4a Ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília (UnB), 2015. Pg. 384.

<sup>24</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4a Ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília (UnB), 2015. Pg. 384.

<sup>25</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4a Ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília (UnB), 2015. Pg. 385.

<sup>26</sup> ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. London: The Johns Hopkins University Press, 1993. Pg. 28

<sup>27</sup> ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. London: The Johns Hopkins University Press, 1993. Pg. 29.

<sup>28</sup> GAMBLE, Clive. *Os Caçadores-Coletores e a Origem dos Estados*. In: HALL, John A. *Os Estados na História*. Tradução de Paulo Vaz, Almir Nascimento e Roberto Brandão. Rio de Janeiro: IMAGO EDITORA, 1992. Pg. 63.

das sociedades inviabiliza, por qualquer hipótese, a qualificação das religiões a partir do exercício do poder do Estado, já que, por sua própria natureza, é tão diversificado quanto à própria religião.

Essa característica no exercício do poder, portanto, embora não defina qualquer conceito, não deve ser ignorada para a identificação da prática religiosa e sua construção no tempo e no espaço. Isto porque, na perspectiva funcional, o Estado compete com a religião na formação dos indivíduos e na designação de condutas, pois enquanto os Estados detêm o monopólio de criação das leis e do exercício da força para limitar a conduta dos indivíduos em seu espaço de soberania, a religião detém o poder de fato para o mesmo fim. Como um poder paralelo que age com extrema eficácia sobre o indivíduo.

A razão histórica para o estudo das religiões está, justamente, nessa particularidade: independentemente de sua definição conceitual, é notório o exercício da força de fato sobre os indivíduos e a modulação social de condutas por parte das organizações religiosas. A religião sempre exerceu poder sobre os indivíduos que, diante do Estado, traçam uma correlação de poder que marca todo o desenvolvimento da civilização. A diferença entre ambos no exercício do poder, no entanto, está em grande medida nos instrumentos utilizados para que os indivíduos sejam conduzidos a agir sob determinados limites.

O Estado tem nas instituições a legitimidade para o uso da força e, com isso, a partir da legislação (ou algo que o valha), pode estabelecer os limites de convivência para dizer o que é bom ou ruim para a vida em sociedade e, com isso, designar o modo de vida dos indivíduos. A religião, por sua vez, independentemente de mecanismos de força instrumental e cogente, atinge a mesma finalidade, mas a partir da fé dos indivíduos sobre o que foi designado como bom ou ruim, e não só do ponto de vista ético, ou seja, para a vida em sociedade, mas essencialmente para o agir moral em perspectiva ao que está além da vida. Ou melhor, na eternidade.

Aliás, a vida do indivíduo, ou mais propriamente o seu início, talvez seja o melhor exemplo a ser trabalhado para espelhar a concorrência de forças entre a religião e o Estado. Nesse caso, não só o Brasil foi palco dessa constatação quando do julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade 3510, pelo Supremo Tribunal Federal (STF)<sup>29</sup>, mas também a Corte

---

<sup>29</sup> Referida ADI 3510 tratava das pesquisas com células tronco embrionária, prevista no art. 5o da Lei de Biossegurança (Lei n. 11.105/05), e o Supremo Tribunal Federal entendeu que as pesquisas não violariam o direito a vida, nada obstante ao conceito religioso estabelecido para o início da vida desde a concepção.

Interamericana de Direitos Humanos (CIDH)<sup>30</sup>, a Corte Europeia de Direitos Humanos (CEDH)<sup>31</sup>, a *Supreme Court* estadunidense<sup>32</sup>, o *Conseil d'Etat* francês<sup>33</sup>, entre tantas outras.

Em todos os casos, para além dos critérios científicos sobre o início da vida, os argumentos foram tratados em consideração ao dogmatismo religioso (a vida se inicia com a concepção). Ainda que o resultado tenha superado a premissa religiosa (em todos os casos), e que os fundamentos científicistas – empíricos – tenham apresentados resultados lógicos, o aspecto de religiosidade dos indivíduos foi levado à máxima consideração, especialmente no cenário interamericano em que, além da disposição constitucional de diversos Estados, a própria Convenção de Direitos Humanos expressa, não por coincidência, mas por razões de formação histórica, o mesmo fundamento cristão sobre o início da vida<sup>34</sup>.

Contudo, independentemente desse debate acerca do início da vida do ponto de vista jurídico, religioso e filosófico, cujo estudo certamente é capaz de completar uma biblioteca, é relevante para o estabelecimento dessa correlação de forças com o Estado considerar que a máxima das religiões reside exatamente na perspectiva que se tem acerca do imaterial e, justamente, ao que transcende a vida humana. É, portanto, fundamental ponderar nas razões públicas o fato de que o sujeito religioso mede suas ações – ou classifica as virtudes morais – sob uma força simbólica capaz de lhe impor um modelo de conduta que lhe assegure um resultado específico após a morte<sup>35</sup>.

Mesmo que a partir de uma estrutura de forças simbólicas – e violentas – o indivíduo religioso age em prol da eternidade, e não necessariamente por força da imposição ou das limitações de tolerância e paternalismo<sup>36</sup> impostas pelo Estado. E, exatamente por conta disso,

---

<sup>30</sup> CASO ARTAVIA MURILLO Y OTROS (“FECUNDACIÓN IN VITRO”) VS. COSTA RICA. Neste caso, a Corte Inter-Americana de Direitos Humanos determinou que a Costa-Rica viabilizasse aos cidadãos mecanismos que lhes garantisse o acesso às práticas de fertilização in vitro que, naquele Estado, era vedado em função do reconhecimento de que a vida se inicia com a concepção.

<sup>31</sup> Lambert and Others v. France (Application n. 46043/14): there would be no violation of Article 2 of the European Convention on Human Rights in the event of implementation of the Conseil d'État judgment of 24 June 2014.

<sup>32</sup> Roe v. Wade, 410 U.S. 113 (1973).

<sup>33</sup> Conseil d'État, 2ème sous-section jugeant seule, 06/07/2012, 349178, Inédit au recueil Lebon / Conseil d'Etat, Assemblée, du 30 juin 2000, 216130, publié au recueil Lebon / Conseil d'Etat statuant au contentieux N° 13028.

<sup>34</sup> Artigo 4. Direito à vida. 1. Toda pessoa tem o direito de que se respeite sua vida. Esse direito deve ser protegido pela lei e, em geral, desde o momento da concepção. Ninguém pode ser privado da vida arbitrariamente.

<sup>35</sup> WEBER, Max. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4a Ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília (UnB), 2015. Pg. 334

<sup>36</sup> A diferença entre a tolerância e o paternalismo está no elemento volitivo do agente promotor da ação constritiva. Na tolerância, há um sentido moral egoísta, enquanto no paternalismo é altruístico. Ver em: FLORIDI, Luciano. Tolerant Paternalism: Pro-ethical Design as a Resolution of the Dilemma of Toleration. Springer Science+Business Media Dordrecht 2015. Disponível em: <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11948-015-9733-2>. Acessado em 23 de março de 2016.

para além da separação entre o Estado e as organizações religiosas, o diálogo entre eles não pode, jamais, ser interrompido.

O indivíduo religioso, portanto, mais do que em função do receio que tem de ser punido pelo Estado, age orientado por uma cosmovisão em perspectiva ao que acredita existir além da vida.

Como dizem boa parte dos livros religiosos, temem a Deus e medem suas condutas de maneira orientada para que não sejam punidos pela eternidade. Na Bíblia Cristã, por exemplo, diversas passagens fundamentam o julgamento final a partir da conduta do indivíduo em vida<sup>37</sup>. No Qur'an não é diferente, especialmente quando propõe que todos vão ressuscitar<sup>38</sup>, mas que a ressurreição tomará por base, no julgamento diante de Deus, as ações do indivíduo em na vida terrena<sup>39</sup>. Similar aos kardecistas, ao menos nessa perspectiva, cuja crença é na evolução do espírito a partir de um conceito de vida eterna e reencarnação<sup>40</sup>, mas a referência também é a vida<sup>41</sup>.

No judaísmo, da mesma forma, e em muitas vertentes, para além da ressurreição, há uma vida na chamada “terra dos mortos”, e a ponte até ela seria o amor, que só poderia ser atravessada a partir de bons pensamentos e atos realizados em vida diante de Deus e seus semelhantes<sup>42</sup>.

Enfim, fato é que boa parte das religiões, senão todas, guardam no medo do que vem depois da vida uma característica que lhes é comum, que é o poder de moldar as condutas dos indivíduos. Medo não necessariamente no sentido negativo, mas essencialmente em perspectiva

---

<sup>37</sup> Bíblia (Lucas, 7.11-24; Lucas 8.41-42; 49-55; João 11.1-14; Mateus 27.52; Mateus 28.1-8; Atos 9.36-43). Especialmente em Conrntios 15.17-20: “E, se Cristo não ressuscitou, é vã a vossa fé, e ainda permaneceis nos vossos pecados. E ainda mais: os que dormiram em Cristo pereceram. Se a nossa esperança em Cristo se limita apenas a esta vida, somos os mais infelizes de todos os homens. Mas, de fato, Cristo ressuscitou dentre os mortos, sendo ele as primícias dos que dormem.”

<sup>38</sup> Qur'an (36:78-81)

<sup>39</sup> Qur'an (45:24 e 23:99-103)

<sup>40</sup> KARDEC, Allan. O livro dos espíritos: contém a os princípios da doutrina espírita sobre a imortalidade da alma, a natureza dos Espíritos e suas relações com os homens, as leis morais, a vida presente, a vida future e o porvir da humanidade. Segundo o ensinamento dado pelos Espíritos superiores com o auxílio de diversos médiuns: filosofia espiritualista. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. – 4a Edição. – Brasília, DF: FEB, 2013. Pg. 111.

<sup>41</sup> KARDEC, Allan. O livro dos espíritos: contém a os princípios da doutrina espírita sobre a imortalidade da alma, a natureza dos Espíritos e suas relações com os homens, as leis morais, a vida presente, a vida future e o porvir da humanidade. Segundo o ensinamento dado pelos Espíritos superiores com o auxílio de diversos médiuns: filosofia espiritualista. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. – 4a Edição. – Brasília, DF: FEB, 2013. Pg. 119.

<sup>42</sup> GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. O livro das religiões. Traduzido por Isa Mara Lando. – São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Pg. 109.

do desconhecido. Aliás, mesmo o religioso mais fervoroso teme o que vem depois da vida, nem que seja em função do que está deixando para trás<sup>43</sup>, e age orientado por esse sentimento.

Sendo assim, grosso modo, os limites da conduta humana e, conseqüentemente, o modo de vida dos indivíduos, é estabelecido a partir do medo, seja de ser apenado pelo Estado em vida ou, o mais importante, pelo medo de seu julgamento diante do Deus que acredita encontrar depois da vida (ou da morte). O indivíduo vive, portanto, do ponto de vista religioso, sob influência do que pode (ou não) acontecer além da vida, e esse fator não pode ser ignorado no processo de secularização.

O instrumento das religiões para desenhar o bem e o mal, portanto, não está nas limitações impostas à força sobre a vida do indivíduo, como no caso do Estado, mas no efeito cognitivo promovido pela fé, sobretudo no que concerne ao que transcende à vida e que, como tratam as religiões, é eterno (atemporal, ou não secular). Para quem tem fé, nesse sentido, e em última análise, mas vale uma penalidade aplicada pelo Estado do que uma pena imposta por Deus e, exatamente por isso, é que a religião compete com o Estado na modulação das condutas e no exercício do poder.

Essa classificação, embora se apresente simplória diante evidência de força do Estado em suas ações, especialmente diante do indivíduo, reflete um ponto fundamental na formação do próprio Estado laico – ou secular – no estabelecimento de seus limites de interação com os dogmas religiosos e de garantia de liberdade para que os indivíduos professem a fé que desejarem. E isso porque, de maneira bastante pragmática, se o indivíduo crê na eternidade, é racionalmente compreensível que da colisão de normas de conduta entre o Estado e a religião ele opte por negligenciar a força temporal.

Em outras palavras, se é razoável e compreensível conceber que um indivíduo acredite na existência de uma entidade superior, atemporal, e que há vida após a morte, ou qualquer outra crença sobre uma hipotética vida eterna, é tão compreensível quanto que a designação de limites pelo Estado leve esses fatores em consideração, pois, de outra forma, mesmo que pela imposição da força (como no caso Francês da *niqab*<sup>44</sup> levado à Corte Europeia de Direitos

---

<sup>43</sup> FRANCISCO, Papa. Sobre o céu e a terra: Jorge Bergoglio e Abraham Skorka. Tradução de Sandra Martha Dolinsky. – 1a Ed. – São Paulo, SP: Paralela, 2013. Pg. 76.

<sup>44</sup> Veste feminina de tradição muçulmana que cobre o rosto, deixando apenas os olhos e as extremidades à vista.

Humanos<sup>45</sup>), os limites serão rigorosamente ignorados em prol da religiosidade de cada um sempre que as designações de condutas forem contrárias.

No caso da proibição do uso da *niqab* em solo francês, muitas muçulmanas preferiram cumprir com as penalidades da *loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010*, pagaram a multa aplicada e assistiram ao chamado curso de cultura francesa<sup>46</sup>, ao invés de simplesmente deixar de utilizar as vestes correspondentes ao exercício de sua religiosidade. Da colisão de forças entre a fé e as diretrizes do Estado, percebe-se, nesse sentido, que houve quem optasse pela fé e, com efeito, ignorasse a política secular estabelecida, mesmo diante das penalidades e imposições por parte do Estado.

O modelo secular de Estado, assim, especialmente na formação de suas políticas públicas, ou simplesmente para torna-las efetivas, não pode simplesmente ignorar o exercício da religiosidade por parte dos indivíduos. Com efeito, a partir dessas premissas, não se pode negar que essa segregação entre religião e Estado é bastante favorável às religiões, pois se ao Estado é necessário observar o credo particular do indivíduo de um ponto de vista coletivo de toda a sociedade<sup>47</sup>, à religião fica assegurada a garantia de sua prática dogmática.

E não é exagerado dizer que sempre haverá uma religiosidade nos indivíduos (inclusive do apateísta<sup>48</sup>), pois essa noção de que existe algo após a vida, que há um Deus – ou vários Deuses – sobre os indivíduos, ou mesmo uma força superior que orienta tudo e a todos, provém de um inconformismo absoluto e próprio dos seres humanos com o fato de que os eventos da natureza são “desconectados e desconexos”<sup>49</sup>.

A fé sempre vai ser manifestada, pois há um interesse imanente e contínuo do indivíduo em saber de onde vêm, para onde vão e o que estão fazendo neste mundo. E, diante dessa particularidade do indivíduo, justamente sobre esse inconformismo, é que nasce a fé sobre uma entidade superior e a construção de signos e modelos dogmáticos de conduta, cujo Estado,

---

<sup>45</sup> Case of S.A.S. v. France (application no. 43835/11)

<sup>46</sup> Le monde. Disponível em: [http://www.lemonde.fr/religions/article/2015/10/10/loi-sur-le-voile-integral-on-a-cree-le-monstre-qu-on-voulait-eviter\\_4786934\\_1653130.html](http://www.lemonde.fr/religions/article/2015/10/10/loi-sur-le-voile-integral-on-a-cree-le-monstre-qu-on-voulait-eviter_4786934_1653130.html). Acessado em 30 de janeiro de 2016.

<sup>47</sup> Razão pela qual não é possível expurgar toda e qualquer manifestação religiosa do modelo democrático de estado secular. É fundamental que a religiosidade tenha representação, seja em vistas de proteger consciências minoritárias ou majoritárias.

<sup>48</sup> Apateísta é um indivíduo que está indiferente do fenômeno religioso. Diferente do atéu, que nega a existência de um Deus, o apateísta simplesmente ignora essa possibilidade. É absolutamente irrelevante a religiosidade, seja própria ou dos demais.

<sup>49</sup> HAWKING, Stephen. Uma Breve História do Tempo. Tradução de Cassio de Arantes Leite. 1a Ed. – Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015. Pg. 25.

sobretudo no estabelecimento dos limites do exercício de cidadania do indivíduo, deve considerar.

Até mesmo Hawking, embora com certa ironia, deixou como última mensagem de sua principal obra a ideia de que a descoberta de uma teoria completa sobre o universo seria o “triunfo supremo da razão humana – pois, então, conheceremos a mente de Deus”<sup>50</sup>. O inconformismo racional do indivíduo com eventos da vida cotidiana (especialmente quando não encontram um sentido lógico), portanto, é quem cria a figura de Deus – ou estabelece uma teoria sobre o universo e a verdade da vida.

Por tudo isso, não se pode negar que a religião compete diuturnamente com o Estado e, naturalmente, com a ciência na formação dos indivíduos e das suas relações intersubjetivas na sociedade. Seja pela imposição da força da lei, da materialidade racional da ciência, ou da crença sobre o que está além da vida, o fato é que as condutas dos indivíduos são moldadas a partir de premissas pré-determinadas. O indivíduo já nasce sob a influência de diversos elementos e forma sua biografia justamente a partir da competição entre grande parte dessas formulas de verdade<sup>51</sup>, sejam elas oferecidas pela ciência ou pela fé.

Há uma disputa constante pelo exercício do poder sobre os indivíduos, e o Estado, na busca pela neutralidade, não pode ignorar a religiosidade presente na sociedade, sob pena de sucumbir na prática das políticas públicas estabelecidas, pois por mais gravosas que sejam as penalidades impostas. A força da religião é um fato a ser considerado e, enclausurada em seus dogmas, é um elemento fundamental para a eficácia de qualquer política pública pretendida pelo Estado.

### **1.3. A FORMAÇÃO DA RELIGIÃO**

A religião, assim, embora contenha traços institucionais, a partir dessas considerações, não deve ser confundida com as instituições políticas e sociais do Estado, uma vez que seu poder é exercido sobre o indivíduo em uma perspectiva imaterial e absolutamente transcendente. Outrossim, sua segregação do poder estatal não lhe define como qualquer espécie por essa simples característica, sendo a separação entre a religião e as instituições do Estado, diante do que foi apresentado, mero reflexo de um pragmatismo de dominação das

---

<sup>50</sup> HAWKING, Stephen. Uma Breve História do Tempo. Tradução de Cassio de Arantes Leite. 1a Ed. – Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015. Pg. 229.

<sup>51</sup> JOÃO PAULO II, *Fides et Ratio*: Carta encíclica do Sumo Pontífice aos bispos da Igreja católica sobre as relações entre fé e razão. col. "Documentos Pontifícios" n° 275, Petrópolis: Vozes, 1998.Pg. 41.

estruturas de poder, seja no sentido de proteger a religiosidade à margem das forças do Estado, ou o Estado das influências simbólicas caracterizadas pelas mais diversas formas religiosas.

Diz-se influências de natureza simbólica, inclusive, na exata perspectiva de ser uma força efetiva, porém invisível, exercida com a cumplicidade daqueles sobre os quais essa força é imposta, mas em sua ignorância, como um “poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica)”<sup>52</sup>. Para Bourdieu, frise-se, o poder simbólico das religiões funciona como estruturantes de um sistema de dominação especialmente destinado à estabelecer uma ordem gnosiológica, ou melhor, para determinar um sentido para o mundo a partir de um conformismo lógico em que os indivíduos estariam envolvidos como cúmplices, porém em total ignorância<sup>53</sup>. Está no sentido da vida do indivíduo religioso.

A religião, portanto, diferentemente do Estado, estabeleceria um mecanismo supostamente capaz de definir uma visão de mundo e, com isso, uma verdade para vida e, sem embargo, para além dela independentemente de uma adesão manifesta dos indivíduos. Em resumo, o poder simbólico se manifestaria de forma “subliminar” sobre os indivíduos através das relações de comunicação<sup>54</sup> que, em última análise, influiriam de forma violenta (ainda que simbolicamente e de maneira invisível) sobre os indivíduos.

O que poderia confundir a religião com as instituições do Estado, nesse sentido, é apenas o fato de ambos exercerem um poder sobre os indivíduos, e em muitos momentos da história sob a mesma figura, notadamente em Estados chamados confessionais e “não seculares” – ou “não secularizados”<sup>55</sup>.

Assim, o que se está propondo é que o Estado pode até marginalizar as religiões dos negócios públicos, até mesmo para agir de forma coletiva e indiscriminada, mas jamais poderá olvidar do fato de que os indivíduos têm sua religiosidade e que sua manifestação é derivada de concepções religiosas já formatadas e que exercem um poder extremo e capaz de agir

---

<sup>52</sup> BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Tradução de Fernando Tomaz. 6a Ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. Pg. 14.

<sup>53</sup> BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Tradução de Fernando Tomaz. 6a Ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. Pg. 16

<sup>54</sup> LUHMANN, Niklas. La sociedad de la sociedad. Traducción de Javier Torres. – 1a Edición en español. México: Editorial Herder. 2007. Pg. 181.

<sup>55</sup> Estados não seculares, ou simplesmente momentos da história onde Estados que hoje tem a religião separada do Estado, mas que outrora exerciam seus poderes sob as mesmas entranhas. Tempos de monarquia e império, por exemplo.

diretamente sobre as condutas dos indivíduos. E, conseqüentemente, influir nas próprias diretrizes institucionais do Estado – já que esse se manifesta através dos indivíduos.

E essa é, justamente, a principal dificuldade da relação entre o Estado e a religião, uma vez que, como verificado, não existe um único modelo de religião, de Estado, ou mesmo de exercício de poder de ambos, sendo que essa simbiose será sempre administrada de forma peculiar em cada tempo e espaço, sob maior ou menor influência de símbolos religiosos, ou ainda, sob ditaduras ou formas absolutamente liberais de governança.

Em outras palavras, embora guardem semelhança histórica e *transhistórica* na influência sobre a conduta dos indivíduos, nem o Estado e nem a religião são formas absolutas, iguais em todos os cantos e tempos da história. O mecanismo religioso não pode produzir um resultado absoluto, lógico e universal, pois, para além da formação dos Estados, a própria civilização, tanto quanto a formação das estruturas de poder na sociedade, refletem características próprias de um espaço e tempo sem pares, assim como influências de toda ordem, inclusive religiosas<sup>56</sup>.

Nesse sentido, tal como não há igualdade absoluta entre os indivíduos, não há igualdade entre os processos de desenvolvimento civilizatório no mundo<sup>57</sup>, nem igualdade nas estruturas de poder (divisão de poderes na sociedade). Exatamente por isso, diga-se, que Zizek afirma que o chamado “choque de civilizações” – ilustrado por Samuel Huntington – ocorre, antes, no interior de cada civilização<sup>58</sup>.

Em verdade, o que se pode verificar é meramente uma identidade (ou similaridade, mas não igualdade) nos mecanismos de formação dos Estados, das Religiões, e das estruturas de poder. Ou seja, não são estruturas que se desenvolveram de maneira homogenia, mas seus mecanismos são bastante similares em qualquer tempo e lugar.

Assim como os Estados são formações institucionais estabelecidas a partir da relação entre os indivíduos, e da necessidade de um mecanismo capaz de assegurar a sobrevivência dos indivíduos – controle de desejos e ambições – e as estruturas de poder são manifestações conjunturais dessas relações, ou seja, resultado cognitivo do relacionamento entre os indivíduos

---

<sup>56</sup> HUNTINGTON, Samuel P. O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial. Tradução de M.H.C. Côrtes. – Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. Pg. 46/47.

<sup>57</sup> HUNTINGTON, Samuel P. O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial. Tradução de M.H.C. Côrtes. – Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. Pg. 48.

<sup>58</sup> ZIZEK, Slavoj. Bem-vindo ao deserto real!: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. Traduzido por Paulo Cesar Castanheira. – São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2003. Pg. 61.

para determinação de condutas, as religiões, em paralelo, são resultado da relação cognitiva do indivíduo para com uma simbologia que lhe apresenta uma verdade sobre a existência e a vida.

Em todos os três casos, a pluralidade de possibilidades é absoluta, senão impossível de se classificar<sup>59</sup>, pois que as relações entre os indivíduos para a formação do Estado e suas instituições podem ser tão infinitas quanto a eleição de símbolos pela fé.

E, nesse sentido, a partir desse traço de identidade, e desconstruindo também a ideia de conceituação da religião como modelo universal pela característica do poder que exerce sobre os indivíduos, pode-se concluir que não se pode definir a religião em si, mas apenas o arcabouço que qualifica o processo histórico de sua formação em cada espaço e tempo de desenvolvimento da civilização – ou da própria civilização a partir da religião<sup>60</sup>. Em outras palavras, não se pode definir a religião pela sua relação de poder, mas apenas o processo que percorre para ser qualificada e, com efeito, ser capaz de influir na conduta dos indivíduos.

O conceito de religião, portanto, não pode ser objetivamente estabelecido, mas apenas a fórmula usualmente característica das mais diversas crenças, em especial as abraâmicas, para sua qualificação.

#### **1.4. O CARÁTER HERMENÊUTICO DA RELIGIÃO**

A partir das premissas tratadas até o momento no sentido da impossibilidade conceitual de definir a religião, e sua formação característica pela relação simbólica, pode-se dizer que é possível identificar uma religião como resultado de um sistema de símbolos que agem para estabelecer uma relação de poder e persuasão sobre sentimentos, assim como promover a motivação dos homens para a vida, e além da vida, formulando concepções de ordem e existência do mundo próximas de uma realidade única<sup>61</sup>.

A partir desse desenho é possível conceituar, sinteticamente, o processo sobre o qual se forma a religião, mas não a religião em si. Isto porque, como já tratado neste trabalho, a religião é impossível de se enclausurar conceitualmente. O processo de formação da religião, por outro lado, é possível de ser identificado, por sua vez, a partir do exercício de um poder – manifesto

---

<sup>59</sup> Defendo a ideia de que não se pode conceituar um modelo de Estado espelho, ou seja, um Estado que se possa espelhar em várias sociedades, mas apenas um modelo de construção do Estado e sua formação cultural. A pluralidade cultural e de estabelecimento institucional é absoluta e não encontra par no desenvolvimento da civilização. Cada Estado tem sua formação institucional. Cada Estado é o reflexo das relações entre os indivíduos em sua sociedade.

<sup>60</sup> HUNTINGTON, Samuel P. O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial. Tradução de M.H.C. Côrtes. – Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. Pg. 46/47.

<sup>61</sup> GEERTZ, Clifford. The interpretation of Cultures. New York /US: Basic Books, 1973. Pg. 90.

por diversas formas, entre eles o carisma e a dominação cultural por estamentos<sup>62</sup> – na eleição dos símbolos sobre os quais se apoia a fé dos indivíduos (crença) para a definição da verdade sobre a existência do mundo e da vida.

Sendo assim, tratando-se de símbolos estabelecidos por um processo discursivo histórico, não se pode negar que a religião – seja ela qual for – é resultado de uma interpretação sobre a existência verdadeira do mundo a partir da relação dos indivíduos com os símbolos escolhidos no percurso histórico<sup>63</sup>. E o poder do símbolo é consequência do efeito cognitivo que promove sobre o indivíduo. Ou seja, o símbolo é eleito a partir da interação do indivíduo e da interpretação que elabora para lhe conferir poder.

O símbolo religioso é nesse sentido, em última análise, uma escolha racional sobre a qual os indivíduos, depois de eleito o símbolo, atribuem sua fé.

Consequentemente, a fé dos indivíduos sobre os símbolos, e o poder proveniente da relação cognitiva, portanto, é quem vai qualificar a religião. Símbolos estes, diga-se, compreendidos em sua concepção mais ampla, seja como objetos, atos, personalidade, eventos, qualidades ou relações que servem a sua concepção como representação em si mesmo<sup>64</sup>, e que se prestam a traduzir-se em um valor capaz de ser interpretado como reflexo de poder dentro de uma estrutura de relações entre os indivíduos.

Com efeito, a partir dessa concepção interpretativa do fenômeno religioso, não há como negar a validade de nenhuma concepção religiosa (e por isso a dificuldade em enclausurar seu conceito). Isso porque, por um silogismo simples, se os símbolos são qualificados em um determinado processo histórico resultante da relação de fé dos indivíduos, e o desenvolvimento da civilização é promovido em diversos momentos e sob circunstâncias espaço e tempo distintos, é evidente que as religiões terão crenças sobre símbolos diferentes e infinitamente plurais.

Até mesmo sob os símbolos idênticos, como é o caso do Cristianismo e a Reforma Protestante do Século XVI, a relação cognitiva é distinta, e portanto, a perspectiva religiosa não é igual. E as concepções religiosas serão distintas, naturalmente, uma vez que sob premissa de espaço e de tempo distintos, independentemente de os símbolos serem os mesmos (ao menos

---

<sup>62</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4a Ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília (UnB), 2015. Pg. 148.

<sup>63</sup> GEERTZ, Clifford. *The interpretation of Cultures*. New York /US: Basic Books, 1973. Pg. 91

<sup>64</sup> GEERTZ, Clifford. *The interpretation of Cultures*. New York /US: Basic Books, 1973. Pg. 91.

grande parte deles). Ou, em última análise, por conta da interpretação distinta do próprio símbolo (Os Evangelhos, por exemplo) no mesmo espaço e tempo, a religiosidade do indivíduo por trilhar relações não coincidentes.

O mesmo se aplica ao Qur`an e à Sunna, interpretadas na Shari`a<sup>65</sup> sob diversas formas entre Sunitas, Xiitas e outras tantas vertentes do Islã, que sobre o mesmo texto concebem interpretação distinta<sup>66</sup>.

O que fica evidenciado, por outro lado, é que o processo discursivo que define o símbolo como tal, tem uma característica própria e inegável, que é o caráter interpretativo sobre o objeto a ser definido como símbolo. Assim, não se pode negar ainda por esse critério – como mecanismo natural do indivíduo que é o fenômeno interpretativo<sup>67</sup> – que a religião é fruto da razão humana.

Só por haver interpretação pelo exercício da razão. E essa racionalidade tem por característica fundamental, inata, prestigiar, pela lógica mais simples, a simbologia que mais se aproxima da realidade de cada um<sup>68</sup>, como característica própria e circunstancial do indivíduo.

E foi exatamente essa a crítica de Feuerbach quando disse que “não foi Deus quem criou o homem, mas o homem quem criou Deus à sua imagem<sup>69</sup>.” Ora, nada mais crível do que o seu semelhante, porque se o Deus criado fosse apresentado com diferença, de nada interessaria a perfeição<sup>70</sup>, e por isso que a religião, como resultado do fenômeno interpretativo de símbolos é o espelho de um espaço e tempo determinados.

Mesmo entre os judeus, que são monoteístas e não personificam seu Deus em nenhuma figura<sup>71</sup>, a percepção da divindade se dá nas relações entre os indivíduos em espaço e tempo

---

<sup>65</sup> A Sharia provem da interpretação do Quorão e da Sunna do Profeta Maomé, e resulta nas leis gerais do Islam. In: AN-NA`IM, Abdullahi Ahmed. Islam and Secular State: negotiating the future os Shari`a. Havard University Press, Cambridge, Massachusetts /US: 2009. Pg. 3

<sup>66</sup> AN-NA`IM, Abdullahi Ahmed. Toward na Islamic reformation. Syracuse, NY/US: Syracuse University Press, 1996. Pg. 13.

<sup>67</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos finais. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. – Brasília: Editora UnB, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Pg. 164.

<sup>68</sup> ASLAN, Reza. No God but God: The Origins, Evolution, and future of Islam. London: Arrow Books, 2011. Pg. xxiv.

<sup>69</sup> FEUERBACH, Ludwig. Essência do Cristianismo. Traduzido por José da Silva Brandão. Petropolis, RJ: VOZES, 2007. Pg. 48.

<sup>70</sup> FEUERBACH, Ludwig. Essência do Cristianismo. Traduzido por José da Silva Brandão. Petropolis, RJ: VOZES, 2007. Pg. 63

<sup>71</sup> O Deus dos judeus é uma representação superior que não se pode sequer pronunciar. É retratado por um acrônimo (IHVH ou YHWH) e vocalizado, muitas vezes, como Iahweh (Jeová ou Javé). IN: GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. O livro das religiões. Traduzido por Isa Mara Lando. – São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Pg. 108.

próprios, ou seja, em relação ao outro em um lugar e momento da história específico. Há um sentido de perfeição nas relações propostas a partir das 248 ordens afirmativas e 365 proibições que constituem os 613 mandamentos da lei judaica<sup>72</sup>. E é facilmente verificado na história da humanidade a razão simbólica de cada um desses mandamentos.

Até mesmo no caso dos hindus, politeístas em sua maioria<sup>73</sup>, essa relação racional de identidade é percebida, pois cada Deus escolhido tem sua função diante do indivíduo e suas circunstâncias. Ou seja, mesmo a fé sendo debruçada sobre uma multiplicidade de cultos locais e superstições<sup>74</sup>, sem qualquer dogma estabelecido<sup>75</sup>, a relação histórica é sempre sedimentada sobre um símbolo eleito sob circunstâncias bastante particulares e, portanto, distintas e fruto do exercício da razão.

Em outras palavras, os símbolos sobre os quais se apoiam as crenças são escolhidos racionalmente pelos indivíduos a partir da sua realidade circunstancial no processo discursivo histórico (espaço e tempo). Ante a premissa segundo a qual um objeto só pode ser pensado com o uso da razão, o símbolo, assim como usualmente se faz diante de um texto qualquer, “permite inúmeras exegeses: não há exegese correta”<sup>76</sup>. Com isso, por uma consequência natural da hermenêutica, a pluralidade de signos tona-se reflexo natural da condição humana pela própria concepção de indivíduo.

Resumidamente, não se pode negar qualquer percepção religiosa a partir do indivíduo, pois à ele e suas circunstâncias, a razão concebe sua forma de enxergar aquilo que compreende como verdade. Essa singularidade da razão, embora única e inata do indivíduo, portanto, não é dona de si mesma<sup>77</sup>, pois construída na intimidade de cada um a partir de sua história, da relação que estabelece com o mundo a sua volta. A razão, nesse particular, opera no microcosmo do indivíduo sob a mesma fonte (hermenêutica), e, portanto, revela verdades a partir de uma

---

<sup>72</sup> GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. O livro das religiões. Traduzido por Isa Mara Lando. – São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Pg. 111.

<sup>73</sup> Os hindus, no caso indianos, tem tradições religiosas diversificadas, mas sob um signo similar, que reflete um espírito ou alma eterno. Mas não se pode dizer que todos os hindus tem a mesma percepção de símbolos religiosos.

<sup>74</sup> RENO, Louis. Religions of Ancient India. London, UK: University of London, The Athlone Press, 1953. Pg. 46.

<sup>75</sup> RENO, Louis. Religions of Ancient India. London, UK: University of London, The Athlone Press: 1953. Pg. 49.

<sup>76</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos finais. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. – Brasília: Editora UnB, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Pg. 155.

<sup>77</sup> COELHO, Inocência Mártires. Da Hermenêutica filosófica à Hermenêutica jurídica: fragmentos. – 2a Ed. Rev. e ampl. – São Paulo: Saraiva, 2015. Pg. 76.

relação, um efeito cognitivo promovido sobre o indivíduo a partir das circunstâncias a que está inserido.

Sobre a condição interpretativa dos símbolos religiosos para construção de uma verdade sobre a existência do mundo e da vida, com efeito, parecem validas, portanto, as asserções de Nietzsche no sentido de que não existem fatos, mas apenas interpretações sobre fatos<sup>78</sup>. E essa talvez seja é uma reflexão absolutamente própria e que mais se aproxima de uma possível definição do conceito de religião. Essencialmente porque se a proposta das mais diversas religiões do mundo é dizer a verdade sobre a existência e a vida no universo para além dos critérios da ciência, e sendo a própria religiosidade do indivíduo uma construção racional, pode-se concluir que o máximo que elas vão alcançar é uma interpretação que chegaram sobre essa verdade e que, portanto, debruçam sua fé.

Não se esta aqui afirmando – por evidência e coerência – que não exista religião ou que a religião seja uma farsa construída pelo homem para a edificação de uma estrutura de poder (como afirmava Feuerbach<sup>79</sup>), ou para fazer parte dessa estrutura (na linha construída por Marx<sup>80</sup>), até porque esta compreensão hipotética seria facilmente desmontada por outros argumentos de fé, ou seja, por uma interpretação racional estabelecida sobre um símbolo religioso sobre a qual somente poderia ser rechaçada por outro argumento com as mesmas características.

E neste caso, nem mesmo as leis da física poderiam trazer argumentos de natureza distinta do processo interpretativo, pois até mesmo essas formulações científicas e lógicas, em certo limite, como ressaltou Albert Einstein, se amparam na fé<sup>81</sup>.

Portanto, para além do debate teológico, teísta, apateísta ou ateu, o que se busca construir neste trabalho é apenas uma definição acerca do processo de formação das religiões, ou a identificação de um traço comum entre todas as espécies religiosas, pois a partir daí será possível verificar alguns apontamentos que, hoje, levam os Estados a buscar o isolamento das religiões da administração dos negócios públicos e, com isso, encontrar um caminho alternativo

---

<sup>78</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos finais. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. – Brasília: Editora UnB, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Pg. 164.

<sup>79</sup> FEUERBACH, Ludwig. Essencia do Cristianismo. Traduzido por José da Silva Brandão. Petropolis, RJ: VOZES, 2007.

<sup>80</sup> MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1843 / Karl Marx ; tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus ; [supervisão e notas Marcelo Backes]. - [2.ed revista]. - São Paulo: Boitempo, 2010. Pg. 148

<sup>81</sup> DWORKIN, Ronald. Religion Without God. Massachusetts: Harvard University Press, Cambridge, 2013. Pg. 6.

que possa viabilizar ao menos um sinal de respeito entre as mais diversas visões de mundo que as religiões podem oferecer.

Nessa perspectiva, vale ressaltar que as religiões, de uma forma geral, contêm duas partes, uma científica e outra de valores. A primeira parte é justamente essa construída a partir da relação histórica do indivíduo com os símbolos, e que oferecem respostas sobre a vida e a história do universo<sup>82</sup>. É investigativa e traduz um processo de interação como um modelo científico próprio<sup>83</sup> que, como ressaltou Hawking em sua autobiografia ao retratar seus estudos sobre buracos negros, não necessariamente exige um caráter empírico (experimentos) para ser qualificada<sup>84</sup>.

A segunda parte, de valores, já derivada do processo histórico, oferece uma variedade de dogmas sobre como o indivíduo deve viver, e sobre quais valores deve guiar-se. E esses dogmas, sob o pressuposto da religiosidade e, portanto, da fé, é que representariam a parte sobre a qual se atribui lógica apenas na perspectiva de um Deus<sup>85</sup>, ou do imaterial de uma maneira geral.

E é exatamente nessa segunda parte é que se encontram os pilares de qualquer religião, pois “além do conhecimento da razão humana, por sua natureza, capaz de chegar ao Criador, existe um conhecimento que é peculiar da fé. Este conhecimento que se funda precisamente no fato de Deus que se revela (...)”<sup>86</sup>. Ou seja, são valores estabelecidos a partir de dogmas que não coincidem com o que é possível provar, ao menos a partir do que o homem já adquiriu de conhecimento.

Nesse sentido, em resumo, pode-se dizer que a religião, em si mesma, é uma construção da razão que, a partir da eleição de símbolos, estabelece um sistema capaz de gerar poder e crença sobre (e por parte dos) os indivíduos. Exemplos dessa interação divina são diversos, como as obrigações de adoração, frequência em missa, rezas, passes, penitência, a Salá<sup>87</sup>, entre

---

<sup>82</sup> DWORKIN, Ronald. *Religion Without God*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013. Pg. 23.

<sup>83</sup> CHALMERS, Alan F. *O que é Ciência Afinal?*. Tradução de Raul Fiker: 1a Ed. - São Paulo: Brasiliense, 1993. Pg. 185.

<sup>84</sup> HAWKING, Stephen W. *Minha Breve História*. Traduzido por Alexandre Raposo, Julia Sobral Campos e Maria Carmelita Dias. - 1a Ed. - Rio de Janeiro: Intrínseca, 2013. Pg. 81/82.

<sup>85</sup> DWORKIN, Ronald. *Religion Without God*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013. Pg. 24.

<sup>86</sup> JOÃO PAULO II, *Fides et Ratio*: Carta encíclica do Sumo Pontífice aos bispos da Igreja católica sobre as relações entre fé e razão. col. "Documentos Pontifícios" n° 275, Petrópolis: Vozes, 1998. pg. 16

<sup>87</sup> Salá – ou Salah – representam a obrigação que todo muçulmano tem de realizar cinco orações públicas diariamente, em horários próprios (Fajr, Dhur, Asr, Maghrib e Isha) e voltados à Meca.

tantos outros atos e ritos litúrgicos de devoção estabelecidos pelas mais diversas matizes religiosas.

Assim, considerando o indivíduo como interprete da realidade que lhe é posta (e do processo histórico em que está inserido), não se pode negar que a própria religião, em si, é naturalmente uma escolha. Primeiramente por descendência e coerência com a intimidade da família (do local e sociedade onde nasceu) e, em um segundo plano, a partir dos efeitos cognitivos promovidos a partir da relação do indivíduo para com os símbolos religiosos que lhe são apresentados na formação de sua biografia. Ou seja, o indivíduo nasce em um determinado contexto que lhe transmite valores, e verdades em certa medida, entre eles de crença religiosa, e passa a viver a partir desses símbolos, ou sob essa violência simbólica como dizia Bourdieu.

Vale dizer que a própria concepção racionalista de Estado não é diferente neste caso, ao menos pela concepção contratualista de Rousseau, mormente o indivíduo já nasce sob limites enclausurados na sociedade.

A partir da formação de sua consciência, do exercício livre da razão, o indivíduo passa a interpretar essa realidade que lhe é posta como verdade e, naturalmente, a contrapor àquilo que apreende a partir da interação com outras tantas realidades que se apresentam, seja pela ética, pela ciência, pelo Estado, e por tantas outras fontes quantas forem possíveis uma vida absorver, inclusive por meios de comunicação das mais diversas formas – até mesmo mecanismos de massa, como o rádio, internet e televisão, e outros mais diretos, como os missionários, como conta Reza Aslan<sup>88</sup>.

E é justamente sobre essa liberdade de exercício da razão do indivíduo é que se deve debruçar o Estado laico na proteção das garantias individuais de consciência religiosa, e não na manutenção do isolamento da religião da administração dos negócios do Estado. Isso porque a fluidez dos mecanismos de comunicação de massa tem proporcionado aos indivíduos uma colisão cotidiana de valores e, embora seja possível rejeitar uma religião, não é possível impedir a manifestação da religiosidade que está na intimidade de cada um.

Com efeito, diante da pluralidade de valores em constante circulação, a formação da religiosidade – diferente do dogmatismo estático da religião – deixou de ser segmentada por

---

<sup>88</sup> ASLAN, Reza. *No God but God: The Origins, Evolution, and future of Islam*. London: Arrow Books, 2011. Pg. Xx (prologue)

barreiras geográficas, própria do desenvolvimento pulverizado das civilizações, e agora é carregada na intimidade do indivíduo, onde quer que ele esteja, ou seja “reproduzido”.

É evidente que, consideradas as circunstâncias de espaço e tempo do indivíduo tanto quanto seus interesses acerca da verdade sobre a vida, a tendência é que em uma mesma região, no mesmo período, as conclusões dos indivíduos sobre do ponto de vista da religiosidade sejam similares – senão as mesmas – e, com isso, a fé seja exercida sobre o mesmo dogma religioso. Entretanto, isso não impede que, sob as mesmas circunstâncias, sob os mesmos símbolos religiosos, os indivíduos cheguem a concepções distintas. Neste particular, para reforçar o critério interpretativo para construção de uma religiosidade no indivíduo, nem mesmo São João Paulo II (então Papa João Paulo II) diverge<sup>89</sup>.

A partir da premissa dogmática da religião, tanto o indivíduo pode manter suas conclusões hermenêuticas sobre o que entende como verdade, como pode encontrar outras formulações que lhe pareçam mais apropriadas a partir das relações que estabeleceu durante a vida. Evidentemente, no entanto, apenas as circunstâncias a que está inserido o indivíduo é que poderão oferecer elementos (símbolos) para o exercício da razão e, com isso, alcançar àquilo que interpreta como verdade, ou melhor, exercer sua religiosidade.

Assim, a religião não escapa ao critério científico no seu processo de classificação, traduzindo, em síntese, uma relação hermenêutica do indivíduo para com o símbolo precursor de uma verdade sobre a qual se deposita a fé. Igualmente, sendo fruto de uma relação cognitiva entre o indivíduo e os símbolos, o fenômeno hermenêutico não pode negar, por qualquer hipótese, que a religião seja originária da própria razão e que, portanto, é natural a existência de um pluralismo nesse particular.

Exemplo maior desse raciocínio, mais uma vez, é o próprio Cristianismo, cujo símbolo de Jesus de Nazaré (homem branco e de olhos azuis, porém pobre e trabalhador que combateu Roma e se libertou do “provincianismo judeu” exigindo apenas a fé em Cristo<sup>90</sup>) espalhou-se facilmente pelos povos colonizados pelo Ocidente. Pois sua simbologia era transmitida como a realidade de todos os povos do período colonial de expansão do cristianismo<sup>91</sup>. Sua história e

---

<sup>89</sup> JOÃO PAULO II, *Fides et Ratio*: Carta encíclica do Sumo Pontífice aos bispos da Igreja católica sobre as relações entre fé e razão. col. "Documentos Pontifícios" n° 275, Petrópolis: *Vozes*, 1998. pg. 40.

<sup>90</sup> ASLAN, Reza. *ZELOTA: A vida e a época de Jesus de Nazaré*. Tradução de Marlene Suano. 1a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. Pg. 233.

<sup>91</sup> HUNTINGTON, Samuel P. *O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial*. Tradução de M.H.C. Côrtes. – Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. Pg. 46/47.

biografia era (e ainda é) crível para todos, em especial para aqueles dos tempos da pré-modernidade<sup>92</sup>.

Os indivíduos dos povos colonizados acreditavam (e acreditam) em Jesus Cristo. Os Evangelhos contam façanhas que os indivíduos colonizados buscavam alcançar e, da mesma forma, podiam se identificar. Eles eram pobres, seus povos oprimidos, suas famílias e amigos humilhados pelos colonizadores. Enfim, para além de critérios teológicos, Jesus de Nazaré, o homem, sempre foi – e sempre será – um homem tão atraente, carismático e louvável como Jesus, o Cristo. E, só por isso, sua história vale a pena ser contada e admirada<sup>93</sup>.

E, apesar do ceticismo, não se pode deixar de enaltecer, nesse particular, o raciocínio de Feuerbach, pois o homem se identifica no divino<sup>94</sup>. E, por essas razões, não surpreende que o Cristianismo tenha se espalhado com tanta facilidade pelos povos colonizados pelos Europeus, já encharcados pela doutrina Cristã desde os tempos de Roma.

Não é diferente com a Deusa Kali, também a título de exemplo, para os que professam o hinduísmo, especialmente no sul da Índia<sup>95</sup>, que a veem como a representação de uma divindade capaz de garantir ao indivíduo uma morte sem aflições, já que, na sua história, consta que foi ela quem eliminou os demônios de Durga, conhecida pelos hindus do sul da Índia como a Deusa suprema<sup>96</sup>.

A interpretação dos símbolos religiosos, portanto, sempre vai se estabelecer a partir das circunstâncias do indivíduo. Com o profeta Maomé no médio oriente não foi diferente, assim como nas outras formas religiosas no mundo também não. Sempre haverá identidade circunstância, e naturalmente cognitiva, entre o indivíduo e o símbolo religioso eleito.

Com isso, por um critério de coerência, não se pode ignorar a diferença religiosa, assim como não se pode negar a necessidade de compreensão de sua variedade, pois toda a espécie religiosa tem uma característica comum, que é a relação interpretativa do indivíduo com os símbolos sobre os quais deposita sua fé. E, tratando-se de um critério hermenêutico e, com efeito, fruto da razão humana, não é possível definir um conceito de religião, mas apenas o

---

<sup>92</sup> Pré-modernidade considerada, aqui, como o período anterior ao iluminismo, ou seja, à Revolução Francesa.

<sup>93</sup> ASLAN, Reza. ZELOTA: A vida e a época de Jesus de Nazaré. Tradução de Marlene Suano. 1a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. Pg. 233

<sup>94</sup> FEUERBACH, Ludwig. Essência do Cristianismo. Traduzido por José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: VOZES, 2007. Pg. 48

<sup>95</sup> Disponível em: <http://global.britannica.com/topic/Kali> . Acessado em 15 de janeiro de 2016.

<sup>96</sup> WILKINSON, P. O livro ilustrado das religiões: o fascinante universo das crenças e doutrinas que acompanham o homem através dos tempos. Tradução de Margarida e Flávio Quintiliano. São Paulo. Publifolha. 2001. p. 36.

elemento que traduz para cada um, na sua intimidade, o símbolo sobre o qual debruça sua fé. Nesse aspecto, ou melhor, do ponto de vista hermenêutico, todos os religiosos praticam sua fé da mesma forma, a partir do mesmo padrão comportamental.

A partir dessas breves reflexões, e valendo-se de um método *desconstrutivista* (por fragmentação), que sem embargo não pretende tornar o tema exaustivo, percebe-se que a religião não tem um conceito universal, mas que no desenvolvimento das civilizações sempre exerceu poder sobre os indivíduos, competindo com os estados desde as origens na formação das estruturas de poder e na modulação da conduta dos indivíduos.

Ainda, constatou-se que a separação entre a religião e o Estado tem resultados proveitosos para ambos, pois que de um lado garante liberdade as instituições políticas e sociais, e, de outro, protege os dogmas da cientificidade natural da busca pela verdade (ciência).

Assim, pode-se concluir que todo fenômeno religioso é resultado da interação do indivíduo com as circunstâncias em que está inserido. A religião seria, sobretudo, um reflexo comum da interpretação da realidade de cada um. E, como fruto do exercício da razão, justamente por essa característica, própria da condição humana, a religião não poderia ser enclausurada sob barreiras geográficas, pois que sendo um constructo da intimidade do indivíduo, é tão natural que tenha uma identidade plural quanto é plural o próprio indivíduo.

Em outras palavras, é tão natural que uma criança nascida na Arábia Saudita seja muçulmana quanto uma criança nascida no Brasil seja cristã. Os indivíduos nascem e crescem sob influência das tradições a que está submetido pela sua origem e, mais do que o acolhimento da linguagem e da formação cultural, o indivíduo aceita verdades sobre a vida e a existência sobre as quais acredita quase instintivamente, até que, no seu discernimento, no exercício de sua liberdade, passe a interpretar esses símbolos e extrair suas próprias verdades.

A liberdade do indivíduo depende da estrutura social a qual está inserido<sup>97</sup>, mas, pela própria natureza da fé, e da condição humana preconizada na razão, as circunstâncias de origem do indivíduo não impedem novos resultados interpretativos da realidade com que se depara no curso da vida. Ou seja, a religiosidade, manifesta ou não, é impossível de ser limitada ou simplesmente espoliada.

---

<sup>97</sup> CHALMERS, Alan F. O que é Ciência Afinal?. Tradução de Raul Fiker: 1a Ed. - São Paulo: Brasiliense, 1993. Pg. 186



## 2. O RACIONALISMO COMO RELIGIÃO

A razão, paralela à religião, mas isolada em si mesma, nesse particular, não é diferente da própria religião. Constitui-se como um ídolo, a *Deusa Razão* como tratou Robespierre na chamada “Era do Terror”, no auge da Revolução Francesa (1792-1794)<sup>98</sup>, e tal como a própria religião, deve estar submetida aos mesmos critérios de verificação das verdades que apresenta.

O racionalismo não revela verdades absolutas e, da sua essência, assim como a religião, proporciona um pluralismo incapaz universalizar conceitos sobre uma verdade pré-ordenada sobre a existência e a vida. Isto porque é derivado da característica humana primária que os difere de todo e qualquer animal, que é o exercício da razão, ou o livre arbítrio como tratado na Bíblia. Por outras palavras, do ponto de vista da liberdade de consciência, a razão é tão Deusa quando qualquer Deus das demais religiões, e sua verdade sobre a origem da vida e a existência é tão circunstancial quanto a verdade apresentada por qualquer cosmovisão.

Sob essa premissa, cumpre ressaltar que até aqui o estudo buscou retratar a religião como um fenômeno plural e impossível de se classificar a partir de um conceito absoluto, isto porque é da sua essência constituir-se em formações derivadas do caráter hermenêutico – próprio da razão – para sua estruturação dentro da sociedade. Em outras palavras, a partir do que foi apresentado no capítulo anterior, a religião espelha o resultado cognitivo promovido pelo efeito racional do indivíduo diante de sua realidade (circunstâncias) para formulação de uma verdade particular, que pode ou não ser compartilhada pela sociedade.

Nesse sentido, e partindo da premissa de que tal como a religião a razão também conduz à um caminho de pluralismo absoluto, o estudo passa a enquadrar os direitos fundamentais sob a mesma perspectiva dos dogmas religiosos, sugerindo justamente a dificuldade de compartilhamento racional acerca de um mínimo existencial a ser atribuído universalmente a todos os indivíduos, como é incessantemente almejado pelos atores que fomentam esse discurso no seio da sociedade.

Da mesma forma, considerados os apontamentos de Kant sobre o exercício da razão, neste capítulo, para justificar a desconstrução da formação universal dos direitos fundamentais, este capítulo vai procurar demonstrar que o livre exercício da racionalidade pode encontrar caminhos suficientes à harmonia dos povos na sociedade.

---

<sup>98</sup> MARTINS, Ives Gandra da Silva. Liberdade Religiosa após o Concílio Vaticano II. IN: MARTINS, Humberto. In: MAZZUOLI, Valerio de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (coord). Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI. Belo Horizonte: Forum, 2009. Pg. 91

Isto porque, longe de ser exaustivo, o tratamento da religião como fenômeno interpretativo ainda traz uma outra perspectiva, pois a luz que fez exsurgir a modernidade racionalista, além de carregar consigo uma necessidade imanente em debater as diversas formações culturais desenvolvidas em diferentes civilizações, ainda exigiu uma linguagem comum a todos os indivíduos para traduzir em um só discurso todas as tradições da humanidade. A secularização, bem como o desencantamento com uma visão de mundo orientada por cosmovisões não verificadas, fez crescer na sociedade um sentimento de fé pela razão<sup>99</sup>, como uma espécie de ideologia<sup>100</sup>.

Mas essa mesma racionalidade que foi revelada no iluminismo, sob o efeito do encontro entre as civilizações, e que apresenta um percurso direcionado à proteção de determinados direitos fundamentais, que é da essência do próprio conceito de pluralismo, em certa medida, é o que os torna inconciliáveis.

Por outras palavras, o advento da modernidade e a formação de uma identidade racional dos Estados seculares, apesar de tratar dos indivíduos em seus direitos mais mezinhos, não foi capaz de apagar a origem das civilizações, as diferentes formações culturais, e muito menos desconstruir a tradição de cada povo criado no mundo. Ao contrário, a proposta secular de esvaziamento das religiões nas atividades do Estado, conforme proposto por Kant— concebido como o filósofo da Revolução Francesa<sup>101</sup> — apenas trocou os ídolos do poder: a fé, até então dominante e orientada por critérios imateriais, pela ciência, dirigida por métodos racionais e lógicos<sup>102</sup>.

Resumidamente, para ilustrar a pauta da proposta da modernidade e a cisão da religiosidade, Kant explicou que o indivíduo deveria mover-se por uma lei moral que garantisse sua liberdade prática, utilizando-se da razão de forma autônoma e jamais apoiada em um conceito divino de origem religiosa, ou muito menos sob a sombra do medo de alguma entidade

---

<sup>99</sup> HABERMAS, Jürgen. *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*. Translated by Jeremy J. Shapiro. — Boston, US: Beacon Press, 1970. Pg. 81

<sup>100</sup> ARENDT, Hannah. *Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Traduzido por Helena Martins e outros. — Rio de Janeiro, RJ: Relume-Dumará, 1993. Pg. 58

<sup>101</sup> ARENDT, Hannah. *Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Traduzido por Helena Martins e outros. — Rio de Janeiro, RJ: Relume-Dumará, 1993. Pg. 21.

<sup>102</sup> ALVES, Alair Caffé. *Lógica: pensamento formal e argumentação: elementos para o discurso jurídico*. 3a Ed. — São Paulo: Quartier Latin, 2003. Pg. 134.

superior – ainda que fosse da natureza do indivíduo – pois que assim suas ações seriam de sua inteira responsabilidade<sup>103</sup>.

Sobre o tema, não podem ser ignoradas as circunstâncias em que Kant formulou sua “Teoria da Razão Prática”, publicada em 1788, sobretudo quando são tratados os aspectos centrais da sua filosofia moral e, em especial, as conclusões a que chegou em sua obra “A Religião nos limites da simples razão”, em 1793.

Publicada um ano antes da chamada Revolução Francesa, sua filosofia moral está marcada justamente pela característica congênita de igualdade no exercício da razão. Tal como na filosofia clássica, Kant não ignorava o fato de a natureza distribuir o “talento” indiscriminadamente aos indivíduos, mas, por outro lado, alijava da moral essa condição natural, para conceber como elemento de formação do indivíduo, do ponto de vista moral, justamente o uso da razão, ou seja, não a razão em si – que é da condição natural de qualquer indivíduo normal – mas o uso que se faz dela<sup>104</sup>.

De forma bastante sintética, a proposta de Kant é a cisão da condição natural do indivíduo, portador nato da capacidade de pensar, da atividade de pensar propriamente dita, ou seja, separou a razão de seu exercício (prática).

Kant, por outro lado, não nega um Deus superior como elemento da natureza, mas estabelece um contraste entre uma razão pura (em que essa entidade divina e superior não pode ser encontrada pela ordem lógica da humanidade) e outra razão prática, que concebe um Deus a partir da ideia de “sumo bem” e da formação de uma lei ética proveniente da moral subjetiva, virtuosa e comum a todos, ou seja, única e plural ao mesmo tempo.

Na filosofia kantiana, a partir da leitura crítica de Nietzsche, o Deus cósmico, detentor da verdade, do certo e do errado, cede lugar à razão individual e, ao que parece, o divino desce dos céus para permear a terra e ser concebido por cada qual a partir de sua própria lei moral, ou seja, a partir do uso da razão pelo indivíduo, que é sedimentada em uma bondade natural<sup>105</sup> que,

---

<sup>103</sup> KANT, Immanuel. A Religião nos Limites da Simples Razão. Tradução de Artur Morão. – Lisboa, Portugal: Edições 70. Pg. 11.

<sup>104</sup> KANT, Immanuel. A Religião nos Limites da Simples Razão. Tradução de Artur Morão. – Lisboa, Portugal: Edições 70. Pg. 26

<sup>105</sup> LUTZ-BACHMANN, Matthias. Contribuição de A Religião nos Limites da Mera Razão, de Kant, à Filosofia Política das Relações Internacionais. Tradução de Paulo Astor Soethe (UFPR). In: Revista Impulso, Vol 15, n. 34. Pg. 98

tal como na antiga “regra de ouro” da Idade Média, deve tratar da humanidade sempre como um fim, jamais como um meio<sup>106</sup>.

Em outras palavras, e esse é o grande divisor de águas entre a filosofia grega e moderna<sup>107</sup>, para Kant o homem não nasce *para* atingir uma finalidade, tal como concebia Aristóteles, mas ele é a própria finalidade em si mesmo<sup>108</sup>. O homem, portanto, é livre em relação à sua própria natureza a partir do uso que faz da razão.

E essa perspectiva é fundamental para a compreensão da noção de liberdade religiosa, de tolerância e, acima de tudo, de reconhecimento do diferente. Isso porque se é possível afirmar que todos os indivíduos são dotados de razão e que sua liberdade está atrelada ao uso que se faz dela, é impossível estabelecer barreiras e negar que há diferença entre as mais diversas concepções de existência do Ser e do mundo, e que pela racionalidade (exercício da razão) essa característica – a diferença – é própria de cada indivíduo.

Sob tal condição, portanto, não seria razoável – na orientação semântica da expressão – a hipótese de intolerância.

Com essa resumida anotação, Kant chama de “povo de Deus”<sup>109</sup> todos os indivíduos submetidos a essa “fé” na razão prática do bem e da virtude subjetiva de cada um (imperativo categórico) para a formação de uma lei ética (universal). E, curiosamente, é exatamente nesse ponto que Nietzsche repousa sua crítica mais feroz, na medida em que apesar de Kant libertar o indivíduo de uma cosmovisão sobrenatural, o atrai para outro cenário cósmico que, senão utópico (razão prática universal)<sup>110</sup>, não responde à pluralidade do mundo. Assim, apenas transforma o divino sobrenatural no divino da razão.

O Deus imaterial, nesse cenário, cederia lugar a chamada “Deusa razão”, e a Igreja, como no caso de Notre-Dame, passaria a ser tratada como um “templo da razão”<sup>111</sup>.

---

<sup>106</sup> KELLY, John M. Uma Breve História da Teoria do Direito Ocidental. Tradução de Marylene Pinto Michael. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. Pg. 344.

<sup>107</sup> FILHO, Clovis de Barros. A dignidade moral em Kant (38’). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LeqXsC1ARA4&list=PLWR394ZWs0gSaiE0gemFAzGcYTnEJgS8> (Acessado em 13 de janeiro de 2016).

<sup>108</sup> KANT, Immanuel. A Religião nos Limites da Simples Razão. Tradução de Artur Morão. – Lisboa, Portugal: Edições 70. Pg. 66.

<sup>109</sup> KANT, Immanuel. A Religião nos Limites da Simples Razão. Ed. 70.. xXXX pg. 104.

<sup>110</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. O Anticristo. Tradução de Carlos Duarte e Anna Duarte. – São Paulo: Martin Claret, 2014. Pg. 41.

<sup>111</sup> PALMER, R.R. Twelve Who Ruled: The Year of the Terror in The French Revolution. New Jersey, US: Princeton University Presse, 1969. Pg. 185.

Ora, se a proposta da filosofia de Kant nesse particular era que o indivíduo fosse responsável por suas ações, abandonando a ideia de que tudo era fruto da manifestação de um Deus<sup>112</sup>, a noção de igualdade dos homens pela razão, e diferença pelo uso que se faz dela, o coloca, portanto, ao menos do ponto de vista pragmático, no mesmo *establishment* das religiões, tal como afirma Nietzsche.

Não que Nietzsche fosse um religioso fervoroso, muito pelo contrário, já que para ele se houvesse um Deus, ele certamente trataria de se auto-enquadrar na espécie, mas sua crítica à Kant parece bastante acertada, pois que reside no fato de a razão kantiana não criar alternativas à construção do ser, e que o indivíduo continua submetido a uma ideia imaginária de bem comum sobre o qual não tem domínio (métodos racionais). Sob essa premissa, de toda sorte, o arbítrio e, conseqüentemente, a capacidade de estabelecer verdades, só existiria se pressuposta no exercício da razão<sup>113</sup>, exatamente como no efeito cognitivo promovido da interpretação do símbolo sobre o indivíduo religioso.

Por isso parece bastante justa a crítica de Nietzsche à Kant quando afirma que o ídolo da razão prática não é mais do que um teólogo de sucesso<sup>114</sup>, e que, na verdade, a razão moderna apenas substituiu o Deus, o divino, na formação dos propósitos comuns<sup>115</sup>. E, para além dos conceitos atrelados à ideia de pagão<sup>116</sup>, papista<sup>117</sup>, *dhimmis*<sup>118</sup> e do *goym*<sup>119</sup>, a razão seria apenas mais um critério subjetivo de qualificação do indivíduo. Não mais do que uma ideologia – como certa vez Marx classificou as religiões<sup>120</sup> – ou a simples massificação de uma ideia particular.

---

<sup>112</sup> KANT, Immanuel. A Religião nos Limites da Simples Razão. Tradução de Artur Morão. – Lisboa, Portugal: Edições 70. Pg. 4.

<sup>113</sup> KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução de Paulo Quintela. – Lisboa, Portugal: Edições 70. Pg. 111.

<sup>114</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. O Anticristo. Tradução de Carlos Duarte e Anna Duarte. – São Paulo: Martin Claret, 2014. Pg. 39.

<sup>115</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. O Anticristo. Tradução de Carlos Duarte e Anna Duarte. – São Paulo: Martin Claret, 2014. Pg. 40.

<sup>116</sup> HILLGARTH, J.N. Cristianismo e Paganismo: 350-750: a conversão da Europa Ocidental. Tradução de Fabio Assunção Lombardi Rezende. Ed. Madras: São Paulo, SP. Pg. 19.

<sup>117</sup> “Papismo e papista são termos, geralmente depreciativos, utilizados para categorizar os católicos romanos. Foram criados pelos protestantes ingleses como referência à soberania do papa sobre os cristãos e para nomear os que respeitavam esta ascendência.” Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Papismo#cite\\_note-1](https://pt.wikipedia.org/wiki/Papismo#cite_note-1).

<sup>118</sup> O *dhimmis* é um termo histórico, mas não obsoleto, utilizado pelos muçulmanos para descrever diversos povos que viviam na comunidade muçulmana (Ummah), em especial os cristãos, sabeus ou judeus, que são nominalmente citados no Qur'an (2:62). O tema é tratado por Juan E. Campo. In: CAMPO, Juan E. Encyclopedia of Islam. Ed. Facts on File, Inc, 2009. Pg. 194-195.

<sup>119</sup> Expressão utilizada pelos judeus para designar os não judeus.

<sup>120</sup> MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. O Manifesto do Partido Comunista. Traduzido por Maria Lucia Como. – Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1998. Pg. 39.

E para traçar ainda mais semelhança entre o exercício da razão e a prática religiosa, assim como uma religião não consegue negar outras formações religiosas, a razão também não é capaz de negar por seus métodos cientificistas qualquer cosmovisão, senão a partir da premissa de negar a si mesmo enquanto condição nata do indivíduo. Sobre o tema, Hannah Arendt chegou a dizer que da filosofia kantiana resultou a ideia de inexistência de um “reino absoluto”, mas se de um lado o indivíduo não tinha como provar racionalmente a existência de Deus, de outro também não explicava, sob o mesmo pressuposto, a existência do Ser, de si<sup>121</sup>.

Mas a grande questão é que, talvez inadvertidamente, essa característica, de forma até certo ponto paradoxal, é o que faz o encontro entre a razão e a religião, pois que não se prova a inexistência de Deus, e a busca constante por essa prova, ou refutação para os ateus, é o que os coloca no mesmo pilar conceitual sobre a religião. Ambos caminham por símbolos sobre os quais apoiam suas crenças, seja provando racionalmente a existência de Deus ou simplesmente refutando, pela mesma racionalidade, essa existência. A diferença está no símbolo eleito. Um matemático, outro histórico e cognitivo.

E não parece desarrazoada a crítica, pois a própria razão, no seu conceito primário (“verdades evidentes por si mesmas”<sup>122</sup>), não é capaz de se diferenciar das religiões em certo sentido, pois que a exceção do caráter universal pela condição natural do indivíduo e o empirismo que lhe são próprios, todos os demais critérios de conceituação da razão são encontrados também nos critérios fé religiosa. E nem mesmo essa universalidade pode ser tratada de forma inexorável, especialmente quando o método racionalmente estabelecido é aplicado sobre a sociedade ou o indivíduo, como é próprio da formação dos Estados.

O grande salto da modernidade neste particular, em verdade, parece ter sido método empírico da investigação sobre a verdade do mundo. Isto porque essa necessidade constante de demonstrar uma verdade para além da fé oferece uma busca sempre perene pela aplicação e verificação de modelos para determinar conceitos sobre a existência do mundo, sua origem e razões dessa existência.

---

<sup>121</sup> ARENDT, Hannah. Dignidade da Política: ensaios e conferências. Traduzido por Helena Martins e outros. – Rio de Janeiro, RJ: Relume-Dumará, 1993. Pg. 21.

<sup>122</sup> ALVES, Alair Caffé. Lógica: pensamento formal e argumentação: elementos para o discurso jurídico. 3a Ed. – São Paulo: Quartier Latin, 2003. Pg. 150.

Exemplo dessa característica é a teoria geral da relatividade de Einstein, ilustrada por teoria em 1915 e demonstrada apenas em 2016, mais de 100 anos depois<sup>123</sup>. Pouco importa para o caso do que trata a teoria geral da relatividade, mas essencialmente que essa perspectiva de demonstração empírica da existência das coisas, e também de Deus, é justamente o ponto de inflexão dos racionalistas nascidos do iluminismo. Pois se não se prova, não existe. Com isso, por silogismo, se Deus não pode ser provado, para os racionalistas, a rigor, não pode existir. E, se não existe, não pode ser fundamento de nada, muito menos dos atos do Estado.

Em última análise, é possível conceber, por uma qualificação aproximada do conceito sobre as religiões, que tanto os teístas quanto os ateus são racionalmente religiosos. Ambos acreditam em símbolos eleitos para designação de uma verdade sobre a existência de Deus.

Assim, o racionalista, pela imaterialidade de suas propostas, acabou tão classificado como eram os religiosos uns pelos outros. O ateísmo, como mencionado, talvez tenha sido o maior de todos os reflexos dessa compreensão, uma vez que chegou a ser tratado como religião por mais paradoxal que possa ter parecido<sup>124</sup>, conforme ilustrado por Frederick Engels<sup>125</sup>.

O que com isso se pretende dizer é que “o iluminismo sinalizou com compromissos que não cumpriu”<sup>126</sup>, e o que antes era fundado em uma cosmovisão individual na filosofia aristotélica da Grécia clássica, e, portanto, natural-subjetiva, com o pragmatismo lógico da racionalidade absoluta é tratado a partir de uma lei (modelo) própria, mas tão subjetiva quanto, porém compilada em textos e convencionalizada por maiorias (em geral)<sup>127</sup>. De certa forma, a razão não superou a perspectiva ideológica designada às religiões.

Portanto, é compreensível a crítica de Nietzsche, pois se o indivíduo é pressuposto pelo exercício da razão, e está se prova por pela manifestação, seu conceito repousa no mesmo imaginário da divindade, sendo a vantagem da razão apenas de ordem cronológica, uma vez que para crer é preciso exercer alguma racionalidade. Entretanto, ambas são imateriais.

---

<sup>123</sup> Disponível em: <http://www.nature.com/news/einstein-s-gravitational-waves-found-at-last-1.19361>. Acessado em 4 de março de 2016.

<sup>124</sup> ARENDT, Hannah. Dignidade da Política: ensaios e conferências. Traduzido por Helena Martins e outros. – Rio de Janeiro, RJ: Relume-Dumará, 1993. Pg. 57.

<sup>125</sup> ENGELS, Frederick. Ludwig Feuerbach and the end of classical German Philosophy. In: On religion / Karl Marx and Friedrich Engels. Originally published: Moscow: Foreign Languages Pub. House, 1957. With foreword omitted. Pg. 256.

<sup>126</sup> GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. Direito, literatura e cinema: inventário de possibilidades. São Paulo, SP: Quartier Latin, 2011. Pg. 378.

<sup>127</sup> Poder-se-ia afirmar com tranquilidade que a matemática é uma convenção. E não faltam autores para essa afirmação. Entretanto, para além dessa perspectiva, a racionalidade atingiu um fator democrático, cuja formação moral passou a ser plural e convencionalizada em textos legais.

## 2.1. RAZÃO E CONCILIAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS

Independentemente das construções filosóficas a respeito do ser, o debate sobre a razão dentro do tema concernente à construção de direitos fundamentais é primordial para que algumas premissas sejam superadas. Especialmente em consideração à afirmação de que tal como a religião, a razão opera como uma crença e, portanto, pressupõe elementos hermenêuticos circunstanciais que, *a priori*, não são universalizáveis, especialmente face às condições de tempo e espaço.

Sendo assim, por um critério silogístico simples, por certo a conclusão seria a de que, considerados os elementos de tempo e espaço, jamais seria possível estabelecer um mínimo existencial aos indivíduos a ser protegido como categoria universal, pois ainda que sob fundamento racional, haveria que se respeitar a diferença de “cosmovisão” e a pluralidade de conceitos sobre os limites do mínimo fundamental necessário para garantir a existência da humanidade.

Mas, como silogismo, essa premissa não opera por cognição perfeita, pois há um elemento anterior ao exercício da razão que promove a capacidade de interação e proteção do próprio mecanismo da prática racional, que é a liberdade natural da razão que constitui o indivíduo enquanto ser humano. Ou seja, pode-se considerar que não necessariamente há liberdade no exercício da racionalidade, mas por certo que, por essência, há liberdade na razão como elemento constitutivo do ser. Com efeito, por essa liberdade, diferentemente do dogmatismo estático da religião, a razão se permite relativizar e, com isso, encontrar caminhos de consenso suficientes a estabelecer limite existenciais de convivência.

Assim, considerada a liberdade e a unicidade da razão, a partir da concepção kelsiana de que o Estado (liberal) nasce com o reconhecimento de sua estrutura normativa, e a vontade do indivíduo, dentro dessa fórmula, é que cria essa condição – ao menos dentro de um cenário liberal-republicano – é possível afirmar até mesmo que antes do próprio poder do Estado, as forças que formam o direito<sup>128</sup> conferem um dever de proteção especial a essa liberdade de exercício de consciência do indivíduo para formação do Estado<sup>129</sup>. É o que se chama de dupla

---

<sup>128</sup> VERDROSS, Alfred. O fundamento do direito internacional. Traduzido por Marcelo Dias Varella (coord). IN: Revista de Direito Internacional /Centro Universitário de Brasília, Programa de Mestrado e Doutorado em Direito, Volume 10, n. 2. – Brasília, DF: UniCEUB, 2013. Pg. 17.

<sup>129</sup> KELSEN, Hans. Les Rapports de Système: entre le droit interne et le droit international public. In: Recueil des Cours, Volume IV, Tome 14 de la Collection (1926). – Paris, France: Librairie Hachette, 1927. Pg. 233.

natureza dos direitos fundamentais, em que os direitos que formam e conferem competências ao Estado são, depois de sua formação, garantidos por essa mesma entidade<sup>130</sup>.

Essa dupla natureza dos direitos fundamentais reflete a ideia de que essas garantias vêm antes do próprio Estado, e estão inseridas na sua atividade depois de sua criação sob a forma de competências positivas. Reflete o pensamento de que referidos direitos são de competência do Estado, existem mesmo antes dele (na sua formação), e estão presentes em todas as suas esferas de atuação posterior (executivo, legislativo e judiciário).

Os direitos fundamentais vivem sob uma dupla condição, sem ordem de prioridade, como uma garantia do indivíduo e um dever do Estado. Essa dupla condição, inclusive, é o que marca sua não universalidade do ponto de vista internacional, mormente do ponto de vista supra estatal, e para além do direito comunitário, haver uma dificuldade em qualificar um direito que não possa ser garantido<sup>131</sup>.

Além do mais – importante considerar essa distinção – essa dupla garantia se presta a traçar uma diferença entre os direitos fundamentais, estabelecidos aos indivíduos na esfera constitucional positivada do Estado, e os chamados direitos humanos, que são assim qualificados a partir das posições jurídicas que se reconhecem ao ser humano no plano internacional pelos Estados, independentemente da soberania a que o indivíduo está submetido<sup>132</sup>.

A origem dos direitos nessa perspectiva de fundamentalidade, também importa retratar, decorre da inversão de posições do Estado para com o indivíduo, ocorrida ainda nos séculos XVII e XVIII, com as teorias contratualistas, tendo sido traduzido como garantias nas Revoluções Americana (Declaração de Direitos da Virgínia em 1776) e Francesa (Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão em 1789)<sup>133</sup>.

O indivíduo deixa de ser um instrumento do Estado para compor sua estrutura e, com isso, sua condição subjetiva natural – o ser (indivíduo) enquanto tal – passa a estabelecer

---

<sup>130</sup> QUEIROZ, Cristina. *Direito Constitucional: as instituições do Estado Democrático e Constitucional*. – Coimbra, Portugal: Coimbra Editora, 2009. p. 365-366.

<sup>131</sup> FERRAJOLI, Luigi. *Por uma teoria dos Direitos e dos Bens Fundamentais*. Tradução de Alexandre Salim e outros. – Porto Alegre, RS: Livraria do Advogado, 2011. Pg. 35.

<sup>132</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. 5ª Ed. Rev. Atual. e ampl. – Porto Alegre, RS: Livraria do Advogado, 2005. Pg. 36.

<sup>133</sup> MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de Direito Constitucional*, 6. ed. São Paulo: Saraiva – IDP, 2011. pg. 222.

justamente as bases sobre as quais se fundamenta o próprio Estado. São direitos subjetivos que dizem respeito, ao menos em tese, indiscriminadamente à todos os indivíduos.

Voltando à perspectiva filosófica, a proposta de universalidade dos direitos fundamentais, diga-se, pode, inclusive, ser extraída do imperativo categórico criado por Kant para formação de uma lei ética, especialmente porque a racionalidade do indivíduo é o caminho mais curto ao exercício da liberdade. Em outras palavras, a faculdade da razão e o seu exercício pressupõe, ao menos na intimidade, a liberdade que, por sua vez, e justamente em função dessa premissa, é um dos primeiros pilares entre todos e quaisquer direitos fundamentais.

Nesse ponto em especial, não há como desconsiderar a proposta de Kant, pois, se de um lado a racionalidade não supera o conceito religioso na formação da esfera pública, de outro, tal como a religião, mas sob critérios relativistas, a razão praticada de maneira universal torna factível a conciliação dos povos e das diferentes culturas, haja vista sua aplicação comportar um relativismo que é facilmente adaptado na comunicação intersubjetiva e na conciliação de conceitos para a formação de direitos fundamentais dentro do Estado e, até mesmo, em perspectiva global, para a criação de mínimos existências para o estabelecimento de direitos humanos.

A tese kantiana de paz perpétua, portanto, parte da premissa relativista de que há um “sumo bem” na racionalidade formadora da ética (lei universal), e que a aliança entre os povos não poderia ser meramente moral, mas sim conformada juridicamente a partir da natureza pacífica dos indivíduos (ou dos Estados)<sup>134</sup>, reduzindo a complexidade do próprio conceito de bem (bom) a partir da noção de que a razão é universalmente livre e, portanto, capaz de conceber direitos e estabelecer limites para a convivência dos povos.

Em que pese estar situada em um momento histórico de certa forma longínquo, com soberanias marcadas pela independência no plano internacional<sup>135</sup>, a tese de Kant apresenta circunstâncias até certo ponto similares ao cenário contemporâneo, já que a crítica sobre as guerras daquele tempo levavam em conta justamente a subjugação, a perda da liberdade e o domínio do estrangeiro<sup>136</sup>. Embora Kant não tenha tratado do tema das guerras sob outra

---

<sup>134</sup> HABERMAS, Jürgen. A inclusão do Outro: Estudos de teoria política. Traduzido por George Sperber e Paulo Astor Soethe. – São Paulo, SP: Edições Loyola, 2002. Pg. 191-192

<sup>135</sup> HABERMAS, Jürgen. A inclusão do Outro: Estudos de teoria política. Traduzido por George Sperber e Paulo Astor Soethe. – São Paulo, SP: Edições Loyola, 2002. Pg. 191

<sup>136</sup> HABERMAS, Jürgen. A inclusão do Outro: Estudos de teoria política. Traduzido por George Sperber e Paulo Astor Soethe. – São Paulo, SP: Edições Loyola, 2002. Pg. 187.

perspectiva senão aquela tradicional, de homens entrincheirados e sob a regência de uma bandeira<sup>137</sup>, não parece diferente da sanha do Ocidente na luta contra o terror<sup>138</sup>, por exemplo.

De todo modo, retomando o tema central, a vantagem da razão sobre a fé religiosa estaria na sua capacidade de buscar uma finalidade na aceitação de tudo o que considera impróprio ou inferior (relativismo). A rigor, de um ponto de vista otimista, a razão seria ao menos capaz de proporcionar a tolerância do indivíduo em prol de um resultado altruístico, o que não é necessariamente verificado nos dogmas de fé religiosa. Entretanto, e essa é a parte pessimista, para além do problema da subjetividade óbvia dos valores em casos concretos, os direitos fundamentais estabelecidos pela racionalidade, por óbvio, não comportariam gradação pelo sentido ético que lhes são atribuídos e, com isso se tornariam uma medida tão ineficaz quanto nas relações de fé fundamentalista<sup>139</sup>.

Ou seja, tal como os dogmas de fé, os direitos, assim qualificados pela razão por relativismo aplicado para a redução de complexidades sociais em prol da convivência e existência, podem impedir a harmonização das tradições, das culturas e a formação de uma linguagem comum do mundo. Isto porque sua gradação pode esvaziar o próprio resultado alcançado pela consolidação da pluralidade conceitual relativizada e proveniente do exercício da razão.

Importante considerar, ainda, que tal como as religiões, os direitos fundamentais também são edificados sobre um resultado cognitivo do indivíduo diante de um símbolo, mas geralmente decorrente de um fato histórico de repulsa social ou mesmo moral. Valendo lembrar que, para além da simbologia clássica representada em imagens materiais, episódios de tortura, de defesa da vida, as guerras, entre muitos outros eventos macabros ocorridos na história da humanidade, também são símbolos e, assim como entre os fenômenos religiosos, podem estabelecer premissas racionais cognitivas.

---

<sup>137</sup> HABERMAS, Jürgen. A inclusão do Outro: Estudos de teoria política. Traduzido por George Sperber e Paulo Astar Soethe. – São Paulo, SP: Edições Loyola, 2002. Pg. 187

<sup>138</sup> ECHEVERRIA, Andrea de Quadros Dantas. Combatente inimigo, homo sacer ou inimigo absoluto?: O Estado de exceção e o novo nomos na Terra: O impacto do terrorismo sobre o sistema jurídico-político do século XXI. – 1ª Ed. – Curitiba: CRV, 2013. Pg. 189

<sup>139</sup> O termo fundamentalismo aqui tem a pretensão simples de designar interpretações absolutas e inconciliáveis entre as religiões. Na definição de Umberto Eco, tal como tal como tratado neste trabalho, seria “um princípio hermenêutico, ligado à interpretação de um livro sagrado.” ECO, Umberto. Definições Léxicas. In: BARRET-DUCROCQ, François. A Intolerância: Foro internacional sobre intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; Tradução de Eloá Jacobina. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Pg. 15.

Com efeito, sob as mesmas premissas as quais determinados dogmas religiosos colidem na interpretação de determinados apontamentos sobre a verdade, a exemplo do messias entre as religiões monoteístas, direitos fundamentais nem sempre resistem à valores os quais pretende suprimir quando tratados em escala universal, por consolidação de direitos humanos, ou mesmo dentro do próprio Estado quando atingem a premissa básica da liberdade no exercício da razão.

Assim, quando se diz que os direitos fundamentais podem ser inconciliáveis com a noção de pluralismo de cosmovisões, é porque a razão, como elemento subjetivo moral do indivíduo, é recalcitrante na tradução culturas distintas, especialmente pela formação histórica das civilizações e suas tradições. Basta perceber a reação europeia à pena de morte estabelecida em boa parte dos entes federados constituídos em solo estadunidense, ou a reação dos próprios norte-americanos diante da aplicação da Sharia em Estados confessionais de tradição islâmica.

Em todos esses casos os direitos fundamentais foram racionalmente estabelecidos a partir de premissas cognitivas da história de cada civilização e, exatamente em função dessa singularidade, é que não há identidade sobre certos valores do mínimo existencial a ser protegido. Se de um lado há um direito fundamental contrário à pena de morte na Europa, do lado estadunidense esse valor não é fundamental, ao passo que é fundamental o direito a igualdade entre homens e mulheres nos Estados Unidos e não o é na Arábia Saudita.

São todos direitos fundamentais, protegidos racionalmente no âmbito da soberania de cada Estado, mas inconciliáveis do ponto de vista global. E se são fundamentais, como os dogmas religiosos, não comportariam gradação. Não caberia relativizar o que é fundamental.

Contudo, ao que tudo indica, essa ideia reflete apenas um paradoxo aparente, pois a noção de liberdade para exercício da razão na construção dos direitos fundamentais pode proporcionar, como já anunciado, a própria compreensão de um pluralismo de cosmovisões. Isto porque, se partirmos da premissa de que somente o exercício livre da razão é capaz de promover os efeitos cognitivos circunstanciais para a construção de direitos fundamentais, é imperioso que se considere que, no outro, esse mesmo exercício é realizado para formatação de seus direitos.

Por outras palavras, o exercício livre da razão, por uma lógica simples, é compelido a aceitar a condição não universal, mas sim circunstancial dos direitos fundamentais, sejam eles quais forem. O pressuposto da igualdade na razão reflete o próprio fundamento do diferente, especialmente diante da singularidade do exercício da razão.

Assim, a medida do relativismo moral da razão para a edificação de direitos fundamentais está, justamente, no exercício racional do outro a partir de suas circunstâncias. Por essa razão, mais do que a virtude moral da tolerância (impedimento moral), a formação de direitos fundamentais deve sempre compreender e respeitar a liberdade racional do outro. Não há um mínimo existencial universal, mas apenas circunstancial. Da mesma forma, também não há uma verdade sobre qual é estabelecido esse mínimo existencial, mas apenas que a liberdade no exercício a razão deve ser pressuposta na declaração desses direitos. Isso porque “não há razão, apenas razões”<sup>140</sup>, e estas não podem ser absolutas<sup>141</sup>, não podem ser Deus, mas sim reflexos de uma realidade histórica individual.

Não se está afirmando que a formação dos direitos fundamentais é impossível pela lógica da individualidade da razão, até mesmo porque a perspectiva da pluralidade é um fato social imanente. Aliás, o iluminismo da modernidade carregou exatamente esse fardo no estabelecimento das diretrizes de secularização e democratização dos Estados. Mas do ponto de vista internacional, onde o cenário, para além do direito comunitário, é de absoluta anarquia, esse critério de reconhecimento do outro e das razões de formação dos direitos fundamentais é certamente perceptível e inescapável.

É óbvio, além disso, que a formação de uma linguagem comum é, certamente, o primeiro passo em direção ao respeito pelos direitos fundamentais<sup>142</sup>, e a consequente concepção dos direitos humanos. Entretanto, apenas pela compreensão das diferentes tradições da humanidade, ainda que supostamente relativizando o próprio resultado objetivo pela individualidade do exercício da razão, ou melhor, trazendo para a moral do indivíduo a liberdade de exercício da razão do outro, é que será possível a criação de garantias capazes de se estabelecer direitos universais.

A razão, para o estabelecimento de direitos fundamentais, deve ser, assim, um instrumento à serviço do indivíduo que assegure sua capacidade de extrair do outro uma lei moral e aquilo que lhe é fundamental, para com ele estabelecer um cenário de conciliação e harmonia, mesmo que por virtudes morais, como é o caso da tolerância. Em última análise, os direitos fundamentais são o resultado do estabelecimento de mínimos morais provenientes do

---

<sup>140</sup> COELHO, Inocêncio Mártires. Da Hermenêutica filosófica à hermenêutica jurídica: fragmentos. 2a ed. Rev. e ampl. – São Paulo: Saraiva, 2015. Pg. 75.

<sup>141</sup> COELHO, Inocêncio Mártires. Da Hermenêutica filosófica à hermenêutica jurídica: fragmentos. 2a ed. Rev. e ampl. – São Paulo: Saraiva, 2015. Pg. 76

<sup>142</sup> DELMAS-MARTY, Mareille. Por um direito comum. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. – São Paulo: Martins Fontes, 2004. Pg. 121.

exercício da razão livre por parte dos indivíduos em tempo e espaço determinado que, no outro, especialmente nas diferenças, encontraram seu mínimo existencial.

## 2.2. A TOLERÂNCIA COMO RESULTADO DA RAZÃO

A tolerância, resultante do latim *tolerantia* (*ae*), provêm da ideia de suportar ou aceitar um fato, ato, algo ou alguém<sup>143</sup>. Há, inclusive, quem perceba na semântica da palavra a noção de um favor à revelia da regra estabelecida como direcionamento ético<sup>144</sup>. Ou até mesmo, já do ponto de vista teológico, como uma espécie de “domesticidade cristã”<sup>145</sup>, na perspectiva de um cristianismo refletido na moral e, com efeito, “a primeira a ter o dever e o poder de dar o exemplo<sup>146</sup>.”

Nesse sentido, considerados os apontamentos sobre a razão, como qualidade subjetiva e, portanto, moral do indivíduo, a tolerância – característica egoísta do indivíduo<sup>147</sup> – serve à sociedade a partir do relativismo para a formulação de conceitos mínimos ao estabelecimento mecanismos capazes de promover a convivência pacífica entre os indivíduos independentemente das concepções circunstanciais de cada um.

Os direitos fundamentais, nessa perspectiva, e como resultado da conjugação da pluralidade da virtude da tolerância, seriam, justamente a redução da complexidade desses mecanismos em consensos paternalistas formatados em normas jurídicas, até mesmo como elemento instrumental para universalização desses conceitos de forma a garantir, acima de tudo, a liberdade do indivíduo.

John Locke, ainda em 1667 quando redigiu sua chamada “Carta sobre tolerância”, talvez tenha sido o mais angustiado sobre o tema. Para ele, a noção de tolerância estava justificada diante da perspectiva de que certas questões não podem ser combatidas, ou simplesmente não

---

<sup>143</sup> HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro Salles. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2001. Pg. 2.730.

<sup>144</sup> HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro Salles. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2001. Pg. 2.730.

<sup>145</sup> DERRIDA, Jacques. Fé e Saber: as duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: A Religião: o seminário de Capri. Org. Giani Vattimo e Jacques Derrida; com a participação de Aldo Gargani, Hans-Georg Gadamer ... [et al.]. – São Paulo: Estação Liberdade, 2000. Pg. 34.

<sup>146</sup> DERRIDA, Jacques. Fé e Saber: as duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: A Religião: o seminário de Capri. Org. Giani Vattimo e Jacques Derrida; com a participação de Aldo Gargani, Hans-Georg Gadamer ... [et al.]. – São Paulo: Estação Liberdade, 2000. Pg. 34.

<sup>147</sup> FLORIDI, Luciano. Tolerant Paternalism: Pro-ethical Design as a Resolution of the Dilemma of Toleration. Springer Science+Business Media Dordrecht 2015. Disponível em: <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11948-015-9733-2>. Acessado em 23 de março de 2016.

vão mudar<sup>148</sup> e, por isso, devem ser aceitas como são. Por outras palavras, Locke identificava a necessidade de o indivíduo estar apto a simplesmente ignorar a diferença, suportando determinados cenários, situações e pessoas pela constatação de que simplesmente não seria possível muda-las e, com isso, essa seria a única opção.

Não se percebe igualdade entre os indivíduos a partir da virtude da tolerância, mas sim o contrário. Percebe-se a diferença entre os indivíduos e a valorização – no sentido de valor – do individual – particularmente sob suas próprias circunstâncias – em detrimento das circunstâncias do outro. É, portanto, um sentimento egoísta por essência.

É possível afirmar, nesse sentido, que a tolerância traduz um verdadeiro egoísmo ético que precisa ser educado para garantia de estabilidade social. E essa noção é também ilustrada por Umberto Eco, *contrario sensu*, quando sustenta que a intolerância é uma condição natural, instintiva e biológica, decorrente de uma pré-disposição do indivíduo em apropriar-se de tudo o que lhe agrada e, de outro lado, refutar aquilo que, sob essa mesma condição instintiva, naturalmente lhe desagrada ou simplesmente lhe são diferentes<sup>149</sup>.

A tolerância, assim, seria uma perturbação moral sobre o indivíduo que, contrariamente ao que sua natureza instintivamente manifesta, age de forma submissa à uma ética estabelecida. E, por isso, se diz que a tolerância exige “permanente educação”<sup>150</sup>.

Embora seja mais “severa”, essa noção proposta por Umberto Eco não difere em nada da aplicação do sentido da tolerância tanto aos dogmas religiosos quanto aos próprios direitos fundamentais. O dogma é fruto de uma construção de fé (crença) individual-coletiva sobre um fato determinado, ou seja, uma crença sobre algo absoluto e que é compartilhada por um grupo de indivíduos de maneira intersubjetiva a partir de uma relação histórica de espaço e tempo. A crença, nesse sentido, é uma relação cognitiva sobre símbolos, como tratado anteriormente, e de certa forma fundamentalista, ou seja, dogmaticamente inflexível.

---

<sup>148</sup> LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil; e outros ensaios. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. Pg. 250.

<sup>149</sup> ECO, Umberto. Definições Léxicas. In: BARRET-DUCROCQ, François. A Intolerância: Foro internacional sobre intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; Tradução de Eloá Jacobina. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Pg. 17.

<sup>150</sup> ECO, Umberto. Definições Léxicas. In: BARRET-DUCROCQ, François. A Intolerância: Foro internacional sobre intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; Tradução de Eloá Jacobina. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Pg. 17.

Os direitos fundamentais, por sua vez, são fruto de uma crença sobre uma realidade um tanto quanto absoluta, mas construída em um sentido que, por uma lógica estritamente formal – racional – acredita-se representar um conceito ético, ou melhor, um mínimo de conceitos consensualmente estabelecidos pela razão e que devem ser aplicados aos seres humanos em espaço e tempo determinados, ainda que, de fato, não sejam universais. É uma perspectiva paternalista da própria tolerância, ou seja, uma construção de mínimos existenciais necessários em prol da coletividade (altruísta)<sup>151</sup>, ainda que subjetivamente condizente com a noção egoísta da tolerância.

Em outras palavras, os direitos fundamentais são a nítida constatação do sentido da “permanente educação dos adultos”<sup>152</sup>, pois que, embora sejam reconhecidas as diferenças, os indivíduos se educam em um sentido moralmente virtuoso para tolerar àquilo que, institivamente, seriam refratários.

Aliás, exemplo desse tipo de cenário é o próprio direito de liberdade de consciência religiosa, que está presente em grande parte das constituições e nos mais diversos instrumentos de de proteção de direitos humanos pelo mundo. Veja que em todos esses documentos é protegido o direito de profissão de fé religiosa para além do fato de que cada religião tem, por seus dogmas, óbvia negação do fundamento religioso do outro, especialmente entre as religiões monoteístas. São as diretrizes jurídicas quem *educam* os indivíduos a se tolerar, independentemente do fato de uma religião considerar absurdo, inferior e impossível o fundamento da outra.

Nesses casos, do ponto de vista teológico, não é retirado o véu da ignorância. O ponto de partida do indivíduo na relação com os outros não é alterado, ao contrário, lhes é imposto o véu pelo consenso racional da tolerância, por um critério estabelecido como direito fundamental. Como uma virtude moral imperiosa.

A formatação de direitos fundamentais, tal como qualquer crença, nesse sentido, não representa um conceito universal sobre o que é certo ou errado, o bem e o mal, mas apenas elege os limites para a tolerância entre os indivíduos, apesar de toda a diferença reconhecida.

---

<sup>151</sup> FLORIDI, Luciano. *Tolerant Paternalism: Pro-ethical Design as a Resolution of the Dilemma of Toleration*. Springer Science+Business Media Dordrecht 2015. Disponível em: <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11948-015-9733-2>. Acessado em 23 de março de 2016.

<sup>152</sup> ECO, Umberto. *Definições Léxicas*. In: BARRET-DUCROCQ, François. *A Intolerância: Foro internacional sobre intolerância*, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; Tradução de Eloá Jacobina. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Pg. 17

Como afirma Paul Ricœur, essa precisa forma histórica da conquista da tolerância não retrata um consenso sobre universalidade<sup>153</sup>, mas apenas ensina a lidar com as diferenças. Por isso, frise-se, Umberto Eco exulta a necessidade de se educar os indivíduos para a tolerância.

Ora, se houvesse um reconhecimento de igualdade, de ponto de partida igual entre todos os indivíduos, no sentido de reconhecer que a todos os indivíduos é dado igualmente o sentido da razão, não haveria lógica na própria tolerância, ou esta virtude moral seria simplesmente inútil para regular relações sociais, pois que o exercício da racionalidade, pelo reconhecimento da igualdade, seria suficiente a conceber os instrumentos de pacificação social.

De toda sorte, o fato é que em ambos os casos (dogmas e direitos fundamentais), as tradições e a realidade histórica dos indivíduos para a formação do coletivo podem ser objetivamente limitadas pela educação, toleradas, mas nem sempre materialmente respeitadas e compreendidas. E esse é justamente o ponto de inflexão de qualquer teoria sobre a intolerância religiosa, pois embora reconheça a igualdade na condição racional do indivíduo, não supera o fato de que o uso que se faz da razão é tão natural quanto a condição humana primária. Por isso a crítica de Nietzsche quanto à teoria de Kant parece acertada, pois a razão do indivíduo na formação de suas verdades é tão limitada quanto o dogma da imaterialidade religiosa no reconhecimento da diferença do outro.

Em outras palavras, a concepção de que todo indivíduo é igualmente dotado de razão deveria fazer supor que o exercício dessa razão pode conceber qualquer crença como condição natural do indivíduo. Ou seja, a diferença é tão natural quanto a razão, e a intolerância – ou a própria tolerância – não tem sentido algum diante dessa realidade. A rigor, se o exercício da razão pressupõe diferença, não há o que se tolerar, mas sim compreender e respeitar.

A tolerância, embora fundamental para o estabelecimento de limites<sup>154</sup>, não é suficiente para garantia de um pluralismo de cosmovisão, especialmente diante do excesso de conhecimento da humanidade decorrente da fluidez da comunicação e conhecimento amplo dos povos. Dependente das condições morais de cada um, portanto, a tolerância é frágil como elemento de conciliação, ainda que pressuposta como elemento instrumental da própria religião.

---

<sup>153</sup> RICCEUR, Paul. In: BARRET-DUCROCQ, François. A Intolerância: Foro internacional sobre intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; Tradução de Eloá Jacobina. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Pg. 21.

<sup>154</sup> FLORIDI, Luciano. Tolerant Paternalism: Pro-ethical Design as a Resolution of the Dilemma of Toleration. Springer Science+Business Media Dordrecht 2015. Disponível em: <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11948-015-9733-2>. Acessado em 23 de março de 2016.

O livro sagrado dos muçulmanos, o *Qur'an*, na *sura* 109, *Aya* 6, deixa acentuado o respeito à religiosidade do outro: “*you have your religion and I have mine*”<sup>155</sup>. É um sentido claro de tolerância sobre a religião do outro. Esse aspecto de tolerância sobre a religiosidade do outro também é encontrado na Igreja Católica Apostólica Romana, especialmente após o Concílio Vaticano II, e a Declaração *Dignitatis Humanae*, do Papa Paulo VI, que objetivamente estabeleceu “que a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa”<sup>156</sup>.

E o Papa Paulo VI foi além quando consignou o próprio conceito de liberdade neste particular, ressaltando que a liberdade consiste no fato de que todos os indivíduos devem estar livres de qualquer coação por outros indivíduos, por grupos sociais ou qualquer autoridade humana, “de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido de proceder segundo a mesma, em privado e em público, só ou associado com outros, dentro dos devidos limites”<sup>157</sup>.

Contudo, tal como para os muçulmanos não é possível compreender a vida distante das lições do profeta Maomé, a reflexão do Papa Paulo VI não quer dizer que para os Católicos estaria correto viver fora do “amor a Cristo”, ou compreender a religiosidade alheia como natural, pois na Bíblia está claro que serão salvos apenas os cristãos<sup>158</sup>. Ou seja, para Igreja Católica apenas no Cristianismo o indivíduo encontraria as razões de sua existência.

É evidente para a Igreja Católica, portanto, que se deve tolerar o *erro – ou deslize –* daquele que não está sob sua regência religiosa. Os católicos toleram outras formas religiosas, e simplesmente atribuem ao outro o equívoco de não reconhecerem que apenas em Cristo haverá salvação, o que é refutado explicitamente no *Qur'an*, precisamente na *sura* 4, *Aya* 171<sup>159</sup>, quando nega a Santíssima Trindade e afirma que Jesus não é nada mais que um mensageiro de Deus, e que esse é um só.

Do ponto de vista estritamente pragmático, ao menos no plano das relações internacionais, por exemplo, a tolerância a partir da limitação da diferença pela razão não é distinta. Como já mencionado, podemos tranquilamente afirmar que a racionalidade europeia

---

<sup>155</sup> The Qur'an. Translated by M.A.S. Abdel Haleem. Oxford, UK: Orford University Press, 2010. Pg. 441.

<sup>156</sup> Disponível em: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html)

<sup>157</sup> Disponível em: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html)

<sup>158</sup> Bíblia Sagrada. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Brasília, DF: Edições CNBB, 2007. Pg. 1.240 (Mt. 28, 19-20).

<sup>159</sup> The Qur'an. Translated by M.A.S. Abdel Haleem. Oxford, UK: Orford University Press, 2010. Pg. 441.

tolera a pena de morte positivada em solo estadunidense tanto quanto o católico tolera o pagão, o muçulmano tolera os *dhimmis* e os judeus os *goyms*. Mas em nenhum dos casos há respeito pela racionalidade alheia ou pela cosmovisão do outro. O que há é mera tolerância e, em última análise, subjugação.

Evidentemente que não se pode negar a importância dessa etapa “em que se tolera o que se desaprova, mas não se pode impedir. É nessa etapa que terminam as guerras de religião”<sup>160</sup>. Mas o fato é que essa limitação não é suficiente para o reconhecimento das diferenças e estabelecimento da harmonia como chamado “fato do pluralismo”<sup>161</sup>.

Substancialmente, em verdade, para a construção de uma linguagem capaz identificar e conciliar direitos fundamentais em um cenário plural, a tolerância entre as tradições e culturas vai abrigar uma limitação de conceitos insuperável, pois, frise-se, o que é fundamental não comporta qualquer gradação<sup>162</sup> e, com isso, o limite da tolerância fica extremamente fragilizado diante de um mundo cada dia mais plural.

Diferente do que dizia Aristóteles sobre a justiça, o fogo que queimou na Pérsia não tinha a mesma forma daquele que ardia na Grécia<sup>163</sup>. Em outras palavras, o choque de racionalidades decorrente do fluxo intenso de pessoas e informações torna inevitável, do ponto de vista lógico, inclusive, uma ruptura no diálogo e na formação de uma linguagem comum<sup>164</sup>, uma vez que a realidade histórica do indivíduo – distinta do outro pela própria natureza do ser e de suas tradições – jamais será capaz de oferecer uma verdade real e absoluta. Com isso, a própria fundamentalidade do direito a ser protegido perde sentido do ponto de vista universal, impedindo, inclusive, sua conformação como um direito humano do ponto de vista da igualdade.

Pela limitação da diferença pelo uso da razão, portanto, fica enclausurada na tolerância o próprio sentimento de igualdade, que é justamente a condição primária estabelecida pelos

---

<sup>160</sup> RICCEUR, Paul. In: BARRET-DUCROCQ, François. A Intolerância: Foro internacional sobre intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; Tradução de Eloá Jacobina. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Pg. 21.

<sup>161</sup> “Para as democracias liberais constitucionais, a prática da tolerância é a confirmação do fato maior predominante na cultura dessas sociedades, isto é, o fato do pluralismo das crenças e das convicções, digamos, das visões de bem. RICCEUR, Paul. In: BARRET-DUCROCQ, François. A Intolerância: Foro internacional sobre intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; Tradução de Eloá Jacobina. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Pg. 21.

<sup>162</sup> BRITTO, Carlos Ayres. O humanismo como categoria constitucional. 1ª Ed. – Belo Horizonte: Fórum, 2012. Pg. 98.

<sup>163</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. – São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996. Pg. 206.

<sup>164</sup> HUNTINGTON, Samuel P. O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial. Tradução de M.H.C. Côrtes. – Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. Pg. 46.

racionalistas criados na teoria de Kant. A diferença não pode ser limitada na designação de certo e errado contida no conceito de tolerância. O reconhecimento da diferença e a superação do conceito de tolerância são necessários para o fundamento mínimo da razão, que é a igualdade material pela condição de humano e a liberdade no exercício da razão. O uso da razão é livre e, se assim é por sua essência e natureza, a verdade passará sempre pelos olhos de múltiplos indivíduos, em infinitas circunstâncias, independentemente das condições de espaço e tempo, de certo e errado.

Com efeito, a afirmação de Samuel Huntington de que “toda civilização se considera o centro do mundo e escreve sua História como peça central da História da Humanidade”<sup>165</sup> ganha um sentido ímpar, pois dessa concepção pode-se compreender o chamado direito ao erro, e essencialmente perceber que “parte da verdade pode estar em outro lugar que não nas convicções que fundamentam as tradições em que fomos educados”<sup>166</sup>.

Assim, a própria ideia de tolerância é incapaz de promover essa linguagem comum e, portanto, não é conceitualmente suficiente para conciliar a pluralidade de um mundo cujas tradições, no século XXI, se misturam de fato pelo trânsito dos indivíduos em todo o espaço terrestre, e pelos meios de comunicação de massa, seja por televisão ou mesmo pela revolucionária rede mundial de computadores (internet).

Em outro turno, e para além do debate filosófico, fato é que todo esse dilema acerca da razão do indivíduo e a noção de tolerância para o reconhecimento da diferença desemboca na formação dos Estados e na direção dos negócios públicos, cujo projeção política imediata é a construção de um modelo de Estado neutro<sup>167</sup>, capaz de reconhecer essa característica plural sem, no entanto, negar a liberdade de qualquer indivíduo.

Nesse sentido, o estabelecimento de um Estado neutro quanto à religiosidade dos indivíduos deve pressupor, acima de tudo, que o indivíduo é livre e que a tolerância é um mecanismo de educação, e não um princípio ou uma virtude do Estado. O Estado laico não tem moral, não exerce uma razão, mas apenas “razões”, ou melhor, manifesta-se pelo coletivo

---

<sup>165</sup> HUNTINGTON, Samuel P. O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial. Tradução de M.H.C. Côrtes. – Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. Pg. 63.

<sup>166</sup> RICCEUR, Paul. In: BARRET-DUCROCQ, François. A Intolerância: Foro internacional sobre intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; Tradução de Eloá Jacobina. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Pg. 22.

<sup>167</sup> RICCEUR, Paul. In: BARRET-DUCROCQ, François. A Intolerância: Foro internacional sobre intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; Tradução de Eloá Jacobina. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Pg. 22.

exercício da racionalidade a partir do pressuposto da liberdade pela condição de igualdade entre todos os indivíduos. Com isso, não é tolerante ou intolerante.

Em última análise, não se está apontando neste estudo que a tolerância deve ser ignorada em prol da garantia de liberdade dos indivíduos. Esses não são conceitos auto-excludentes. A afirmação que se faz é no sentido de que a tolerância deve ser estabelecida como um conceito racional para a garantia da liberdade, mas que, em si, é incapaz de construir um pluralismo ordenado<sup>168</sup> na sociedade.

---

<sup>168</sup> DELMAS-MARTY, Mireille. *Ordering Pluralism: A Conceptual Framework for Understanding the Transnational Legal World*. Translated by Naomi Norberg. – Oregon, US: Hart Publishing, 2009. Pg. 165.

### 3. A FORMAÇÃO DO ESTADO LAICO E O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO

Tratada a religião como fenômeno interpretativo, bem como os critérios da razão e da tolerância como instrumentos à serviço do indivíduo, o estudo passa a desenvolver os conceitos e origens do processo de secularização dos Estados. Isto porque a raiz do Estado secular tem íntima e natural relação com a própria noção de que a liberdade, sobretudo de consciência religiosa, não coaduna com formulações de verdade concebidas exclusivamente pela fé para a gestão dos negócios públicos.

Partindo da premissa de que o exercício da religiosidade é reflexo de um fenômeno interpretativo – portanto, racional e único – o processo de secularização, para além das disputas de poder para o uso legítimo da força, como será tratado aqui, é disseminado como um mecanismo capaz de garantir que a pluralidade dos indivíduos seja o espelho do próprio Estado, independentemente das visões de mundo e da fé que professam os indivíduos que compõem a sociedade que lhe forma.

E desse processo de secularização é que floresce a noção de Estado laico, ou seja, o Estado laico ideal é aquele que protege o direito do indivíduo professar qualquer crença religiosa sem, contudo, determinar a religiosidade dos demais. Nesse tópico ainda serão tratadas as diferentes terminologias, tanto para o processo quanto para o próprio estado laico, assim como o conceito de laicismo e de Estado pós-secular, em que não se discute mais o exercício da racionalidade para a escolha da religiosidade, mas, para além das escolhas, a própria naturalidade da escolha diante dos processos eugênicos da biociência<sup>169</sup>.

O advento da modernidade, pautada no ideal de liberdade e em uma percepção mais abrangente de igualdade entre os indivíduos, fez surgir a necessidade de estabelecer critérios mais objetivos na administração dos negócios públicos do Estado, especialmente para inibir que concepções particulares de mundo limitassem, justamente, o exercício dessas novas garantias.

Assim, em busca de segurança no exercício das funções públicas para manutenção da paz social no desenvolvimento da civilização e na construção dos Estados, estabeleceu-se o que se passou a chamar de processo de secularização, cujo objetivo seria encontrar uma forma de Estado neutro, isolado de influências religiosas ou de visões particulares do mundo, classificado

---

<sup>169</sup> HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. Tradução de Karina Jannini, São Paulo: Martins Fontes, 2004. Pg. 36.

como laico na relação com os indivíduos, e racionalista em seus fundamentos, justamente para, nas palavras de Max Weber, “encerrar um mundo de contradições”<sup>170</sup>.

Contudo, a partir desse processo, vem sendo eliminado ao longo do tempo não só a relação entre o Estado e a religião, mas também o direito de liberdade da própria consciência do indivíduo, pois, para além da neutralidade dos Estados contemporâneos, os processos civilizatórios têm caminhado no sentido renegar competências estatais primárias atreladas à própria noção de liberdade, do sentido da modernidade e da própria noção de pertencimento e participação popular no Estado, e expurgando toda e qualquer manifestação pública de religiosidade do indivíduo, formando um cenário de secularidade absoluta<sup>171</sup>, ou simplesmente abandonando o fundamento primário desse processo, que é a proteção da manifestação livre da razão pelos indivíduos para a criação de um Estado laico.

Em outras palavras, a ideia proposta pelos iluministas, e que foi desenvolvida no advento da modernidade especialmente no sentido de que a verdade poderia estar em outro lugar, e não exclusivamente verificada sob as circunstâncias de um indivíduo em particular, como assinalou Paul Ricœur<sup>172</sup>, está sendo vilipendiada justamente pelo extremismo dessa concepção, na medida em que, com vistas a isolar o Estado de uma cosmovisão determinada, o processo de isolamento passou a negar todas as *hipóteses* religiosas em prol de uma concepção de racionalidade cientificista que, como é perceptível do próprio conceito Kantiano criticado por Nietzsche<sup>173</sup>, resulta na mesma orientação das religiões, qual seja, o *status* convencional e de crença que, em última análise, nega a liberdade do indivíduo.

Resumindo, o extremismo da secularização, do isolamento do Estado das formas religiosas da sociedade, está negando o fundamento primário para o qual a modernidade iluminista se instaurou, que é a liberdade. Em última análise, o que se está afirmando é que a

---

<sup>170</sup> WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. Tradução de Jose Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Pg. 69.

<sup>171</sup> Boaventura traça uma distinção adequada do ponto de vista filosófico acerca da distinção entre secularidade e secularismo, partindo da premissa de que na primeira forma (secularidade) é possível a participação da religiosidade na esfera pública, enquanto no secularismo o Estado incorpora a titularidade objetiva das razões públicas, impedindo qualquer manifestação de religiosidade (manifestações não seculares) no espaço público. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos. São Paulo: Cortez, 2013. p. 92.

<sup>172</sup> RICCEUR, Paul. In: BARRET-DUCROCQ, François. A Intolerância: Foro internacional sobre intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; Tradução de Eloá Jacobina. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Pg. 22.

<sup>173</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. O Anticristo. Tradução de Carlos Duarte e Anna Duarte. – São Paulo: Martin Claret, 2014. Pg. 44.

racionalidade do Estado está sendo gerida como qualquer outra espécie religiosa e, por seus *dogmas de razão*, estão impedindo a manifestação da religiosidade dos indivíduos.

Esse raciocínio, a partir das percepções já ilustradas, não é difícil de alcançar, pois tanto na religião quanto na ciência, a credibilidade está na convenção dos indivíduos sobre o que é apresentado como resultado. Há sempre uma convenção sobre o método científico, e há sempre uma convenção sobre a representatividade dos símbolos religiosos. A diferença entre um e outro modelo está essencialmente na credibilidade que oferecem aos indivíduos, ainda que sobre nenhum deles possa ser oferecida uma verdade absoluta. É como afirmar que há tanta credibilidade na afirmação de que o *infinito é um número, ou uma palavra que queria ser número*<sup>174</sup>, quanto na afirmação cristã Católica de que só haverá salvação em Cristo.

Com efeito, justamente a partir desse raciocínio, pela evidencia de que há maior convergência para a ciência, cuja dimensão e objeto de estudo nem sempre colide com a religiosidade, é que o racionalismo iluminista apontou que seria necessário o isolamento dos sentimentos religiosos, superando a individualidade e as circunstâncias de cada um para, naquilo que era comum, formatar as diretrizes de convivência em um Estado onde a todos seria garantido o exercício da religiosidade sem, contudo, esse exercício manifesto pelo indivíduo negar a religiosidade do outro.

Nesse sentido, ultrapassado o debate filosófico acerca da formação e manifestação da religiosidade, assim como as características do fenômeno racionalista, neste capítulo será conceituado de Estado laico e a secularização como um processo, sendo que, para tanto, inicialmente, serão tratados os conceitos de laicidade e processo de secularização para, então, apontar os critérios de definição para a qualificação do Estado como laico.

### **3.1. ASPECTOS HISTÓRICOS E CONCEITUAIS DO PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO**

É possível dizer que esse processo seja objeto de estudo desde o Século XIV, especialmente a partir das formulações filosóficas de Guilherme de Occam e Marsílio de Pádua, notadamente pela ideia de que a Cidade deveria ser independente de Igreja, até mesmo em favor da autonomia do princípio temporal<sup>175</sup>, que revela a necessidade de previsibilidade das decisões – seja do Estado ou da Igreja – ao tempo da vida<sup>176</sup>. É um princípio segundo o qual o poder

---

<sup>174</sup> ECHEVERRIA, Arthur Dantas. Pensamento aleatório. Dia 20 de março de 2016.

<sup>175</sup> GOYARD-FABRE, Simone. Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno. Tradução de Irene A. Paternot. – São Paulo /SP: Martins Fontes, 2002. Pg. 5-6.

<sup>176</sup> HOBBS, Thomas. Leviatã. Traduzido por João Paulo Monteiro e revisado por Eurice Ostrensky. – São Paulo, SP: Martins Fontes, 2003. Pg. 393.

político-governamental se distingue do poder eterno da ação divina, pois não seria possível vislumbrar a noção de futuro e tomar decisões prospectivas na eternidade<sup>177</sup>. Ou ainda mais objetivo, não seria possível, por essa concepção religiosa de mundo, que o Estado impusesse sua força sobre a vida dos indivíduos se, para eles, a vida é ignóbil diante da eternidade.

Mas a verdade é que, do ponto de vista da história, a separação entre o Estado e a Igreja tem seu marco fundamental mais conhecido<sup>178</sup> no espólio jurídico da guerra dos trinta anos, ainda em 1648, com a assinatura do Tratado de Westphalia<sup>179</sup>, que além de encerrar os conflitos na Europa daquele tempo, passou a reconhecer os conceitos de soberania estatal e de Estado nação para estabelecer o poder dos reis sobre os poderes da Igreja<sup>180</sup>.

Essa ideia de soberania, diga-se, não reflete um conceito simplesmente criado, fruto de um tratado ou ato jurídico específico, mas sim o reconhecimento do processo histórico do enfraquecimento dos poderes da Igreja e a formação dos Estados nacionais<sup>181</sup>. Constitui, em última análise, a própria qualificação dos limites territoriais de competência do Estado e do soberano para o exercício da força e do poder, especialmente em relação a outros Estados.

Do ponto de vista do direito internacional, inclusive, referido tratado marca os limites da religiosidade do indivíduo no espaço de soberania de cada Estado, atraindo para o cenário externo um critério de secularidade natural, que é proveniente do reconhecimento de regras de igualdade soberana entre os Estados dentro de um modelo não hierárquico de relações. A religiosidade, como poder transhistórico e transterritorial, passou a ser ignorado no plano internacional em prol do reconhecimento das soberanias estatais<sup>182</sup>.

---

<sup>177</sup> BRITO, Laura Souza Lima. *Liberdade e direitos humanos: fundamentação jusfilosófica de sua universalidade*. – São Paulo: Saraiva, 2013. Pg. 53.

<sup>178</sup> Não se está afirmando que seja exatamente esse o ponto inicial de desenvolvimento do processo de secularização, mas apenas o mais conhecido. Até mesmo porque a data em que esse processo se iniciou no desenvolvimento da civilização não se pode precisar, podendo ter acontecido simultaneamente em diversos locais no mesmo período.

<sup>179</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2013. p. 92.

<sup>180</sup> DINIZ, Geilza Fátima Cavalcanti. *Direitos Humanos e Liberdade Religiosa: os domínios recalcitrantes do direito internacional: as tensões entre as diversidades religiosas e o processo de internacionalização dos direitos humanos*. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2014. Pg. 84.

<sup>181</sup> VARELLA, Marcelo Dias. *Direito Internacional Público*. 4ª Ed. – São Paulo: Saraiva, 2012. Pg. 259.

<sup>182</sup> DINIZ, Geilza Fátima Cavalcanti. *Direitos Humanos e Liberdade Religiosa: os domínios recalcitrantes do direito internacional: as tensões entre as diversidades religiosas e o processo de internacionalização dos direitos humanos*. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2014. Pg. 86.

Mas, nada obstante ao termo inicial, e muito além da constitucionalização estadunidense<sup>183</sup> oferecida por sua declaração de independência em 1776<sup>184</sup>, ou mesmo do tratado de Wheshphalia, o processo de secularização dos Estados ficou marcado na história com o advento da Revolução Francesa, iniciada em 1789, período em que a vontade do rei (governante)<sup>185</sup> foi substituída pelos ideais de igualdade dos cidadãos que, por sua vez, exercendo liberdades outrora negadas<sup>186</sup>, passaram a influir cada vez mais ativamente no governo do povo<sup>187</sup>.

Entre tantos desfechos, a Revolução Francesa registrou diversos momentos de repressão à atividade religiosa, especialmente face à Igreja Católica Romana, inclusive com a penhora de propriedades e o assassinato de centenas de padres. E mesmo depois de superado o tempo da Revolução, a França continuou a travar batalhas com a Igreja Católica, sendo que apenas em 1801 é que estabeleceu uma chamada “concordata”, reconhecendo o Catolicismo como a religião de grande parte da população francesa, e colocando sob sua tutela a atividade religiosa, pagando, inclusive, o salário dos padres<sup>188</sup>.

Essa concordata vigeu até o advento da *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat*<sup>189</sup>, que, em definitivo, estabeleceu uma ruptura entre a França e a Igreja. Em verdade, e esse é o grande salto histórico em direção à liberdade de crença religiosa, uma ruptura com todos os cultos religiosos<sup>190</sup>. E isto porque, dentro dessa revolução

---

<sup>183</sup> Uma “coincidência” que merece ser retradada aqui é o fato de o Federalista Thomas Jefferson, nesse período, haver servido como embaixador em Paris, França. Por certo que os elementos da modernidade foram carregados em sua bagagem, tanto de ida quanto de volta. IN: JEFFERSON, Thomas. *Autobiography of Thomas Jefferson*. Start Publishing LLC, 2012. Pg. 74.

<sup>184</sup> Embora tenha estabelecido um novo modelo de governo, dissociado da religião, a Declaração de Independência ainda continha Deus como fundamento do Estado. Haviam objetivos que transcendiam a própria independência do reino Britânico, justificados na necessidade de atrelar o Estado à “opinions of mens king and to Nature’s God”. In: DONNELLY, Jack. *Universal Human Rights: in theory and practice*. Third Edition, Cornell University Press, 2013. Pg. 89

<sup>185</sup> No chamado antigo regime, vigia a regra Segundo a qual: “se o rei quer, tal quer a lei”, do original “*veut le Roy, fi veut la loy*”. In: *Institvte covstvmieres ov de plvsievs et diverses reigles, sentences, et proverbs du Droit couftumier & plus ordinaire de la France*. Pg. 1. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8626826z/f9.image.r> (acessado em 30 de julho de 2014).

<sup>186</sup> O conceito de liberdade é utilizado aqui em sentido amplo, especialmente no que se refere à liberdade de consciência e expressão.

<sup>187</sup> GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Tradução de A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. – Lisboa, Portugal. Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 15.

<sup>188</sup> MCGOLDRICK, Dominic. *Human Rights and Religion - The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Hart Publishing, 2006. P. 34-35.

<sup>189</sup> Disponível In: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006070169&dateTexte=20080306> (acessado em 27 de julho de 2014).

<sup>190</sup> MCGOLDRICK, Dominic. *Human Rights and Religion - The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Hart Publishing, 2006. P.35

por garantias de liberdade e igualdade, essa mesma lei também consolidou o exercício livre – para além da sua esfera privada – da religiosidade do indivíduo<sup>191</sup>.

Talvez seja possível afirmar, inclusive, que foi naquele momento é que se deu o primeiro passo ao que hoje se concebe por liberdade de consciência religiosa. Ao menos no chamado Ocidente.

Esse quadro histórico mostra com clareza que a terra de Napoleão Bonaparte<sup>192</sup>, para além de carregar o peso de ser o grande lumiar da garantia dos direitos de igualdade e liberdade de consciência, é, provavelmente, o berço da ruptura das relações entre a religiosidade do povo e o Estado, bem como guardião de uma intensa e conflituosa relação com essas instituições ao longo da formação de sua identidade cultural.

Passados mais de dois séculos do início desse processo de secularização em busca de um Estado laico, neutro quanto ao exercício da liberdade religiosa de seus cidadãos, nota-se que esses conceitos se espalharam para além das fronteiras francesas e, já de há algum tempo, em especial na Europa como um todo, existe um movimento de fuga de um cenário marcado pela religião como força motriz da política, para outro onde o Estado já não mais figura como precursor de uma religião, mas apenas como estrutura – liberal republicana, como preconizado por Kant<sup>193</sup> – competente para regular o exercício das garantias de liberdade.

Esse processo histórico reflete com exatidão o questionamento proposto por Charles Taylor<sup>194</sup> no sentido de ilustrar o fato de que no ocidente, ainda no ano de 1500, era quase impossível não acreditar em Deus, ao passo que no ano 2000 essa premissa é absolutamente natural<sup>195</sup>.

Em curtas palavras, o processo histórico de secularização do Estado culminou em uma realidade em que o poder público, representado na figura do Estado, não só deixou de professar uma fé religiosa, como também passou a garantir que o indivíduo exercesse livremente sua

---

<sup>191</sup> *Article 1 - La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.*

<sup>192</sup> Vale lembrar que Napoleão Bonaparte nasceu na cidade de Ajaccio, na Córsega, que é originalmente italiana, mais precisamente genovesa, e só foi definitivamente entregue aos franceses em 1768. Considerando que Napoleão é de 1769, pode-se dizer que é efetivamente um francês.

<sup>193</sup> BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait, 4a Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. P. 133-134.

<sup>194</sup> TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Tradução de Nélcio Shneider e Luzia Araújo. – São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010. Pg. 41.

<sup>195</sup> Aliás, sob essa constatação é que está sendo classificado, inclusive, e para além dos teístas e ateus, a figura do apateísta, que simplesmente ignora a religião ou a existência de um Deus.

religiosidade, como condição subjetiva de sua própria existência. A condição racional da humanidade descrita por Kant foi efetivamente libertada, e o exercício da razão passou a ser um direito absolutamente natural do indivíduo que, por sua vez, tornou-se o referencial do caminho para verdade<sup>196</sup>. Ou seja, a verdade deixou de ser orientada pelos símbolos religiosos e passou a ser derivada do próprio indivíduo diante de suas responsabilidades morais.

Essa construção permitiu que o Estado, ao que tudo indica e ao longo da história, se direcionasse a um repouso cada vez mais latente nos fenômenos da razão e distante das revelações de fé religiosa, dirigindo-se, em verdade, à ideia da modernidade clássica segundo a qual a liberdade do indivíduo é quem deve iluminar os caminhos trilhados pelo governante na condução da república<sup>197</sup>. Ou seja, que ao indivíduo submetido à espada do poder do Estado fosse conferido o direito de participar dos mecanismos de sua construção e, essencialmente, da diretriz de sua aplicação.

O Estado, como caixa de ressonância da sociedade, nessa estrutura proposta pelos iluministas e pelo modelo racional kantiano, foi capaz de espelhar e garantir proteção aos indivíduos independentemente da crença religiosa de cada um, ao passo que a estrutura do modelo de Estado confessional, em que a tendência seria a de que os indivíduos fossem limitados a partir dos dogmas de uma religião específica, foram abandonadas ou relegadas a cantos do globo sobre os quais, naquele tempo, o Ocidente tinha relações ou de colônia ou extremamente conflituosas<sup>198</sup>.

Além disso, do ponto de vista da religião, cujo fundamento está na rigidez de seus dogmas, essa separação garantiria que sua crença seja validada pelos próprios fundamentos de fé, ou seja, fora das diretrizes políticas do Estado ou do empirismo da ciência.

Esse último ponto é absolutamente fundamental, pois a trilha aberta pelo processo de secularização e que indica a necessidade de banir a religião dos afazeres do Estado usualmente olvida do fato de que essa separação é certamente mais vantajosa às instituições de natureza religiosa. E isso porque se de um lado o Estado busca agir inserido dentro de um contexto metodológico material para determinar o que é bom e o que não é bom, a religião, por outro

---

<sup>196</sup> RORTY, Richard. Uma ética laica. Introdução de Gianni Vattimo. Tradução de Mirella Traversin Martino. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. Pg. 14.

<sup>197</sup> BOBBIO, Norberto. Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant. Tradução de Alfredo Fait, 4a Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. P. 133-134.

<sup>198</sup> SAID, Edward W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. 1a Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Pg. 91.

lado, não se limita ao método científico – ainda que faça uso dele. O que é bom ou ruim pode ser determinado pela crença e fundamentado a partir de uma construção subjetiva estabelecida sobre uma verdade verificada pelo próprio indivíduo a partir do exercício livre de sua religiosidade diante dos símbolos que pretende debruçar sua fé.

Ou seja, a fé, fundamentada em si mesma a partir de uma relação hermenêutica sobre as suas circunstâncias e símbolos, passa a ser tratada com igualdade a qualquer outra verdade apresentada pelo Estado. Se no modelo confessional havia uma só verdade, a partir do processo de secularização não há mais verdades, mas apenas fé, seja sobre símbolos religiosos ou sobre a própria ciência.

Com isso, de certa forma, como afirmou Derrida, a liberdade passa a ser o desfecho de todas as razões do Estado, e exatamente a partir disso faz com que a lei do indivíduo, em toda sua complexidade, passe a ser, também, a lei do outro<sup>199</sup>. E, como consequência desses fenômenos, ainda seriam justificados os fundamentos normativos do Estado, uma vez que a lei seria sempre acessível a todos os indivíduos e seus argumentos indistintamente justificados<sup>200</sup>.

O processo de secularização, em última análise, expressa um cenário em que a razão pública do Estado, assim como o fundamento de seus atos normativos, seja o resultado das liberdades do indivíduo e se preste exatamente a garantir o exercício dessa liberdade<sup>201</sup>. Ou seja, a razão condutora da liberdade acaba oferecendo um resultado acessível aos indivíduos independentemente de suas crenças e cosmovisões.

A lógica desse pensamento, para além da noção de que a razão pública deve fundar-se sempre sobre verdades inequívocas e que a religiosidade deve ser afastada<sup>202</sup>, é precisamente ilustrada sob o argumento de que, partindo-se da premissa de que a religião é fruto da consciência de cada um e, portanto, por essa concepção de Estado secularizado é livre o seu exercício, é natural que as razões públicas em uma sociedade democrática sejam formadas de maneira independente, e a religião as componha, ainda que apenas de forma reflexa, como

---

<sup>199</sup> DERRIDA, Jacques. In: CHÉRIF, Mustapha. O islã e o Ocidente: encontro com Jacques Derrida. Tradução de Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. P. 57

<sup>200</sup> HABERMAS, Jürgen. Entre o Naturalismo e a Religião: Estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. Pg. 116 e 138.

<sup>201</sup> RAWLS, John. O liberalismo político. Tradução de Alvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. Pg. 254

<sup>202</sup> RAWLS, John. O liberalismo político. Tradução de Alvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. Pg. 265

resultado da biografia do indivíduo na sociedade<sup>203</sup>, pois só assim deixaria de sobrepor-se à liberdade daquele que professa religião distinta.

Aliás, a própria racionalidade do Estado moderno – democrático e de direito – preconiza essa matriz sob o conceito de igualdade que lhe é inerente, pois não pode o Estado liberal obrigar que os indivíduos estabeleçam em seus próprios argumentos uma cisão absoluta entre o que é e o que não é religioso para participar da esfera política, uma vez que “aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal”<sup>204</sup>. Seria, com toda certeza, exigir do indivíduo uma espécie de cisão de si mesmo.

Em verdade, exigir do indivíduo que negue sua religiosidade para se manifestar pública e politicamente pode constituir um ataque a sua própria liberdade e, com efeito, o próprio modelo liberal de Estado é quem fica sem fundamentos. A busca por um modelo neutro de Estado no que concerne às religiões, ou melhor, o Estado laico, não pode negar a religiosidade de seu povo e nem exigir que o indivíduo seja compelido a negar a si mesmo o direito de exercer livremente a sua racionalidade.

A justificativa do Estado laico, e evidentemente do processo constante de secularização, está erigida justamente na percepção de que a liberdade de todos no exercício de sua racionalidade e fé é quem vai garantir a pluralidade de cosmovisões. A liberdade de consciência e o conceito democrático culminariam, portanto, em uma razão pública independente de crenças religiosas e acessível a todos, pois que a pluralidade de cosmovisões, sob a premissa de garantia da liberdade, seria suficiente a suprimir o exercício religioso impositivo por uma determinada crença sobre as demais.

Ainda que a religiosidade do indivíduo fosse o fator de motivação dos fundamentos da construção dos atos normativos, o exercício da liberdade, somada à própria dimensão da pluralidade das razões dos indivíduos em sociedade, por intermédio de instituições republicanas edificadas com vistas a proteção dessas garantias, seria capaz de tornar a mensagem do Estado acessível a todos, independentemente da matriz religiosa, da formação ateísta ou apateísta.

Por outras palavras, independentemente das razões que motivam os atos do Estado, compete as instituições e ao processo de secularização torna-las acessíveis a todos, não sendo

---

<sup>203</sup> HABERMAS, Jürgen. La voz pública de la religión: Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais. In: Claves de Razón Práctica n. 180, 2008. Pg. 6.

<sup>204</sup> HABERMAS, Jürgen. Entre o Naturalismo e a Religião: Estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. Pg. 147.

possível exigir do indivíduo que negue sua religião e o exercício da religiosidade para se manifestar na esfera pública. Não compete a ele, o indivíduo, se fazer por tradutor das razões públicas para que todos tenham acesso, mas sim compete ao Estado.

Além disso, no caso, o princípio da neutralidade do exercício do poder político (justa laicidade) está assegurado na própria liberdade dos indivíduos, que a partir de um critério de “mutua supressão”, garante que as decisões do Estado sejam formuladas e justificadas em uma linguagem capaz de atingir a todos sem tomar partido de nenhuma visão especial do mundo<sup>205</sup>.

Na medida em que a participação dos indivíduos no Estado é plural, e é estabelecida a concepção de igualdade, o resultado das razões públicas tende a refletir a pluralidade religiosa, ou simplesmente um tratamento igualitário entre todas as formas de religiosidade. Em outras palavras, se a liberdade pode ser exercida com igualdade entre todos os indivíduos, independentemente da orientação religiosa, a tendência é que o Estado espelhe exatamente um modelo laico, ainda que sob o pálio de fundamentos contra-majoritários, mormente pelos competências institucionais republicanas.

Diferentemente do que propõe Rawls, portanto, o processo de secularização não supõe a negação de qualquer religião<sup>206</sup>, mas apenas a liberdade do Estado para com os fenômenos religiosos, assim como a liberdade de crença do indivíduo<sup>207</sup>, uma vez que sem adotar em seus fundamentos de decidir qualquer religiosidade, o Estado garante que o seu cidadão possa exercer aquela visão de mundo que melhor lhe provier espiritualmente, ou mesmo nenhuma religião. Da mesma forma, garante que as ações do governo do Estado sejam igualitárias e atinja a todos os cidadãos de forma indiscriminada e independentemente da fé religiosa que professa, mas essencialmente sob fundamentos temporais e secularizados<sup>208</sup>.

Na proposta de Rawls, por outro lado, as formações religiosas não deveriam participar, sequer, das ideologias que compõe a formação das razões públicas, sendo que apenas valores políticos podem conduzir as razões públicas do Estado. Para ele, ainda que esses valores possam ser tratados sob a forma de uma justiça política (princípios de liberdade civil, igualdade, e bem

---

<sup>205</sup> HABERMAS, Jürgen. *Entre o Naturalismo e a Religião: Estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. pg. 152.

<sup>206</sup> RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Alvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. Pg. 252.

<sup>207</sup> DERRIDA, Jacques. In: CHÉRIF, Mustapha. *O islã e o Ocidente: encontro com Jacques Derrida*. Tradução de Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. P. 78.

<sup>208</sup> HABERMAS, Jürgen. *La voz pública de la religión: Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais*. In: *Claves de Razón Práctica* n. 180, 2008. Pg. 6.

comum), ou como valores políticos em sentido mais estrito (“virtudes políticas tais como a razoabilidade e a disposição de acatar o dever (moral) de civilidade ...”<sup>209</sup>), a verdade é que o indivíduo, para participar da esfera pública, por referida teoria, estaria compelido a despir-se de suas convicções religiosas e, como dito, operar uma verdadeira cisão de si.

Por essas premissas, um discurso de rejeição da religião na esfera pública pode gerar, por sua própria natureza, um sentimento absolutamente oposto ao de neutralidade do Estado e tolerância por parte dos indivíduos, e o resultado pode ser justamente o afastamento das pessoas de suas próprias crenças<sup>210</sup>, como uma inibição dos sentimentos religiosos da sociedade, e uma espécie de marginalização dos indivíduos de sua própria biografia.

E quando isso avança como uma proposta do Estado (ações negativas), ou seja, quando o Estado passa a ser o principal ator na promoção do silêncio religioso, e se omite em suas competências republicanas para garantir o exercício livre da religiosidade por parte dos indivíduos, já não mais se fala de um modelo laico, mas de um Estado *laicista*, e muitas vezes pautado por uma agenda política composta pelo expurgo social de determinada cosmovisão ou cultura.

Sob esse prisma, entretanto, a racionalidade absoluta, o cientificismo, é quem passaria a ocupar a cadeira do governante e, tal como a religião se apresentava na história dos Estados pré-modernos, esse novo modelo negaria – sob a mesma forma estrutural dos Estados de natureza confessional – o exercício das liberdades dos indivíduos.

Assim, um Estado laico, vale aqui essa pequena digressão, não representa, por tudo o que foi tratado, um Estado que promove o ateísmo de seus cidadãos, pois se assim age é tão antiliberal quanto o Estado confessional que declina uma cosmovisão específica como pressuposto de seus fundamentos de decidir. A promoção do ateísmo, tal como qualquer religiosidade, é certamente uma ruptura com a laicidade e, com efeito, objeto de rejeição no processo de secularização.

### **3.2. SECULARIZAÇÃO, ESTADO LAICO E LAICISMO**

O conceito de Estado laico tratado aqui, de início, merece alguma explicação, essencialmente para evitar conflitos terminológicos derivados da tradução, uma vez que sua

---

<sup>209</sup> RAWLS, John. O liberalismo político. Tradução de Alvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. Pg. 264.

<sup>210</sup> MACHADO, Jónatas E. M. Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa: entre o teísmo e o (neo)ateísmo. Porto Alegre, RS: Livraria do Advogado Editora, 2013. Pg. 24.

origem do francês *laïcité* (incorporado, inclusive, à Constituição vigente daquele, já no art. 1<sup>o</sup><sup>211</sup>) é muitas vezes conformada para o inglês como *secularism*<sup>212</sup>, mas traduzida para o português e espanhol como laicidade e *laicidad*<sup>213</sup>, respectivamente.

A importância no tratamento da expressão é fundamental para conceituar as direções pelas quais os Estados, bem como a própria Corte Europeia de Direitos Humanos (CEDH)<sup>214</sup> ou mesmo a Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) estão apontando no processo de secularização, pois que a partir da forma como se adota a expressão, fica perceptível que o modelo de Estado laico não se confunde com o modelo *laicista* (idêntico em português e espanhol), assim como do inglês *secularist*, que é diferente de *secularism*<sup>215</sup>.

Assim, para efeitos terminológicos, e unidade linguística, portanto, deve-se considerar neste estudo que o Estado laico (também chamado de Estado de justa laicidade) é aquele refletido por vezes em inglês como *secular* ou *secularized*, assim como o estado *laicista* como aquele refletido como *secularist*, proveniente da língua anglo-saxã. Por fim, deve-se tratar como processo de secularização a terminologia *secularism* também encontrada nas obras em língua inglesa.

Superada essa diretriz linguística, o conceito de Estado laico, ou de *justa laicidade*<sup>216</sup>, é aquele que representa a neutralidade nas relações do Estado com a religiosidade de seu povo. Laico, diga-se, proveniente do grego *laikós* (do povo), e que se referia – e refere-se – àqueles que não exercem qualquer ministério religioso, e apenas no sentido coletivo, até mesmo porque a laicidade não é um atributo do indivíduo, mas um princípio político e, portanto, uma convenção derivada de consciência coletiva.

---

<sup>211</sup> *Article 1. - La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale.*

<sup>212</sup> MCGOLDRICK, Dominic. *Human Rights and Religion - The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Hart Publishing, 2006. P. 39.

<sup>213</sup> CHIASSONI, Pierluigi. El Estado Laico Según Mater Ecclesia: liberdade religiosa y liberdade de conciencia en una sociedad democrática. In: *Isonomía : Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 27 (octubre 2007), México : Instituto Tecnológico Autónomo de México. P. 146.

<sup>214</sup> A CEDH costuma usar a expressão *secularism*, relacionando-se ao *principle of secularism* (p. ex: caso Layla Şahin vs Turquia (44774/98)). Neste caso, compreendido como laicidade, ou principio da laicidade.

<sup>215</sup> Boaventura de Sousa Santos, por exemplo, parece tratar o tema a partir de uma tradução secundária, ou seja, do inglês *secularism*, e daí faz a distinção entre secularidade e secularismo. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2013.

<sup>216</sup> CHIASSONI, Pierluigi. El Estado Laico Según Mater Ecclesia: liberdade religiosa y liberdade de conciencia en una sociedad democrática. In: *Isonomía : Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 27 (octubre 2007), México : Instituto Tecnológico Autónomo de México. P. 148

Se fosse do indivíduo, diga-se, seria o equivalente à tolerância, que é propriamente uma virtude moral, como há muito classificado por Aristóteles<sup>217</sup>.

Aliás, vale frisar que o Estado laico jamais poderá ser tratado como um Estado de tolerância, pois que a tolerância, para deixar ainda mais claro, não tem o condão de atingir a finalidade proposta pelo modelo laico de Estado. Isso porque, como já suscitado, a tolerância é limitada do ponto de vista da neutralidade exigida para o Estado, e seus conceitos inferem valores que são irrelevantes nessa perspectiva. Se a tolerância pressupõe uma verdade ou múltiplas verdades (a definição de certo e errado para indivíduo), especialmente porque supõe a subjetividade – e, portanto, moralidade – do indivíduo, não há como o Estado ser tolerante quando sua verdade é pressuposta na liberdade do indivíduo. Em última análise, o Estado não tem como expressar qualquer elemento subjetivo, mas apenas garantias ao exercício da subjetividade.

Assim, o Estado laico, cujo pressuposto, como será tratado, é a liberdade e igualdade, não pode ser tolerante ou intolerante, pois não faz qualquer sentido essa condição dentro do conceito de neutralidade.

De toda sorte, a laicidade não representa algo que não seja religioso, e muito menos algo que seja contrário à religião. Sendo assim, por consequência etimológica simples, Estado laico não quer dizer um Estado sem fé (até porque a fé, sim, seria um atributo do indivíduo), mas tão somente um Estado não confessional, ou que não tem religião oficial alguma, ou melhor ainda, que não fundamenta suas razões públicas a partir de qualquer cosmovisão específica.

De outro lado, e justamente o ponto central da realidade que vem se apresentando nos modelos resultantes de processos de secularização extremamente agressivos, é o modelo de Estado *laicista*, que representa uma estrutura estatal que repudia a religiosidade em seu espaço de soberania, e é marcado por uma forte negatividade ético-normativa para com as manifestações religiosas no espaço público<sup>218</sup>.

---

<sup>217</sup> Aristóteles, em sua celebre obra intitulada de *Ética a Nicomâco* atribui a virtude moral do indivíduo ao hábito, melhor, à prática. Diferencia-se da virtude intelectual na medida em que essa é reflexo do conhecimento adquirido, ao passo em que a virtude moral é reflexo da ação, do hábito. Ou seja, o indivíduo tolera, como no caso em questão, e exercita a tolerância. In: ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco; Poética / Aristóteles*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. — 4. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores ; v. 2).Pg. 29

<sup>218</sup> CHIASSONI, Pierluigi. El Estado Laico Según Mater Ecclesia: liberdade religiosa y liberdade de conciencia en una sociedad democrática. In: *Isonomía : Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 27 (octubre 2007), México : Instituto Tecnológico Autónomo de México. P. 147.

Sobre o modelo *laicista*, há quem defenda<sup>219</sup>, inclusive, que seja um efeito cognitivo resultante de um embate de forças políticas que caminham à uma retomada das posições religiosas no governo do Estado<sup>220</sup>, geralmente derivadas de fluxos migratórios ou simplesmente de uma interação mais intensa entre os povos, ou como resposta à formação de um modelo pós-secular, onde se poderia encontrar um aspecto de tolerância absoluta nos indivíduos e suas diversas matizes religiosas<sup>221</sup> em toda dimensão democrática do Estado, como algo natural e irrelevante ao Estado do ponto de vista da religiosidade.

No Estado pós-secular, vale destacar, e independentemente dos critérios de biociência retratados por Habermas para o estabelecimento das responsabilidades dos indivíduos<sup>222</sup>, a característica da virtude moral da tolerância estaria presente em todos os indivíduos, já *educados* para conviver com as mais diversas formas de ver o mundo sociedade, e a igualdade de posições racionais seria irrelevante ao Estado, ainda que o sentido egoísta do dogmatismo permanecesse vigente entre os indivíduos na sociedade.

O sentido da igualdade estaria, no modelo pós-secular, superado pela prática isolada da liberdade de profissão de fé. Por outro lado, o debate acerca das responsabilidades civis, restaram transferidas da religiosidade para a biociência, a clonagem e a manipulação genética de um modo geral<sup>223</sup>.

Contudo, sejam quais forem as razões, o fato é que o avançar do processo de secularização e a capacidade da sociedade em lidar com os fenômenos religiosos – assim como a diversidade cultural – vem sendo testada diuturnamente, e alguns conceitos outrora formulados para o estabelecimento dessa relação entre as razões públicas<sup>224</sup> (fundamentos

---

<sup>219</sup> HUNTINGTON, Samuel P. O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial. Tradução de M.H.C. Côrtes. – Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. Pg. 63.

<sup>220</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. P. 93-94. Também em MCGOLDRICK, Dominic. *Human Rights and Religion - The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Hart Publishing, 2006. P. 40 – nota 33.

<sup>221</sup> HABERMAS, Jürgen. Fé e Saber. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2013. Pg. 7-8.

<sup>222</sup> O expressão “pós-secular” cunhada por Habermas, em que pese refletir a idéia de um equilíbrio social do ponto de vista da religiosidade dos indivíduos, coloca em questão os processos de eugenia e a responsabilidade dos indivíduos originários desse processo em relação à consciência criada pelo homem, ou seja, não naturalmente constituída. KNAPP, Markus. Fé e Saber em Jürgen Habermas – A Religião numa sociedade “Pós-Secular”. Traduzido por Arthur Gruppillo. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/viewFile/6208/5734>. Acessado em 28 de janeiro de 2016.

<sup>223</sup> HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. Tradução de Karina Jannini, São Paulo: Martins Fontes, 2004. Pg. 42.

<sup>224</sup> RAWLS, John. O liberalismo político. Tradução de Alvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. Pg. 250-251.

normativos do Estado) e a fé religiosa, passaram a receber novas interpretações e aplicação diversa daquela para a qual foram criados.

A secularização, tal como mencionado anteriormente, mais do que um fato da história ou um ponto de chegada, é um processo que anuncia e busca estabelecer, assim como proteger, um modelo de Estado separado da atividade religiosa, sem jamais inibir a vivacidade desse aspecto de qualquer cultura ou civilização. E foi exatamente sob essa perspectiva que a modernidade, no iluminismo da Revolução Francesa, tratou de garantir liberdade de exercício da razão e, evidentemente, pelo pragmatismo das disputas de poder na sociedade, estabelecer um modelo de Estado capaz de promover o acesso de todos os indivíduos, em todas as suas circunstâncias, aos negócios públicos.

Trata-se, portanto, de um processo – constante – seja nos mecanismos de qualificação ou pela sua própria finalidade instrumental às garantias de um Estado laico, já que a ideia de secularização é traduzir a religiosidade dos fundamentos de decidir do Estado e, com efeito, garantir o estabelecimento e o equilíbrio (manutenção) de um Estado laico, onde seja possível o exercício livre de consciência religiosa.

Sob esse pilar, com efeito, é possível afirmar que enquanto houver Estado, especialmente a partir da orientação moderna consistente na noção de liberdade e igualdade para formação de uma sociedade democrática – se é que esse conceito pode ser também definido como fórmula universal – haverá, pela sua própria concepção, um processo de secularização, notadamente em função da necessidade de apresentar fundamentos de decidir que sejam acessíveis a todos os indivíduos indiscriminadamente<sup>225</sup>, inclusive sob a perspectiva da liberdade religiosa.

### **3.3. SECULARIZAÇÃO E GARANTIA DE LIBERDADE**

É fundamental estabelecer, ainda, que diferentemente do Estado laico, o processo de secularização tem um fim em si mesmo, e parte sempre da premissa de que a laicidade é o objetivo do Estado, como um princípio político forjado a partir de uma consciência coletiva do povo para a formação de uma identidade democrática, especialmente sedimentada para efetivação de garantias atreladas à ideia de liberdade e igualdade. Assim, enquanto o modelo de Estado laico visa a proteção das garantias de liberdade e igualdade, o processo de

---

<sup>225</sup> HABERMAS, Jürgen. Entre o Naturalismo e a Religião: Estudos filosóficos. Tradução de Flávio Bueno Siebeneichler. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. Pg. 138.

secularização é, em si mesmo, a garantia de manutenção das estruturas capazes de sustentar a laicidade do Estado.

E diz-se que esse processo tem um fim em si mesmo justamente em função do fato de que sua finalidade é perene na administração dos pilares de sustentação do próprio sentido da modernidade, notadamente as garantias de liberdade e igualdade. A função desse processo, nesse sentido, é a constante observação desses critérios na participação, gestão, produção e alcance dos atos do Estado sobre os indivíduos.

Pode-se dizer, inclusive, que há um ciclo conceitual na própria formação do Estado laico. Isto porque sua qualificação só é possível a partir de uma estrutura democrática que, na perspectiva de modernidade, só vai existir se houver sido estabelecido um processo de secularização que garanta a participação de todos os indivíduos na gestão dos negócios públicos do Estado e, neste caso, independentemente da crença de cada um. Por outras palavras, e resumindo esse pensamento, a democracia pressupõe a possibilidade da pluralidade, inclusive de natureza religiosa e, para tanto, é absolutamente imprescindível que seja estabelecido um processo de secularização.

Portanto, ao se iniciar um processo de secularização, os indivíduos necessariamente realizam uma opção política de consciência coletiva, afastando a confessionalidade do Estado em prol de um ideal de liberdade e igualdade. Em se tratando de uma escolha política, vale ressaltar, o Estado – os que o governam basicamente – pode, em determinado momento de seu processo de formação histórica, e sedimentado por raízes culturais das mais diversas, decidir por não ser laico e, com isso, inviabilizar (ou simplesmente dificultar) o acesso às garantias propostas pelos iluministas da modernidade, mormente a liberdade e a igualdade entre os indivíduos.

Não que um Estado confessional não possa atender aos critérios de liberdade e igualdade, mas o fato é que sem instituições formadas a partir desse processo de construção coletiva, e escorado sob os pilares da valorização dos indivíduos, essas garantias ficam mitigadas pela subjetividade do governante. Ainda que submetido à procedimentos democráticos, ou seja, pela vontade da maioria, sem um processo de secularização eficaz e a criação de instituições republicanas edificadas sobre essas premissas, as garantias ficam sujeitas à subjetividade do indivíduo e, com efeito, a eficácia democrática para na tradução cultural da coletividade fica comprometida.

Isto porque o modelo democrático, sozinho, para além de sua classificação, não é suficiente para sustentar as garantias de liberdade e igualdade, pois que poderia sujeitar o indivíduo a suportar uma maioria que, justificando a igualdade e liberdade no voto, lhe usurparia justamente essa garantia. Ou seja, é necessária a edificação de estruturas capazes de equilibrar as disputas de força na sociedade, garantindo a todos os indivíduos um mínimo existencial que, para além de tantos outros, neste estudo se atem a liberdade e igualdade no exercício da fé e da razão.

Não é demais lembrar que a democracia como governo do povo, como afirma Norberto Bobbio, “é um mito que a história desmente continuamente”<sup>226</sup>, na medida em que, como cediço, quando se fala em governar, “no sentido de tomar as decisões últimas que se impõe a todos os membros de um grupo – é sempre uma minoria, um pequeno grupo, ou alguns grupos minoritários em concorrência entre si”<sup>227</sup> quem exerce esse poder. Assim, não seria o modelo democrático sozinho quem garantiria a efetividade desses direitos de liberdade e igualdade, mas essencialmente um processo capaz de estabelecer instituições republicanas atribuídas de competências que, para além dos critérios políticos, racionais e religiosos, os fizesse valer aos indivíduos.

Ao iniciar o processo de secularização, com efeito, estabelecidas garantias e liberdades inerentes a formação da laicidade e a criação de instituições republicanas competentes para essa atribuição, é possível afirmar com tranquilidade que essa opção política de não ser laico fica absolutamente distante, uma vez que sob a premissa da laicidade estatal os indivíduos são compelidos à tolerância uns com os outros, essencialmente pelo estabelecimento de direitos e garantias fundamentais destinadas aos indivíduos.

Ou seja, iniciado o processo, criadas as estruturas Estatais de garantia da liberdade e igualdade, não é mais possível voltar ao modelo confessional, sendo papel do Estado, pelo princípio adotado da laicidade, garantir o exercício livre de toda e qualquer manifestação fé ou razão na esfera pública. Seja do ponto de vista positivo (agindo na proteção dessas garantias a partir do uso legítimo da força) ou negativo (não interferindo na religiosidade dos indivíduos), as garantias atribuídas ao indivíduo, sob a regência da força republicana das instituições, basicamente inviabilizam que as liberdades sejam novamente tolhidas, salvo se pela ruptura do

---

<sup>226</sup> BOBBIO, Norberto. Qual Democracia?. Tradução de Marcelo Perine. – 3a Ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2014. Pg. 23.

<sup>227</sup> BOBBIO, Norberto. Qual Democracia?. Tradução de Marcelo Perine. – 3a Ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2014. Pg. 23.

modelo democrático ou pelo desvirtuamento das instituições e, conseqüentemente, da própria noção de república, que é justamente o que se vislumbra em um modelo *laicista* de Estado.

Nesse caso, ainda que seja irrelevante o critério da tolerância para o Estado, visto tratar-se de uma virtude moral, a ele competiria garantir que ao menos esse aspecto de racionalidade será praticado por todos os indivíduos na sociedade, respeitem ou não o próximo, acreditem ou não na cosmovisão dos demais. O processo de secularização assegura essa perspectiva e, por isso, deve ser constante, sem qualquer definição sobre um ponto de chegada, e ter em si sua própria finalidade.

Em outras palavras, ainda que a tolerância seja limitada dentro do exercício da racionalidade, já que a razão deveria pressupor compreensão (ilimitada pelo outro), não competiria ao Estado subjugar qualquer formação religiosa ou modo de ver o mundo por qualquer indivíduo, mas tão somente, mesmo que com o uso da força que lhe é conferida pela coletividade, garantir que o indivíduo, ainda que seja um único indivíduo, possa exercer livremente esse direito.

Nesse sentido, independentemente das virtudes do governante, o novo cenário republicano-democrático que marca a modernidade e desenvolve a força das instituições do Estado dentro de um processo constante de promoção de garantias individuais, estabelece um cenário perene e estável de efetivação das garantias de liberdade e igualdade.

Para além de qualquer debate filosófico, e especialmente a partir das lições iluministas, o Estado laico não pode ser a marca do soberano ou o espelho do governante, mas sim a exata medida do exercício das liberdades, ou seja, o reflexo republicano das instituições públicas construídas pela coletividade para proteção de garantias capazes de edificar sistemas jurídicos cujos direitos estabelecidos sejam acessíveis a todos, independentemente da sua religiosidade, ou simplesmente do exercício singular da razão. Exatamente em função dessa constatação é que a democracia, embora não espelhe um modelo pronto, acabado e universal, para além de sua classificação, exerce um papel fundamental no processo de secularização dos Estados, uma vez que anuncia as funções públicas a partir de um critério de coletividade e, acima de tudo, sedimentado por sua marca essencial, que é a igualdade.

Nesse sentido, ainda que insuficiente, pode-se dizer que a estabilidade do Estado laico depende do modelo democrático, mas desde que somado aos conceitos republicanos. Só assim é possível garantir liberdade e igualdade.

Não é por outro motivo que o modelo democrático, aliado ao conceito de república, é praticado e exaltado no Ocidente secularizado. Pois pela coletividade das consciências livres que constitui o fundamento do conceito de democracia é que se alcança a garantia de que todos são protegidos pela missão republicana do Estado, ainda que com suas deficiências pragmáticas – muitas delas, diga-se de passagem, apontadas por Platão séculos antes de Cristo<sup>228</sup>.

O perigo maior que se percebe na contemporaneidade, e o grande desafio do processo de secularização, contudo, não é um retorno ao modelo confessional, ou de retorno à caverna de Platão, mas justamente a realização de um verdadeiro expurgo racional da religiosidade no plano social.

Isto porque as instituições públicas – de natureza instrumental e objetiva – se isolam de suas competências primárias, que foram desenvolvidas e edificadas para proteção da liberdade e igualdade dos indivíduos para atender à um critério obtuso de garantias, privilegiando especialmente a racionalidade absoluta (o relativismo) em detrimento de quaisquer outros fenômenos religiosos, o que, de toda sorte, não o difere de um modelo de Estado confessional, cuja formação é estabelecida a partir de uma matriz religiosa determinada.

Ou seja, o Estado *laicista* tem sido percebido através das instituições, tal como fazia o Estado confessional pré-moderno, mas a partir de modelos cientificistas ou racionalistas, instaurando uma verdadeira “ditadura do relativismo”<sup>229</sup>. As instituições republicanas têm repellido a manifestação religiosa sob o fundamento de instrumentos racionalistas que, assim como os dogmas de natureza religiosa, refutam qualquer noção de diferença e, com isso, fazem sucumbir a própria liberdade no exercício da razão.

Assim, para além da própria ideia de neutralidade do modelo laico, a racionalidade absoluta do Estado traz consigo o mesmo veneno derramado pelo dogmatismo religioso na gestão pública, pois as garantias erigidas pelas instituições ficam impregnadas de uma virtude moral que é incapaz de reconhecer a liberdade do indivíduo. Tal como a crença religiosa, o racionalismo infere conceitos sobre uma suposta “verdade” sobre o bem e o mal, cuja realização

---

<sup>228</sup> Para Platão era necessário expertise política para comandar um governo. E a democracia não atendia a essa característica, uma vez que contava com a individualidade da razão para a formação do justo. Platão chegou a comparar a democracia à um barco, cujo comandante, a revelia de suas habilidades técnicas, questionaria os passageiros sobre como deveria em tal ou qual situação. Para ele, assim como a nau iria a pique, o Estado democrático também ruiria. IN: PLATÃO. A República. Introdução e Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª Ed. – Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949. Pg. 272-274.

<sup>229</sup> RORTY, Richard. Uma ética laica. Introdução de Gianni Vattimo. Tradução de Mirella Traversin Martino. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. Pg. 17.

por mais das vezes simplesmente inviabiliza o próprio exercício livre da razão, e consequentemente usurpa do indivíduo a característica primária da liberdade.

Com efeito, como já apontado, o racionalismo, especialmente neste particular, quando resulta na negação de valores e garantias individuais, em nada difere da religião. Ambos se apresentam, sob determinada perspectiva, como um “grande produto da imaginação humana”<sup>230</sup>. Nesse ponto, a diferença entre o modelo *laicista* do modelo confessional de Estado, portanto, residiria tão somente na cosmovisão sobre a qual funda seus atos, já que o critério racionalista absoluto, ou melhor científico, em nada se diferencia do dogmatismo religioso que o Estado laico procura evitar.

É por isso que um modelo de Estado *laicista*, em última análise, e por essa consideração racionalista, assume uma postura subjetiva em relação à religiosidade dos indivíduos e, para além da virtude moral da tolerância que jamais lhe deveria ser atribuída, passa diretamente à intolerância sobre toda e qualquer formação religiosa, inviabilizando que as instituições republicanas, sobre as quais se apoia o modelo democrático e que garante uma aspecto plural da sociedade, exerçam sua força para garantia de exercício da liberdade.

Um modelo de Estado laico não poderia, jamais, limitar a religiosidade do povo para além das garantias de liberdade e igualdade do *próximo*, ou seja, em favor do “*outro*”.

Nesse sentido, o processo de secularização se assenta no equilíbrio das instituições públicas e no fenômeno democrático, seja para garantir que a todos será conferido o direito de exercer sua religiosidade, bem como para garantir que as instituições não sejam vilipendiadas pelos sentimentos virtuosos dos indivíduos através dos quais se exerce o poder legítimo do Estado. Nem a razão absoluta e tecnicista da ciência, e nem a religião podem servir de fundamento para negação de liberdades.

O processo de secularização, no que concerne à liberdade e a igualdade, se presta a garantir que, independentemente da direção política, religiosa ou científica, as decisões do Estado, seus atos e fundamentos, serão acessíveis e efetivos a todos, indiscriminadamente, sob pena de serem desqualificados pelas instituições e, com isso, retirados do mundo jurídico e social.

---

<sup>230</sup> RORTY, Richard. Uma ética laica. Introdução de Gianni Vattimo. Tradução de Mirella Traversin Martino. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. Pg. 30.



#### 4. O ESTADO LAICO E OS MODELOS CONSTITUCIONAIS

Até aqui, após estudados conceitos e formações do processo de secularização, foi possível definir o Estado laico, portanto, como a representação do poder, legitimamente constituído, a partir da neutralidade diante do exercício da fé dos indivíduos na sociedade. Entretanto, importante verificar que essa qualificação não pode ser tratada de maneira abstrata no ordenamento jurídico ou sob garantias efêmeras e distantes dos cidadãos. Isto porque o que qualifica a neutralidade do Estado é a facticidade da liberdade no exercício da crença religiosa, e que só pode ser verificada se existem garantias capazes de assegurar esse direito.

Nesse sentido, neste capítulo serão analisados alguns modelos constitucionais, de maneira não exaustiva, no sentido de se verificar as premissas sobre as quais um Estado laico deve pautar-se para sua qualificação nesse esquadro conceitual moderno. Assim, serão verificadas as diretrizes constitucionais e o próprio modelo democrático de governança. Da mesma forma, tomando como exemplo, será analisado o modelo constitucional brasileiro, especialmente para identificar essa característica de laicidade na história constitucional do Brasil.

Inicialmente, vale ressaltar que não é a escolha do modelo de Estado em si – ou seja, a declaração constitucional pura e simples – quem vai garantir a laicidade, mas essencialmente um sistema constitucional direcionado ao exercício da liberdade e à promoção da igualdade, e que consiste em pressupor, para além da constituição escrita, regras fundamentais de proteção desses direitos<sup>231</sup> diante e sob o amparo da força legítima do Estado.

Quem – ou “o que” – vai determinar a laicidade ou o grau de relação entre a religião e o Estado, não é, portanto, o que está disposto no texto constitucional, mas sim a diretriz sobre as quais se apoia esse liame entre a religião e o Estado para que seja garantido o exercício livre da razão e da expressão religiosa pelos indivíduos em toda sua dimensão social, inclusive na esfera pública.

Por exemplo, não se pode dizer que a descrição de um Deus na formação Constitucional do Estado é produto de um modelo confessional ou marca de ruptura com a laicidade. A referência à Deus pode estar apenas refletindo o fato de a consciência política coletiva

---

<sup>231</sup> CAMPOS, Francisco. O Estado Nacional. Disponível em: <http://bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br/services/e-books/Francisco%20Campos-1.pdf>. Acessado em 22 de janeiro de 2016. Pg. 44.

formadora do Estado ser, predominantemente, temente a um Deus, ou seja, ser *teísta*. Isso acontece no Brasil, de tradição histórica Cristã, e em diversos países do chamado Ocidente.

Diferentemente, em alguns países de tradição muçulmana, como é o caso do Argélia, Egito, Jordânia e Yemen, a descrição do Islã em suas constituições reflete uma perspectiva estatal claramente confessional, pois embora não limitem à religiosidade do indivíduo, refletem estruturas de natureza jurídica em detrimento da liberdade de crença<sup>232</sup>. O problema, nesses Estados de tradição islâmica mencionados, portanto, não é a descrição constitucional, mas a falta de garantias de promoção da liberdade face à proposição de regras provenientes do dogmatismo religioso muçulmano.

Em resumo, não exigem que os indivíduos professem o Islã (existem garantias negativas), ainda que algumas de suas diretrizes constitucionais tenham origem nessa tradição religiosa, mas também não asseguram o exercício livre de qualquer outro credo (não existem garantias positivas).

Percebe-se, com efeito, que o importante para a laicidade, de toda sorte, não é a descrição declinada no texto, mas sim que a descrição teísta – assim como seus dogmas – não seja escolhida em detrimento de qualquer outra forma religiosa para a composição dos fundamentos de decidir do Estado. Nesse sentido, o sistema constitucional, como registrado por Francisco Campos<sup>233</sup>, é quem vai determinar a qualidade do modelo de Estado, especialmente para proteger a sociedade do exercício da razão de um – ou diversos – indivíduos que, manifestando-se através do ente público, possa vir a determinar condutas e promover políticas a partir de sentimentos religiosos particulares.

Conforme será tratado mais adiante, por certo que o sistema democrático passa a ser o referencial primário, na medida em que, ao menos em sua condição ideal, é quem melhor comportaria uma dimensão plural de religiosidade na administração dos negócios públicos do Estado e que, por um critério de auto compensação (controle horizontal das obrigações constitucionais de liberdade e igualdade das próprias espécies religiosas, umas pelas outras), bem como a partir de modelos institucionais republicanos (contra-majoritários), poderiam ser

---

<sup>232</sup> ABIAD, Nistrine. Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study. BIICL, 2008. Pg. 37.

<sup>233</sup> CAMPOS, Francisco. O Estado Nacional. Disponível em: <http://bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br/services/e-books/Francisco%20Campos-1.pdf>. Acessado em 22 de janeiro de 2016. Pg. 44.

traduzidas as diretrizes morais de maneira irrestrita e indiscriminada, como é o pressuposto do Estado laico.

Mas voltando ao modelo constitucional de Estado, é fundamental ter em conta que ainda que contenha expressões de religiosidade, não necessariamente carrega uma estrutura confessional. Da mesma forma, um Estado que não faça qualquer referência à Deus também não representa, obrigatoriamente, uma laicidade em seus fundamentos de decidir. O que interessa para um modelo laico, é que o sistema constitucional contenha elementos, escritos ou não, capazes de garantir que os fundamentos do Estado sejam acessíveis a todos os indivíduos, independentemente da concepção religiosa de cada um.

É essencial que o acesso à administração do Estado seja garantido por regras independentes da condição religiosa do indivíduo, assim como sejam efetivas as garantias de contraposição a qualquer ato estatal sedimentado sobre balizas dogmáticas capazes de inibir qualquer exercício livre da razão e, conseqüentemente, da consciência religiosa. É tão imprescindível quanto, que o sistema de garantias seja rígido quanto à fundamentalidade da garantia proposta, e que sua dimensão compreenda a individualidade da razão independentemente de critérios majoritários, inclusive a partir do acesso à justiça de maneira ampla e irrestrita, tanto por defensorias públicas quanto pelo próprio Ministério Público, a exemplo do Brasil.

Em outras palavras, o modelo constitucional, para que possa espelhar neutralidade do ponto de vista religioso, deve pressupor que há igualdade material entre os indivíduos e que a sua consciência – a razão – é absolutamente livre. Assim como deve estabelecer competências para que todo o poder do Estado possa ser utilizado para que que permaneça sob essa premissa caso sejam violadas essas garantias (garantias positivas do Estado).

Nesse sentido, se há um ato (lei ou mesmo regramentos de um modo geral) tendente a influir sobre a liberdade de crença do indivíduo, um único que seja, a ele devem estar dispostos instrumentos capazes de proteger-se, por mais legítima – pressuposto de existência formal – que seja a imputação normativa. Se o Estado influi na religiosidade do indivíduo, ou deixa de protegê-lo quando atacado neste mesmo particular na perspectiva horizontal, a este o sistema constitucional deve oferecer mecanismos de proteção, mesmo que pelo próprio Estado (Defensorias, Ministério Público, Judiciário, Polícia e etc).

O sistema constitucional neutro quanto à religiosidade, portanto, não é aquele que simplesmente declina garantias de liberdade consciência, mas sim o que as oferece no campo da realidade ao indivíduo. A garantia de um modelo de Estado laico equilibrado não é exatamente a marca de tinta no papel cunhado de Constituição, mas essencialmente as instituições e os instrumentos que o texto constitucional estabeleceu para, de forma autônoma, assegurar essas garantias aos indivíduos.

Evidentemente, no entanto, não se pode olvidar do fato de que em muitas ocasiões, as violações à consciência e ao exercício da razão do indivíduo são tênues, e o *muro* que marginaliza a religião dos afazeres do Estado, embora não possa ser nem tão alto nem tão baixo, nem sempre é respeitado, até mesmo em função da sua própria condição hermenêutica diante de um fato objetivo.

Sobre o tema, vale registrar que a Suprema Corte estadunidense teve algumas oportunidades de se debruçar e oferecer uma rica contribuição acerca do que foi posteriormente classificado como “*Establishment Clause*”, em referência à expressão “*wall of separation between church and State*”, utilizada por Thomas Jefferson em sua carta à *Danbury Baptist Association*, em janeiro de 1802, e que respondia à interpretação que deveria ser conferida à primeira emenda da Constituição daquele País<sup>234</sup>.

No caso *Everson v. Board of Education*, claramente referindo-se à expressão utilizada por Jefferson, o Justice Hugo Black entendeu<sup>235</sup> que a limitação imposta pela diretriz constitucional norte-americana contida na primeira emenda<sup>236</sup> erigia uma barreira

---

<sup>234</sup> KIDD, Thomas S. *God of Liberty: A Religious History of the American Revolution*. Philadelphia, US: Basic Books; First Trade Paper edition, 2012: Pg. 243.

<sup>235</sup> 330 U.S. 1 (1947): O Justice Hugo Black da Suprema Corte dos Estados Unidos, na oportunidade daquele julgamento, ainda em 1947, estabeleceu que “*The 'establishment of religion' clause of the First Amendment means at least this: Neither a state nor the Federal Government can set up a church. Neither can pass laws which aid one religion, aid all religions or prefer one religion over another. Neither can force nor influence a person to go to or to remain away from church against his will or force him to profess a belief or disbelief in any religion. No person can be punished for entertaining or professing religious beliefs or disbeliefs, for church attendance or non-attendance. No tax in any amount, large or small, can be levied to support any religious activities or institutions, whatever they may be called, or whatever form they may adopt to teach or practice religion. Neither a state nor the Federal Government can, openly or secretly, participate in the affairs of any religious organizations or groups and vice versa. In the words of Jefferson, the clause against establishment of religion by law was intended to erect 'a wall of separation between Church and State.'*”

<sup>236</sup> Constitution (...) Article [I] (Amendment 1 - Freedom of expression and religion)

*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.*

intransponível entre o Estado e a religião<sup>237</sup>. Na oportunidade, nada obstante a irrelevância do *background*, a Suprema Corte julgava a constitucionalidade de uma lei que custeava – por reembolso – o transporte dos estudantes de escolas públicas e privadas de *New Jersey*. Referida lei era questionada pelos contribuintes diante da primeira emenda ao argumento de que as escolas católicas (privadas) estariam sendo beneficiadas da medida, evidentemente porque privilegiava uma comunidade massivamente vinculada àquela religião<sup>238</sup>.

A Corte, por maioria apertada<sup>239</sup>, na linha do *Justice Black*, entretanto, sustentou que a legislação em questão não atentava sobre a limitação constitucional, uma vez que os reembolsos seriam realizados em separado e não destinados às instituições educacionais, o que indiscutivelmente seria distante da questão religiosa prevista na primeira emenda. Ou seja, o resultado do debate travado na Corte Suprema estadunidense voltou-se à função da norma, que no caso era o reembolso do transporte dos estudantes, e não à religiosidade do indivíduo que seria reembolsado. Assim, a conclusão foi a de que tratar-se-ia de uma norma de interesse geral, e não destinada a proteger qualquer culto religioso<sup>240</sup>.

Posteriormente, passados quase 40 (quarenta) anos, quando do julgamento do caso *Wallace vs. Jaffree*, em 1985<sup>241</sup>, a Corte norte-americana avançou nos fundamentos da interpretação que deveria ser conferida à primeira emenda, e foi ainda mais clara ao ressaltar que a motivação da lei pode até estar sedimentada sob argumentos religiosos, mas a sua função e aplicação deveria atingir a todos indiscriminadamente. Na oportunidade, o *background* refletia uma lei do Estado do Alabama que autorizava que os professores estabelecessem um minuto de silêncio para meditação ou oração. Inobstante aos critérios utilizados no caso *Everson vs. Board of Education*, o *Justice William Rehnquist* argumentou que não estaria sendo determinada qualquer oração em especial e que a primeira emenda não vedava a relação entre

---

<sup>237</sup> Um detalhe merece ser considerado, pois para além do estabelecimento dos limites materiais, a Suprema Corte, no mesmo caso, estendeu a primeira emenda também aos Estados, já que originalmente a referência do texto constitucional é direcionada apenas ao ente Federal.

<sup>238</sup> EASTLAND, Terry. A Court Tilting against Religious Liberty. IN: A Country I do not recognize: legal challenges to American values. BORK, Robert H. – California, US: Hoover Institution Press, 2005. Pg. 88.

<sup>239</sup> O julgamento se deu por 5-4. Com Black votaram Stanley F. Reed, William O. Douglas, Frank Murphy e o Chief Justice Fred M. Vinson. Contrários, por duas vertentes, votaram Felix Frankfurter, Robert H. Jackson, Wiley B. Rutledge e Harold H. Burton.

<sup>240</sup> Chiassoni retratou um caso similar ocorrido na Itália. Na oportunidade, nem mesmo pelo critério da maioria a subvenção foi viabilizada, mormente haver naquele Estado um conceito de laicidade capaz de impedir que uma forma de expressão religiosa fosse imposta a todos pela ação do Estado, mesmo que democrática. Ali, as instituições clássicas e republicanas protegeram a fundamentalidade do Estado, na sua forma laica, e garantiram o direito daqueles que professam religião distinta da católica. IN: CHIASSONI, Pierluigi. El Estado Laico Según Mater Ecclesia: liberdade religiosa y liberdade de conciencia en una sociedad democrática. Pg. 3.

<sup>241</sup> EASTLAND, Terry. A Court Tilting against Religious Liberty. IN: A Country I do not recognize: legal challenges to American values. BORK, Robert H. – California, US: Hoover Institution Press, 2005. Pg. 89.

o Estado e as religiões, mas apenas limitava ao fato de que não poderia ser estabelecida ou privilegiada uma religião particular<sup>242</sup>.

Todavia, os argumentos do *Justice* Rehnquist não prosperam diante do colegiado que, liderados pelo *Justice* John Paul Stevens, sustentou que, ainda que a norma não determine qual seja a oração ou a religião, o minuto de silêncio para orar é impositivo quanto ao exercício da religiosidade em si, independentemente de qual seja a religião do indivíduo. E, assim, por maioria, a Suprema Corte norte-americana definiu que não pode o Estado, sob pena de violar o critério de secularidade, inferir a religiosidade do indivíduo, ainda que não determine a religião particular de cada um ou mesmo da coletividade<sup>243</sup>.

O ponto central de ambos os casos, e que merece destaque pela relevância conceitual sobre a definição do modelo secular de estado constitucional, está exatamente no critério de secularidade utilizado pela Suprema Corte americana, que é lançado no sistema constitucional independentemente dos fundamentos e razões sobre as quais a norma é criada, mas essencialmente vinculada à sua aplicação diante de um cenário específico e a partir dos instrumentos estabelecidos para tanto.

No caso *Wallace vs. Jaffree*, em que a lei do Estado do Alabama que autorizava o minuto de silêncio para orar, a Corte entendeu que a violação estaria no direcionamento para o uso do minuto de silêncio, independentemente da religião elegida, uma vez que a violação estava contida no fato de que a regra era taxativa no sentido de que o minuto deveria ser utilizado para orar ou meditar, e não na religião particular em si. Se a lei, por outro lado, houvesse sido limitada ao minuto de silêncio, sem mencionar a que se prestava, estaria sob o pálio da primeira emenda e, com efeito, seria tratada por constitucional, ainda que os fundamentos originais de sua elaboração fossem que esse minuto de silêncio se destinasse à uma oração<sup>244</sup>. Isso porque,

---

<sup>242</sup> *Wallace v. Jaffree*, 472 U.S. 38, 105 S.Ct. 2479 (1985): “The State surely has a secular interest in regulating the manner in which public schools are conducted. Nothing in the Establishment Clause of the First Amendment, properly understood, prohibits any such generalized “endorsement” of prayer. I would therefore reverse the judgment of the Court of Appeals.”

<sup>243</sup> *Wallace v. Jaffree*, 472 U.S. 38 (1985). “*The proposition that the several States have no greater power to restrain the individual freedoms protected by the First Amendment than does Congress is firmly embedded in constitutional jurisprudence. The First Amendment was adopted to curtail Congress' power to interfere with the individual's freedom to believe, to worship, and to express himself in accordance with the dictates of his own conscience, and the Fourteenth Amendment imposed the same substantive limitations on the States' power to legislate. The individual's freedom to choose his own creed is the counterpart of his right to refrain from accepting the creed established by the majority. Moreover, the individual freedom of conscience protected by the First Amendment embraces the right to select any religious faith or none at all.*” Pp. 472 U. S. 48-55.”

<sup>244</sup> EASTLAND, Terry. *A Court Tilting against Religious Liberty*. IN: *A Country I do not recognize: legal challenges to American values*. BORK, Robert H. – California, US: Hoover Institution Press, 2005. Pg. 89.

pelo argumento utilizado pelo *Justice Stevens*, a norma seria indiscriminada, atendendo aos teístas, ateístas e mesmo os apateístas, que podem simplesmente contemplar a vida.

Por outras palavras, a razão da norma é desimportante se o cenário constitucional estabelecido oferece condições materiais para que todos os indivíduos possam exercer sua religiosidade, ou mesmo sua “não religiosidade”.

O tema também já foi objeto de debate no Brasil, em especial face à descrição preambular da Constituição brasileira em referência à Deus<sup>245</sup>. Aliás, vale lembrar que a exceção das Constituições de 1891 e de 1937, todas as outras Constituições brasileiras invocaram a proteção de Deus<sup>246</sup>, merecendo destaque a Constituição Imperial de 1824, que *jurava* o Brasil em nome da Santíssima Trindade e, precisamente no art. 5º, estabelecia a religião Católica Apostólica Romana como religião oficial do Império<sup>247</sup>.

O tema já foi, inclusive, objeto de julgamento diante do Supremo Tribunal Federal que, na Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) n. 2076/AC, julgada em 2002, bem retratou que a descrição preambular concernente a figura de um Deus na Constituição não tem força normativa, pelo que não haveria que se falar, no caso, da ruptura ao estabelecido Estado laico brasileiro.

Conforme bem estabelecido pelo Ministro Carlos Veloso naquela oportunidade, “o preâmbulo, ressaí das lições transcritas, não se situa no âmbito do direito, mas no domínio da política, refletindo posição ideológica do constituinte”. E segue dizendo que “essa invocação, todavia, posta no preâmbulo da Constituição Federal reflete, simplesmente, um sentimento deísta e religioso, que não se encontra inscrito na Constituição, mesmo porque o Estado brasileiro é laico, consagrando a Constituição a liberdade de consciência e de crença (C.F., art. 5º), certo que ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou convicção

---

<sup>245</sup> *PREÂMBULO. Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. IN: BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, Senado, 1998.*

<sup>246</sup> PORTO, Walter Costa. *Coleção Constituições do Brasileiras*. 3a Edição. – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012.

<sup>247</sup> Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo. IN: NOGUEIRA, Octaciano. *Constituições Brasileiras*, Volume I. 3ª Edição. – Brasília, Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012. Pg. 65.

filosófica ou política (C.F., art. 5º, VIII). A Constituição é de todos, não distinguindo entre deístas, agnósticos ou ateístas”<sup>248</sup>.

O modelo constitucional, portanto, não se pode medir pela motivação da norma, mas sim pelo seu conteúdo, aplicação e mecanismos de proteção. No caso estadunidense, a Corte Suprema consignou que os fundamentos da norma são de menor importância quando sua aplicação é indiscriminada e não infere qualquer medida sobre a religiosidade do indivíduo. No Brasil, em relação à descrição preambular, o Supremo Tribunal Federal tratou da matéria no mesmo sentido, destacando a funcionalidade do preâmbulo para, justamente, negar sua condição normativa e, nesse caso em especial, face às limitações impostas pela própria Constituição de 1988 (art. 5, VI), que inviabilizariam qualquer condicionante decorrente da descrição preambular.

Assim, por mais que haja a descrição preambular teísta (ou deísta), a própria Constituição, por efeito sistêmico, cuida de resguardar a laicidade do Estado, inclusive pelos meios de controles de constitucionalidade para o acesso as garantias de liberdade religiosa. O modelo constitucional de Estado laico, nesse sentido, será sempre o resultado de um conjunto de garantias de acesso à proteção de liberdades individuais sobre os atos do Estado, independentemente da fonte da razão sobre as quais se manifesta o poder público, seja pela lei ou mesmo por uma decisão judicial.

Há ainda outras ações tratando da matéria sob a responsabilidade do Supremo Tribunal Federal, a exemplo das Ações Diretas de Inconstitucionalidade (ADIs) ns. 5248/RJ, 5255/RN, 5256/MS e 5258/AM, todas elas tratando de leis estaduais /municipais que impõem às bibliotecas locais a obrigação de fazer constar em suas estantes exemplares da obra correspondente aos volumes da Bíblia Cristã. Nesses casos, parece evidente que a motivação e destinação da norma atentam diretamente sobre a “*establishment clause*” brasileira, uma vez que não só a fundamentação da norma, como também a sua aplicação, tem uma diretriz óbvia de privilegiar um segmento religioso.

Ainda que se busque argumentos no sentido de tratar da Bíblia como obra histórica e literária, não se poderia ignorar o fato de que essa imposição seria desmedida em relação à tantas outras obras da mesma natureza no mercado editorial brasileiro, sejam elas obras

---

<sup>248</sup> Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) n. 2076/AC. Fls. 226.

religiosas ou não. Até mesmo porque, como ressalva Reza Aslan<sup>249</sup>, antes mesmo de ser Jesus Cristo, o judeu em questão era apenas Jesus de Nazaré, com uma biografia passível de ser retratada de maneira tão ordinária quanto a história de seu tempo.

Em outras palavras, sob qualquer argumento, face à laicidade garantida no modelo constitucional do Brasil, não se justificaria a determinação constante nas leis locais para que as bibliotecas fizessem constar, obrigatoriamente, um exemplar da Bíblia Cristã.

Em uma outra Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI 5257/RO), o Supremo Tribunal Federal terá a oportunidade de se debruçar sobre uma legislação ainda mais curiosa, e que talvez possa espelhar um verdadeiro movimento pendular no processo de secularização, que já é perceptível em diversos Estados do Brasil, e também no cenário Federal brasileiro, mormente face às iniciativas religiosas de ocupar os parlamentos para fazer valer dogmas outrora marginalizados pelo *laicismo* de determinadas instituições nacionais.

A Lei Estadual n. 1.864/08<sup>250</sup>, originária do Estado de Rondônia (objeto da ADI n. 5257/RO), estabeleceu que a Bíblia Cristã seria “reconhecida” pelo Estado como “livro-base de fonte doutrinária para fundamentar princípios, usos e costumes de Comunidades, Igrejas e Grupos”. Em outras palavras, a lei estadual incorpora elementos bíblicos ao ordenamento jurídico do Estado por intermédio dessas figuras (Comunidades, Igrejas e Grupos), em flagrante violação ao modelo laico de estado.

O fundamento dessas leis é evidenciado na sua origem, sem nenhuma discricção sobre seus objetivos. No caso da Lei Estadual n. 5.998/11<sup>251</sup>, do Rio de Janeiro, e que é objeto da ADI n. 5248/RJ, por exemplo, o Projeto de Lei n. 2.320/05, oferecido pelo Deputado Edson Albertassi (que é “diácono da Igreja Assembleia de Deus) tinha como justificativa o argumento

---

<sup>249</sup> ASLAN, Reza. ZELOTA: A vida e a época de Jesus de Nazaré. Tradução de Marlene Suano. 1a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. Pg. 87.

<sup>250</sup> Art. 1o. Fica a Bíblia Sagrada considerada em suas diversas traduções para a línguas portuguesa, oficializada no Estado de Rondônia como livro-base de fonte doutrinária para fundamentar princípios, usos e costumes de Comunidades, Igrejas e Grupos.

Art. 2o. As Comunidades, Igrejas, Grupos e demais segmentos sociais legalmente reconhecidos pela Legislação Brasileira, poderão utilizar a Bíblia como base de suas decisões e atividades afins (sociais, morais e espirituais), com pleno reconhecimento no Estado de Rondônia, aplicadas aos seus membros e a quem requerer usar os seus serviços ou vincular-se de alguma forma às referidas Instituições.

<sup>251</sup> Art. 1º Ficam as bibliotecas situadas no Estado do Rio de Janeiro obrigadas a manterem exemplares da Bíblia Sagrada à disposição dos usuários.

Art. 2º O descumprimento do dispositivo desta Lei implicará em multa equivalente a 1.000 UFIRs-RJ (mil Unidades Fiscais de Referência do Estado do Rio de Janeiro) e, na hipótese de reincidência, o equivalente a 2.000 UFIRs-RJ (duas mil Unidades Fiscais de Referência do Estado do Rio de Janeiro).

de que o texto Bíblico seria fundamental para a “compreensão de nossa história e da formação pessoal e cultural de nossos povos”<sup>252</sup>.

À luz da hermenêutica mais simplória, é evidente que o texto legal em questão foge aos princípios e garantias estabelecidos no processo de secularização para garantia do Estado laico, tanto por seus fundamentos quanto pela sua aplicação. E não só pela impossibilidade de subvenção de cultos prevista no art. 19, inciso I, da Constituição, mas pela própria liberdade de crença ferida pela disposição legal sob análise (art. 5º, inciso VI). Isso porque a norma aponta como sendo verdade aquilo que está disposto no texto da Bíblia e, para além de qualquer conjectura sobre a história, não compete ao Estado, por qualquer forma, dizer aquilo que se estabelece como verdade a partir da razão individual de cada um. Compete ao Estado, ao contrário, garantir que cada um possa perceber a sua verdade sem, contudo, limitar essa garantia a ninguém.

Um modelo constitucional de Estado laico, portanto, tem nos seus instrumentos garantias de proteção à liberdade no exercício da razão formadora da consciência religiosa de cada um.

O próprio processo democrático de eleição dos governantes pode ser tratado como um tipo de garantia dentro do processo de secularização. Isto porque, na sua forma ideal, pode assegurar que um pluralismo de cosmovisões estará na base de formação das razões públicas, fortalecendo um sistema de auto-supressão religiosa (um controle horizontal pelas próprias organizações religiosas) e de *empoderamento* das instituições republicanas para a garantia de proteção por movimentos contra-majoritários.

A democracia, nesse particular, em que pese ser incapaz de se espelhar do ponto de vista global, ou seja, ser incorporada como modelo em outros Estados<sup>253</sup>, é um forte instrumento de

---

<sup>252</sup> “O presente projeto de lei tem como objetivo garantir aos usuários de bibliotecas e de escolas o acesso a Bíblia Sagrada. Ressalta, que não há a intenção em estabelecer qualquer obrigatoriedade ou constrangimento àqueles que vivem sua espiritualidade em comunidades não cristãs. O que se pretende é garantir o acesso à Bíblia àqueles que assim o desejarem. Isso certamente contribuirá para o processo de aprendizagem, uma vez que o texto bíblico possui também importância para a compreensão da nossa história e da formação social e cultural de nossos povos.” Extraído do Projeto de Lei n. 2320/2005, apresentado pelo Deputado Edson Albertassi diante da Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/scpro0307.nsf/f4b46b3cdbba990083256cc900746cf6/e50714b55a5b7bc683256fba006100cb?OpenDocument&ExpandSection=-1>. Acessado em: 13 de dezembro de 2015.

<sup>253</sup> ECHEVERRIA, João Paulo de Campos. A Declaração “Euro-Estadunidense” dos Direitos Humanos e o paradoxo da universalização modelo democrático. IN: Revista da AGU Ano 14 n. 3 (Jul./set. 2015) /Escola da Advocacia-Geral da União Ministro Victor Nunes Leal. – Brasília, DF: Editora Forum, 2015. Pg. 143.

garantia de pluralismo na sociedade, uma vez que permite a participação de diversos segmentos da sociedade, inclusive os religiosos, no processo de escolha dos governantes.

Portanto, o que faz de uma constituição o retrato de um modelo laico de Estado não é exatamente a descrição deísta ou – no limite – um apontamento sobre determinada religião, mas essencialmente as garantias que estão dispostas ao indivíduo para a proteção do livre exercício da razão.

#### **4.1. A DEMOCRACIA COMO FUNDAMENTO CONSTITUCIONAL DA LAICIDADE**

Em que pese não ser objeto primário deste estudo, importante considerar a extensão da capacidade conceitual de democracia na formação dos Estados, especialmente diante do fato de que somente pode haver um Estado laico se, sob sua estrutura republicana, os instrumentos disponíveis ao processo de secularização comportam propriedades mínimas de igualdade e liberdade. Isto porque, como dito, sem esses requisitos parece duvidoso acreditar em qualquer referência de laicidade nas razões públicas que formam os atos normativos do Estado, e muito menos à acessibilidade indiscriminada desses atos a todos os indivíduos.

Mas a própria ideia de democracia e sua prática pelos Estados como modelo de administração do poder vem sendo desvalorizada, a ponto de ser analiticamente inútil<sup>254</sup>. Dos tempos da Atenas de Pericles e sua democracia interpretada, pode-se dizer que apenas uma conclusão ultrapassou as barreiras do tempo e parece ser uníssona, especialmente para os tempos de hoje e de toda a pluralidade dos Estados: a de que nem mesmo a democracia ateniense era aquela que se tenta replicar.

Nada obstante, fato é que a proposta elementar da democracia enquanto modelo de administração do poder seria a de revelar um arranjo institucional capaz de alcançar decisões políticas pelo próprio povo<sup>255</sup>, e que a vontade geral apresentaria como resultado necessário a compreensão do bem comum<sup>256</sup>. No entanto, o curso da história mostrou que nem a ideia de soberania popular ou de compreensão do bem comum atingiram os propósitos para os quais o modelo original de democracia foi criado. No primeiro caso porque no tempo de Atenas o conceito de povo jamais foi reduzido à uma fórmula irrestrita, mormente pela falta de qualidades essenciais ao indivíduo, quais sejam: liberdade e igualdade. Já no segundo caso,

---

<sup>254</sup> FINLEY, Moses I. Democracia Antiga e Moderna. – Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1988. Pg. 24.

<sup>255</sup> SCHUMPETER, Joseph. Capitalismo, Socialismo e Democracia. – Rio de Janeiro, RJ: Fundo de Cultura, 1961. Pg. 305.

<sup>256</sup> SCHUMPETER, Joseph. Capitalismo, Socialismo e Democracia. – Rio de Janeiro, RJ: Fundo de Cultura, 1961. Pg. 307.

justamente pela falta dessas qualidades essenciais, o bem comum jamais reuniria a vontade geral e, portanto, jamais seria “comum” a todos. Isto porque, como cediço, democracia ateniense não se estendia a toda Grécia, mas apenas sobre Atenas e os atenienses<sup>257</sup>.

O problema fundamental, portanto, estava na raiz do modelo democrático, qual seja, o próprio povo, que, ignorante quanto aos negócios públicos<sup>258</sup>, não estariam compreendidos na vontade geral, ou melhor, atendidos pelo que o resultado democrático sugere como bem comum. E isso, essencialmente, pela característica que estabeleceu o modelo democrático, que é a noção efetiva de participação nos negócios públicos por parte dos indivíduos.

Robert Dahl chega a dizer que nossa compreensão sobre a democracia não está nem mesmo perto daquela que Pericles concebia em Atenas no seu tempo, uma vez que as noções desse sistema em diversas épocas mesclaram-se de tal forma a ponto de fazer uma verdadeira confusão, cujas teorias e práticas, muitas das vezes, são absolutamente incompatíveis entre si<sup>259</sup>. De uma maneira ainda mais dramática, no outro lado do atlântico, Simone Goyard-Fabre afirma que não há sequer uma definição capaz para a democracia, sendo que não se trata de um regime político, mas sim “a energia de uma ideia, ela é uma disposição reguladora rica em esperança; porque ela pertence a um contexto humano, está marcada por uma precariedade essencial”<sup>260</sup>.

De toda sorte, o que se pode extrair de identidade entre o que se via em Atenas (não em toda Grécia, diga-se<sup>261</sup>) e o que se pretende hoje, talvez, seja o nome democracia, cuja origem, do grego, reflete a ideia de governo do povo. Isso, sim, permanece inalterado e consta, inclusive, como um ideal de democracia na Declaração Universal dos Direitos do Homem, e de uma forma bastante repetitiva, mormente quando reflete a igualdade dos indivíduos em todos os setores da sociedade, e especialmente na participação no governo do Estado<sup>262</sup>.

---

<sup>257</sup> DAHL, Robert Alan. A democracia e seus críticos. Tradução de Patrícia Freitas Ribeiro – São Paulo /SP: WMF Martins Fontes, 2012. Pg. 4.

<sup>258</sup> SCHUMPETER, Joseph. Capitalismo, Socialismo e Democracia. – Rio de Janeiro, RJ: Fundo de Cultura, 1961. Pg. 313-314.

<sup>259</sup> DAHL, Robert Alan. A democracia e seus críticos. Tradução de Patrícia Freitas Ribeiro – São Paulo /SP: WMF Martins Fontes, 2012. Pg. 3.

<sup>260</sup> GOYARD-FABRE, Simone. O que é democracia?. Tradução de Claudia Berliner – São Paulo /SP: 2003. Pg. 349.

<sup>261</sup> A democracia de Atenas não se estendia a toda Grécia, mas apenas sobre Atenas e os atenienses. In: DAHL, Robert Alan. A democracia e seus críticos. Tradução de Patrícia Freitas Ribeiro – São Paulo /SP: WMF Martins Fontes, 2012. Pg. 4.

<sup>262</sup> Artigo XX. 1. Todo ser humano tem direito à liberdade de reunião e associação pacífica. 2. Ninguém pode ser obrigado a fazer parte de uma associação.

Artigo XXI. 1. Todo ser humano tem o direito de fazer parte no governo de seu país diretamente ou por intermédio de representantes livremente escolhidos. 2. Todo ser humano tem igual direito de acesso ao serviço público do seu país. 3. A vontade do povo será a base da autoridade do governo; esta vontade será expressa em eleições

Assim, para preservar as origens e a identidade do conceito de democracia, é possível sugerir que sua asserção está no povo, ou seja, que a hipótese constitutiva do modelo democrático é que a administração dos negócios públicos do Estado deve ser o resultado, o espelho, da vontade geral como reflexo de indivíduos livres e iguais, pois que sem essas garantias não haverá como se atingir o resultado pretendido pela democracia – e até mesmo pela formação do Estado moderno e a consequente instauração de um processo de secularização.

Contudo, para efeito de materialização do Estado laico, e para além da formalidade dos conceitos de igualdade e liberdade, o modelo democrático não pode ignorar a característica de singularidade do indivíduo (como ser único), que é justamente uso da razão verificado anteriormente, e que os diferem no seu atributo mais igual. Em outras palavras, mais do que a igualdade somada a liberdade, a democracia deve pressupor a diferença natural dos indivíduos pelo uso da razão. Consequentemente, mais do que os pressupostos de igualdade e liberdade, a democracia, para ser efetiva enquanto instrumento de soberania popular e estabelecimento de um bem comum, não pode existir sem compreender, nos seus mecanismos, a diferença entre os indivíduos para, em última análise, trata-los como iguais.

Nestes termos, o que se pode concluir, de imediato, a partir de tudo o que já dito, é que a democracia não pode ser tratada sem o conjunto de liberdade e igualdade, cujo pressuposto deve ainda compreender a extensão da igualdade pela diferença, tanto no aspecto da racionalidade quanto da natureza e da cultura. Até mesmo porque, para existir igualdade, especialmente em um mundo marcado por culturas e contextos sócio-antropológicos específicos, é necessário compreender a diferença<sup>263</sup>.

No caso, por mais paradoxal que possa parecer, somente a partir da diferença é que a democracia pode se tornar um modelo hábil a garantir um tratamento igual à todos os indivíduos, independentemente de quaisquer predicados de natureza moral, social, ou mesmo fisiológica, para o estabelecimento e garantia de um modelo laico de Estado. O valor da

---

periódicas e legítimas, por sufrágio universal, por voto secreto ou processo equivalente que assegure a liberdade de voto.

<sup>263</sup> MARRAMAO, Giacomo. PASSADO E FUTURO DOS DIREITOS HUMANOS: Da “ordem pós-hobbesiana” ao cosmopolitismo da diferença. In: Conferência proferida por oportunidade do XVI Congresso Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito (CONPEDI), com o tema Pensar globalmente, agir localmente, no dia 15 de novembro de 2007, no Programa de Pós-graduação em Direito da PUC Minas, Belo Horizonte-MG. Tradução de Lorena Vasconcelos Porto (PUC Minas) e revisão técnica de Flaviane de Magalhães Barros (PUC Minas) e Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira (PUC Minas). Pg. 7

igualdade, a partir dessa premissa, só pode desconstruir o paradoxo da diversidade cultural se tratado em conjunto com a diferença.

Em síntese, só haverá igualdade, em verdade, pela diferença. Dito de outro modo, a partir do modelo democrático, o estabelecimento de um valor (uma norma) oponível indiscriminadamente aos indivíduos na sociedade só é possível quando todos têm condições de manifesta-los independentemente de suas diferenças<sup>264</sup>. Se não há igualdade ou liberdade na diferença, a participação plural dos indivíduos na administração dos negócios públicos não é verificada e, sendo assim, é impossível o estabelecimento de um conceito sobre o bem comum.

Com efeito, um processo de secularização e, conseqüentemente, a formação de um Estado laico estável e equilibrado é tão improvável quanto a realização de um modelo democrático. Isso porque o Estado, ao menos após o advento da modernidade, é “o fundamento da integração lógica e da integração moral do mundo social”<sup>265</sup>. E, enquanto “unidade específica de uma multiplicidade de indivíduos”<sup>266</sup>, o Estado exige processos de interação para se manifestar e os quais são conjecturados a partir da obediência à conceitos democráticos, em especial no que concerne à garantia de acesso indiscriminado, pela condição de igualdade material, à administração dos negócios públicos por qualquer indivíduo na sociedade.

A improbabilidade de realização do modelo democrático e do próprio processo de secularização, nesse caso, é exaltada pela própria inflexibilidade dogmática das diferenças, especialmente religiosas. E, exatamente por essa razão, a necessidade de instrumentos republicanos de garantia de tolerância entre os indivíduos.

Nesse sentido, a primeira grande diferença entre aquele modelo interpretado em Atenas e o que se propõe como modelo de democracia hoje, portanto, é que na formula ateniense a igualdade era tratada pela formalidade da condição de cidadão de Atenas, sendo excluído qualquer outro indivíduo. Não bastava ser humano, ou mesmo grego, para ser povo e participar do governo, sendo que o requisito era mesmo, entre alguns atributos<sup>267</sup>, ser ateniense. O que, de imediato, já reduz sobremaneira a complexidade social abrangida pelo esquadro estatal

---

<sup>264</sup> RAZ, Joseph. Valor, respeito e apego. Tradução de Vadim Nikitim – São Paulo: Martins Fontes, 2004. Pg. 53.

<sup>265</sup> “A integração lógica no sentido de Durkheim, consiste no fato de que os agentes do mundo social têm as mesmas percepções lógicas – o acordo imediato se estabelecendo entre pessoas com as mesmas categorias de pensamento, de percepção, de construção da realidade. A integração moral é o acordo sobre um certo número de valores.” IN: BOURDIEU, Pierre. Sobre o Estado: Cursos do Collège de France (1989-92). Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. – 1ª Edição. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014. Pg. 31.

<sup>266</sup> KELSEN, Hans. A Democracia. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Pg. 301.

<sup>267</sup> DAHL, Robert Alan. A democracia e seus críticos. Tradução de Patrícia Freitas Ribeiro – São Paulo /SP: WMF Martins Fontes, 2012. Pg. 26.

concernente à potencialidade de participação dos indivíduos na administração e aceitação dos atos normativos do poder público.

Agora, ao menos na linha da Declaração Universal de Direitos Humanos, e como tradicionalmente estabelecido no Ocidente, para ter direitos e participar do governo de um Estado, basta estar qualificado na sua essência primária de humano<sup>268</sup>, em toda sua circunstância, e pertencer à um grupo de pessoas delimitadas por um território submetido à critérios determinados<sup>269</sup>. Ou seja, a complexidade das diferenças é praticamente infinita e, com isso, é fundamental o estabelecimento de mecanismos de garantia de tolerância, ou simplesmente de impedimento à intolerância.

Assim, o que se identifica primariamente como requisito ao critério democrático é justamente a definição de quem é capaz de participar do governo do Estado. E nessa perspectiva, diferentemente dos tempos de Atenas, a partir da noção contemporânea dos direitos humanos na proclamada Declaração Universal, o que deve ser o primeiro pilar do conceito democrático é, justamente, a igualdade entre todos os indivíduos, sem distinção por qualquer critério, seja social, natural ou econômico, e com acesso à mecanismos de proteção a essas garantias.

Com efeito, e reafirmando a noção do conceito de democracia moderno, se a igualdade – como condição imanente ao ser humano – é refletida como substancia no pressuposto do modelo democrático, o resultado da justaposição desse valor é, exatamente, a necessidade de compreensão das diferenças e, sobretudo, a exigência de que não se pode subjugar os outros a partir das diferenças culturais, ou mesmo por um critério de civilidade, como faz John Rawls quando da classificação dos povos<sup>270</sup> – ou mesmo o Estatuto da Corte Internacional de Justiça (CIJ)<sup>271</sup> – sob pena de, evidentemente, romper a limitação da própria noção de igualdade e, portanto, de democracia.

---

<sup>268</sup> Não se está aqui atendendo sobre o conceito de cidadania, nem a critérios ilimitados. Assim, para não tergiversar sobre o objeto do estudo, a perspectiva de participação dos assuntos do Estado não vai levar em consideração os critérios eletivos constitucionais ou mesmo as limitações de assunção à qualquer cargo público. Até mesmo porque a variação constitucional sobre o tema nas diversas constituições do mundo é tamanha que mereceria estudo próprio. O objetivo é tão somente retratar a indiferença com a natureza humana (gênero, raça, cor, etc.).

<sup>269</sup> Vale dizer que o apátrida não pertence a qualquer grupo. Assim, a condição simples de humano não qualifica o indivíduo a participar de um governo, necessitando ter algum vínculo de cidadania com algum Estado.

<sup>270</sup> RAWLS, John. O direito dos Povos. Tradução de Luís Carlos Borges. – São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001. Pg.78.

<sup>271</sup> Conforme consta do art. 38. 1. “c”, ao refletir as fontes de direito internacional. Texto recepcionado no Brasil pelo Decreto n. 19.841, de 22 de outubro de 1945. “Artigo 38. 1. A Corte, cuja função é decidir de acordo com o direito internacional as controvérsias que lhe forem submetidas, aplicará: (...) c) os princípios gerais de direito reconhecidos pelas Nações civilizadas.”

Ao caminhar por critérios de classificação civilizatória, o fundamento dos valores de liberdade e igualdade acabam por romper a limitação da própria noção conceitual do modelo democrático. Em resumo, para além da noção de Rawls sobre Estados descentes, ou do Estatuto da Corte Internacional de Justiça quanto às nações civilizadas, o povo, na perspectiva humana do indivíduo que o compõe, não pode ser subjugado face à própria liberdade que deve exercer dentro do modelo estabelecido.

Se a premissa da diferença for desconsiderada nos conceitos de liberdade e igualdade, tanto Rawls quanto o Estatuto da Corte estariam corretos ao substituir referidos valores por uma classificação geopolítica. Mas o fato é que essa classificação impede a tradução de culturas e, por decorrência lógica, a formação democrática. O modelo democrático deve ser viabilizado por valores universais reconhecidos, e não o inverso, pela imposição de valores. Não há como transportar a democracia pressupondo que no desembarque não há nem liberdade nem igualdade. Ou melhor ainda, antes de aportar a democracia, é necessário construir portos livres e iguais.

Não se está afirmando aqui que o modelo democrático seja um parâmetro universal<sup>272</sup> ou mesmo uma garantia conferida ao indivíduo como declinado na Declaração Universal de 1948 (a ideia primária era de que o texto representasse apenas uma declaração de princípios oferecida por aquele grupo de Estados<sup>273</sup>). O que se está afirmando é, tão somente, que para se estabelecer um processo de secularização e manter o equilíbrio de um Estado laico é necessário observar critérios mínimos para sua efetividade, entre os quais as noções de liberdade e igualdade pela diferença – que são pressupostos do modelo democrático.

Aliás, mesmo a Declaração de 1948 não representa valores universais em sua integralidade. No caso, a título de exemplo, vale lembrar que apenas 48 (quarenta e oito) dos Estados existentes naquele tempo acolheram de imediato a declaração, sendo que outros 8 (oito) se abstiveram<sup>274</sup>, entre eles a Arábia Saudita, sob o argumento de que o texto violaria a Sharia<sup>275</sup>. E também não se pode olvidar que boa parte dos Estados do médio oriente, tradicionalmente guiados pela religião muçulmana, adotam como instrumento de direitos humanos a Declaração

---

<sup>272</sup> ECHEVERRIA, João Paulo de Campos. A Declaração “Euro-Estadunidense” dos Direitos Humanos e o paradoxo da universalização modelo democrático. IN: Revista da AGU Ano 14 n. 3 (Jul./set. 2015) /Escola da Advocacia-Geral da União Ministro Victor Nunes Leal. – Brasília, DF: Editora Forum, 2015. Pg. 154.

<sup>273</sup> LAUTERPACHT, H. The international protection of human rights. Recueil des cours, Volume 70 (1947-I), – Paris, France: Librairie Hachette, 1928. pp. 1-108. Pg. 74.

<sup>274</sup> HUNT, Lynn. *Inventing Human Rights: A history*. New York, US: W.W. Norton & Company, 2007. Pg. 203.

<sup>275</sup> ABIAD, Nisrine. *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*. BIICL, 2008. Pg. 60

do Cairo dos Direitos Humanos, de 1990<sup>276</sup> que, pelo conceito democrático moderno, a partir das diferenças e do respeito mútuo pela condição racional humana, não pode ser ignorada.

Por outras palavras, o fato é que para se construir um Estado laico é fundamental que no modelo constitucional estejam previstas garantias de igualdade e liberdade para participação de todo e qualquer indivíduo nos negócios públicos<sup>277</sup>. O que, em resumo, e para além dos conceitos atribuídos no curso da história, traduz-se ser um Estado democrático e de direito.

E, evidentemente, o conceito não se restringe à um tratamento formal da igualdade, um postulado constitucional ou a mera sugestão normativa por parte do Estado. Neste caso, a igualdade deve ser aquela refletida pelo discurso de direitos humanos<sup>278</sup>, qual seja, a de um conceito substancial de igualdade<sup>279</sup>. Até mesmo porque todos os direitos fundamentais necessários ao estabelecimento de um cenário de neutralidade estatal serão provenientes dessa constatação.

E essa noção é fundamental para se tratar do próprio conceito de Estado laico, pois não é possível, sob essa perspectiva, negar acesso aos negócios públicos do Estado a quem professa tal ou qual religião, ou que não professa religião alguma. Ou, ainda, exigir que o indivíduo negue suas próprias referências circunstanciais e históricas para tal mister, uma vez que o modelo democrático deve pressupor, na sua essência a condição de pluralidade e diferença, justamente, para garantir que os atos públicos atinjam a todos de maneira indiscriminada.

Portanto, a religião, no modelo democrático, não pode ser enclausurada na esfera privada do indivíduo, ou simplesmente defesa sua manifestação da esfera pública. O modelo democrático, para instauração de um processo de secularização e manutenção de um Estado laico equilibrado pressupõe a composição da administração do poder do Estado a partir das diferenças, até mesmo como regra de auto-compensação.

Por outras palavras, a manifestação da religiosidade deve ser tão natural como o exercício da razão para o relativismo ou para a formação da ciência quando da criação dos atos públicos. Estes, em última análise, é quem devem ser neutros e acessíveis a todos de maneira indiscriminada, espelhando, justamente, a pluralidade e complexidade da sociedade.

---

<sup>276</sup> BREMS, Eva. *Human Rights: Universality and Diversity*. Martinus Nijhoff Publishers. US, 2001. Pg. 259.

<sup>277</sup> Com as ressalvas naturais (idade, por exemplo).

<sup>278</sup> VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. Tradução de Maria Emantina de Almeida Prado Galvão. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. Pg. 11.

<sup>279</sup> GUEDES, Jefferson Carús. *Igualdade e desigualdade: Introdução conceitual, normativa e histórica dos princípios*. – São Paulo, SP: Revista dos Tribunais (RT), 2014.

#### 4.2. O ESTADO LAICO E O MOVIMENTO PENDULAR NO PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO

Resumidamente, na perspectiva da religiosidade, o Estado pode ser classificado sob três modelos distintos, quais sejam: o confessional, o *laicista*, e o laico. A partir de agora, o objeto deste estudo volta-se ao tratamento da relação entre esses modelos sob a premissa do processo de secularização e a partir da consideração do modelo democrático suscitado, especialmente no que concerne ao exercício das garantias de igualdade e liberdade, bem como a diferença natural entre os indivíduos.

No modelo de Estado confessional, como já mencionado, é adotada uma religião oficial específica e, embora seja permitida a prática plural da religiosidade por parte dos indivíduos (o que nem sempre acontece), o Estado sustenta – ou pode sustentar – suas decisões a partir de determinada crença, como é o caso de alguns países de tradição muçulmana, notadamente a Arábia Saudita, o Paquistão, o Bahrein e o Iran, que contemplam em suas constituições disposições próprias da religião islâmica<sup>280</sup>, como as interpretações consolidadas na Sharia<sup>281</sup>.

Entre os Cristãos, além da Santa Sé<sup>282</sup> (Cidade-Estado do Vaticano), a vizinha Argentina, por exemplo, pode ser tratada como um tipo de Estado confessional, pois que declara expressamente no texto da sua Constituição o apoio à fé Católica Apostólica Romana<sup>283</sup>, e, ainda que também crie direitos e liberdades que vão além da doutrina Cristã, como a legislação em favor da educação secular nas escolas públicas (*Ley* n. 1.420, de 1884, sancionada pela própria Igreja), não se impõe qualquer limitação à fundamentar e aplicar suas decisões a partir de um critério de fé católica<sup>284</sup>.

A Constituição Argentina ainda ressalva que o credo só pode ser professado em respeito aos regulamentos da lei, que no caso do Código Civil daquele país, confere razoável distinção ao culto católico. Aliás, vale frisar que até Raul Afonsín, que travou uma batalha por direitos humanos e uma perseguição à Igreja, a posse do presidente argentino era conferida pelo *Arzobispo* de Buenos Aires, em clara vinculação ao catolicismo. Nesse particular, importante

---

<sup>280</sup> ABIAD, Nisrine. *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*. BIICL, 2008. Pg. 39.

<sup>281</sup> AN-NA`IM, Abdullahi Ahmed. *Islam and Secular State: negotiating the future of Shari`a*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts /US: 2009. Pg. 8

<sup>282</sup> REZEK, José Francisco. *Direito Internacional público: curso elementar*. – 15a Ed. Rev. E atual. – São Paulo: Saraiva, 2014. Pg. 284.

<sup>283</sup> Conforme art. 2o da Constituição Argentina de 1994. “El Gobierno federal sostiene el culto catolico, apostolico, romano.”

<sup>284</sup> Apenas a título de exemplo, e por hipótese, a determinação de encartar exemplares da Bíblia nas bibliotecas argentinas, ao menos a priori, não encontraria qualquer barreira constitucional naquele país, desde que as Bíblias fossem católicas.

frisar, a vizinha Argentina pouco difere do Yemen ou de outros tantos países de tradição muçulmana. A diferença, talvez, ao menos para nós, é que no Brasil o cristianismo não é estranho à sociedade, senão o contrário.

De outro lado, o modelo *laicista* de Estado, também já exaustivamente tratado aqui, especialmente a partir das lições de Chiassoni<sup>285</sup>, retrata o uso das instituições do Estado para expurgar qualquer espécie de religiosidade no exercício do poder público, traçando um critério absolutamente cientificista e relativista para fundamentar as decisões do Estado, e muitas das vezes especificamente voltadas a limitar o exercício da religiosidade do indivíduo.

O muro que separa esses dois modelos, entretanto, nada obstante estarem conceitualmente opostos, não estabelece um cenário temporal entre eles na história, não retrata necessariamente um processo de sucessão de um pelo outro, ou simplesmente de superação do modelo confessional pelo modelo *laicista*, especialmente a partir do iluminismo que instaurou a era da modernidade. Muito pelo contrário, embora tenham marcas características na história, esses modelos coexistem e se relacionam diuturnamente no ambiente de formação das razões públicas do Estado sob o pálio do sistema democrático que, pela improbabilidade funcional natural, vive uma perene batalha para garantia de respeito aos seus pilares de sustentação (liberdade e igualdade).

É até possível dizer que um Estado *laicista* seria inconcebível antes do advento da modernidade, mas certamente não é possível concluir que o modelo confessional tenha desaparecido depois desse período da história. E exemplos desse cenário são facilmente verificados na contemporaneidade, conforme exposto no início deste tópico.

Nada obstante a tanto, o que se quer dizer com isso é que a partir da marginalização dos poderes da Igreja (da religião de um modo geral), estabeleceu-se um panorama de alteridade em que, como um sistema imunológico<sup>286</sup>, mesmo quando não se apresenta hostil, a religião é por vezes objeto de rejeição por parte do Estado, ou melhor, por parte das pessoas que administram os poderes do Estado, e o modelo *laicista* acaba ganhando corpo e prevalecendo em espaços cuja religiosidade não é representativa na sociedade.

---

<sup>285</sup> CHIASSONI, Pierluigi. El Estado Laico Según Mater Ecclesia: liberdade religiosa y liberdade de conciencia en una sociedad democrática. In: Isonomía : Revista de Teoría y Filosofía del Derecho, núm. 27 (octubre 2007), México: Instituto Tecnológico Autónomo de México.

<sup>286</sup> HAN, Byung-Chul. Sociedade do Cansaço. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. Pg. 8.

É uma espécie de “processo auto-imunitário”, como conceituou Derrida, ao retratar um “comportamento pelo qual o ser vivo, de maneira quase suicida, trabalha ‘por si mesmo’ para destruir sua própria proteção, para se imunizar contra sua ‘própria’ imunidade”<sup>287</sup>. E isso porque, pelos fundamentos democráticos, qualquer movimento estatal que atente sobre os indivíduos em sua liberdade de consciência, sepultando a perspectiva da diferença entre os indivíduos como condição primária e natural, pode ser representado como um fenômeno autoimune tendente à destruição do próprio Estado.

Em países marcados por tradições religiosas, ainda que não sejam exatamente confessionais no âmbito das garantias constitucionais, como é o caso do Brasil, em que mais 86% da população se diz cristã<sup>288</sup>, o paradigma imunológico não é diferente, e, como no sistema biológico, o exercício da religiosidade busca caminhos distintos para fazer prevalecer sua força na formação das razões públicas, contaminando inclusive as próprias instituições do Estado.

O maior exemplo desse cenário é a Frente Parlamentar Evangélica estabelecida no Congresso Nacional do Brasil em 2015<sup>289</sup>, e que é composta por nada menos que 203 integrantes, o que corresponde à quase 40% (quarenta por cento) de todo o parlamento, só do segmento evangélico. Vale dizer que entre os Cristãos, há na Igreja Católica uma vedação especial para que sacerdotes participem das discussões políticas do Estado, conforme preconiza o *canon* 287, do Código de Direito Canônico (CIC)<sup>290</sup>, mas ainda assim diversos Padres e leigos participam do parlamento (são eleitos) a partir da relação que possuem com a Igreja.

Ou seja, por hipótese, se for considerada a base declaradamente cristã no parlamento brasileiro, mais de 70% das casas legislativas estariam qualificadas para fomentar as razões de decidir do Estado e formular as leis do Brasil sob o esquadro dogmático cristão. Evidentemente que essa é uma perspectiva antirrepublicana, mas, independentemente disso, o fato é que essa incursão de membros da Igreja no parlamento é a constatação de um movimento de reação das

---

<sup>287</sup> DERRIDA, Jacques. Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos. IN: HABERMAS, Jürgen. Filosofia em tempo de terror: Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida /Giovanna Borradori. Tradução de Roberto Muggiati. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. Pg. 104.

<sup>288</sup> CENSO 2010, último realizado no Brasil até 2016. IN: <http://censo2010.ibge.gov.br/resultados.html>. Acessado em 13 de janeiro de 2016.

<sup>289</sup> Originalmente criada em 2003, mas renovada a cada legislatura. Em 2015, conta com 203 integrantes, entre deputados e senadores. Disponível em: <http://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=53658>. Acessado em 13 de janeiro de 2016.

<sup>290</sup> Cân. 287 — § 1. Os clérigos promovam e fomentem sempre e o mais possível a paz e a concórdia entre os homens, baseada na justiça.

§ 2. Não tomem parte activa em partidos políticos ou na direcção de associações sindicais, a não ser que, a juízo da autoridade eclesiástica competente, o exija a defesa dos direitos da Igreja ou a promoção do bem comum.

organizações religiosas diante do poder do Estado, cada dia mais distante dos princípios de Cristãos que edificaram a cultura e a formação social do Brasil.

E não por outros motivos, mas julgamentos realizados pelo Supremo Tribunal Federal (STF), como o da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n. 54 (que trata do aborto de fetos anencefálicos), a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) n. 3510 (referente à lei de biossegurança e a fertilização in vitro), assim como a Resolução n. 175, de 2013, exarada pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) no sentido conceber à união estável entre pessoas do mesmo sexo a mesma dimensão constitucional do casamento (art. 226 da Constituição), ou ainda tantos outros projetos e políticas públicas já efetivadas por parte do Estado brasileiro em sentido contrário aos dogmas estabelecidos pelas organizações religiosas espelham – para referidas organizações – um sentimento *laicista* por parte dos indivíduos que administram e controlam os poderes do Estado.

Assim, certamente imbuídos do interesse na proteção de seus dogmas, as organizações religiosas procuram espaços no poder público para conter esses movimentos, tracionando o processo de secularização e, aparentemente de forma paradoxal, acabam fortalecendo o critério democrático escolhido pela sociedade. Notadamente porque pulverizam pluralidade e fortalecem o sentido de liberdade para movimentar a balança das razões públicas do Estado.

Essa situação de alteridade sistêmica, portanto, pode ser espelhado como um verdadeiro movimento pendular nas estruturas de poder do Estado que, de um lado marcam a fé sobre uma crença dogmática religiosa, e de outro a fé proveniente do absolutismo da razão e da ciência, manifestadas tradicionalmente por instituições de natureza republicana e relativistas, mas que, dentro do conceito de autoimunidade proposto por Derrida, são tão nocivos ao Estado quanto às incursões confessionais quando isoladamente praticadas.

Nesse movimento pendular, tanto a razão repele a religiosidade com a imposição de medidas institucionais, na linha de Rawls<sup>291</sup>, ou seja, expurgado a religiosidade de qualquer orientação das razões públicas, quanto a religião contamina as razões públicas a partir dos próprios mecanismos propostos racionalismo moderno, ou, em outras palavras, pelas instituições que fundamentam a razões de decidir do Estado, especialmente naquelas cuja composição é resultante de processos eletivos, como o parlamento e o próprio governo do

---

<sup>291</sup> RAWLS, John. O liberalismo político. Tradução de Alvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. Pg. 254.

Estado, que é o espaço pelo qual as organizações religiosas conseguem ingressar na estrutura das instituições estatais.

Não que o judiciário e as demais instituições estatais não eletivas não possam ser contaminadas por uma orientação confessional, mas o fato é que – pelo menos pela regra básica da tripartição de poderes<sup>292</sup> – essas instituições não têm como função primária a criação de políticas públicas, até mesmo porque não é gestora de recursos além daqueles direcionados pelos demais órgãos, sendo seus objetivos cumprir e interpretar aquilo que foi estabelecido pelos representantes eleitos pela sociedade.

De mais a mais, e para além do debate concernente ao ativismo judicial ou da religiosidade dos juízes e procuradores, o Poder Judiciário ou o próprio Ministério Público são compostos – no Brasil ao menos – por orientações de meritocracia que desnaturam a religiosidade como fator de derivação e fundamento do resultado alcançado na construção dos elementos de decisão ou promoção social. Por outro lado, são essas instituições que, justamente, militam pelo aspecto *laicista* do Estado.

Voltando ao paradigma imunológico, percebe-se que esse movimento pendular acaba por inviabilizar a própria estabilização social, pois a defesa imunológica na esfera sócio-política, no mesmo sentido da biologia, volta-se sempre enfática sobre seu contrário<sup>293</sup>, e cada vez sobre novos mecanismos, invariavelmente difíceis de se perceber, ao menos até se tornarem efetivos, quando então o outro lado age tão enfaticamente quanto e, com isso, a relação jamais se estabelece em um ponto de equilíbrio, que no caso da relação entre a religião e o Estado, ou entre o dogmatismo religioso e o relativismo da razão, seria justamente o modelo laico de Estado.

Por outras palavras, sempre que houver uma limitação claramente *laicista*, haverá uma resposta confessional mais enfática, e assim por diante será movimentado o pendulo regulado pelo processo de secularização.

Exemplo atual dessa característica no direito brasileiro é o inusitado conceito de “abuso de poder religioso”, cunhado em referência à vedação ao abuso de poder econômico previsto no parágrafo 10 do art. 14, da Constituição brasileira, para garantir lisura e condições de

---

<sup>292</sup> Não é objeto deste estudo qualquer análise ou crítica ao chamado ativismo judicial ou mesmo qualquer avaliação sobre o papel do judiciário na sociedade, senão como instituição pública, competente para zelar pelas garantias constitucionais estabelecidas para o exercício da liberdade.

<sup>293</sup> HAN, Byung-Chul. Sociedade do Cansaço. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. Pg. 16.

igualdade de oportunidade no processo eleitoral. É um conceito criado essencialmente para impedir que indivíduos saiam dos bancos das organizações religiosas diretamente para o parlamento, participando minimamente do processo eleitoral, mas com votação expressiva e contada a partir do número de fiéis da Igreja.

É um clássico movimento pendular impulsionado pela confessionalidade (eleger os pares religiosos), e repellido pelo racionalismo *laicista* (qualificação jurídica negativa pelo conceito criado de “abuso de poder religioso”). Isso porque, dentro desse critério de pêndulos, essa classificação jurídica do chamado “abuso de poder religioso” promovida a partir da hermenêutica sobre garantias constitucionais fundamentais, reflete um movimento claramente racionalista, de alteridade com as instituições religiosas, diante do fato de que há um volume crescente de parlamentares derivados desse segmento, e que, a partir do parâmetro imunológico ilustrado por Byung-Chul Han<sup>294</sup>, atacam diretamente o “coração do sistema” do racionalismo para impregnar valores e fortalecer os dogmas religiosos.

A matéria já é objeto de diversos casos diante da Justiça Eleitoral brasileira, e mesmo sem qualquer legislação que abrace esse conceito<sup>295</sup>, diversos indivíduos eleitos já estão tendo seus mandatos cassados sob essa premissa. A exemplo do julgamento realizado pelo Tribunal Regional Eleitoral do Estado de Minas Gerais (TRE/MG), que cassou o mandato de um parlamentar, eleito com quase oitenta mil votos para deputado estadual, sob o argumento de que poucos dias antes da eleição, em um evento promovido por uma Igreja Evangélica, o Pastor responsável pela cerimônia pediu que os fiéis votassem no candidato indicado, que seria “missionário” da mesma Igreja<sup>296</sup>.

---

<sup>294</sup> “(...) o inimigo aparece num primeiro estágio como lobo. Ele é um inimigo exterior que ataca e, contra o qual nós defendemos, construindo fortificações e muros. No próximo estágio, o inimigo toma a forma de um rato. É um inimigo que atua nos subterrâneos, que se combate através da higiene. Num estágio seguinte, o estágio do besouro, finalmente o inimigo se torna viral: O quarto estágio toma a forma de vírus, esses se movem praticamente na quarta dimensão. É mais difícil defender-se do vírus, pois estão localizados no coração do sistema”. HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. Pg. 18-19.

<sup>295</sup> Há um movimento hermenêutico, no mínimo descontextualizado, que amplia a capacidade do parágrafo 10 do art. 14, da Constituição brasileira, no que eu penso ser vergonhoso diante da literalidade do texto constitucional, e um absoluto crime contra a participação democrática dos indivíduos.

<sup>296</sup> AIJE - AÇÃO DE INVESTIGAÇÃO JUDICIAL ELEITORAL nº 537003 – Belo Horizonte/MG. “Evento promovido e realizado pela Igreja Mundial do Reino de Deus, na véspera das eleições, aberto ao público em geral, com a participação de cerca de 5.000 (cinco mil) pessoas. Narração de transformação do evento religioso em um acontecimento eleitoral, para promoção de candidaturas, com pedido explícito de votos por parte do líder da Igreja e distribuição de panfletos contendo propaganda eleitoral dos candidatos.

Apresentação de tese sobre "abuso do poder de autoridade religiosa" ou "abuso do poder religioso", que deveria ser coibido pela Justiça Eleitoral. As provas apresentadas, tanto documentais quanto testemunhais, não deixam dúvida quanto à conduta do líder religioso, que, do alto do palco, conclamou os fiéis a votarem nos candidatos de sua predileção, que se encontravam ao seu lado. Impossibilidade de alegação de desconhecimento do fato ou de sua inexistência. Flagrante gasto excessivo de recursos em favor de candidaturas, desigualando-se as forças

Independentemente do mérito acerca das condições de elegibilidade no caso exemplificado, o julgamento pelo Tribunal Regional Eleitoral evidencia que o quadro da realidade contemporânea tem apontado o pendulo exatamente para o caminho do *laicismo*, visto que a promoção do conceito de “abuso de poder religioso” vai além dos limites ao exercício da religião na sociedade, e alcança um excesso de neutralidade contraditório do ponto de vista da necessidade de garantia de segurança de um pluralismo de cosmovisões que só pode se desenvolver com respeito e compreensão entre as diversas matrizes religiosas na esfera pública política<sup>297</sup>.

Não é difícil afirmar que esse tipo de movimento pendular representa um erro, mormente atentar sobre a liberdade do indivíduo antes mesmo de avançar sobre a religião particular de cada um. O voto, manifestação primária e fundamental do sistema democrático, em qualquer vertente conceitual sobre a democracia, exige como fundamento primário a própria consciência do indivíduo, justamente sob o pressuposto da diferença. Não há como estabelecer limites a essa manifestação sem tolher a liberdade e fulminar o processo democrático. Esse, inclusive, é o fundamento pelo qual Jónatas Machado afirma que o chamado princípio da neutralidade não pode ser abusivamente utilizado, sob pena de hostilizar a própria religiosidade<sup>298</sup>.

E também não cabe defender a ideia encarnada no fundamento do conceito de “abuso de poder religioso” no sentido de que a fé dogmática religiosa estaria encobrindo a razão do indivíduo, pois seria uma forma de extirpar do indivíduo uma condição natural que lhe é inerente, que é a razão em si, como propriedade intelectual e distintiva não só dos animais como dos próprios indivíduos. Seria incapacitar o indivíduo para a sociedade, tal como eram incapazes todos os gregos não atenienses, ou mesmo os escravos e as mulheres até bem pouco tempo atrás em na história da humanidade.

---

concorrentes ao pleito, em detrimento da liberdade de voto e em prejuízo da normalidade e da legitimidade das eleições. Constatação de que o episódio ocorreu um dia antes da eleição. Uso de toda estrutura de um grande evento religioso colocada à disposição dos candidatos. Desvirtuamento do evento claramente configurado pelas imagens do vídeo acostado aos autos, com pedido expresso de votos para os candidatos ao pleito que ocorreria no dia seguinte. Provas conclusivas quanto à ocorrência, durante o evento, de maciça panfletagem de campanha eleitoral dos candidatos, que se aproveitaram da concentração de pessoas para divulgarem suas candidaturas. Existência de casos similares ocorridos em outros Estados do país, demonstrando a prática reiterada do desvirtuamento de eventos religiosos em eleitorais pelo "Apóstolo Valdemiro". Quebra dos princípios da isonomia, do equilíbrio do pleito, bem como da liberdade de escolha de voto pelos eleitores comprovados. Configuração do abuso de poder econômico previsto nos arts. 19 e 22, caput, da Lei Complementar nº 64/1990 e no art. 14, § 10, da Constituição da República.”

<sup>297</sup> HABERMAS, Jürgen. Entre o Naturalismo e a Religião: Estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

<sup>298</sup> MACHADO, Jónatas E. M. Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa: Entre o teísmo e o (neo) ateísmo). – Porto Alegre, RS: Livraia do Advogado, 2013. Pg. 144.

Se a partir do conceito de “abuso de poder religioso” o voto está sendo descortinado para limitar o exercício da religiosidade na esfera pública, nada impede que o seja também por outras razões e ideologias. Com isso, a democracia, ou o governo do povo como é concebida, é substituída pelo governo da ciência, do relativismo absoluto, e as liberdades são relegadas à marginalidade social e jurídica, assim como a própria condição humana proporcionada pela razão.

Nesse sentido, se há um excesso de carga religiosa na manifestação pública do Estado, há que se considerar se os atos públicos cumprem com as garantias de pluralidade e de acesso indiscriminado sobre todos os indivíduos, ou seja, verificar se as razões públicas são traduzidas indiscriminadamente aos indivíduos, independentemente da religiosidade de cada um, e não simplesmente impedir o exercício da religiosidade do indivíduo que se manifestou através do Estado. O Estado, como já exaustivamente tratado, para ser qualificado como laico, deve oferecer garantias de neutralidade de seus atos, especialmente a partir de mecanismos de controle por legislador negativo, como no caso do controle de constitucionalidade e legalidade.

Não se pode negar o exercício da consciência religiosa do indivíduo por conta do resultado produzido na esfera pública. Deve-se efetivar os controles dos atos do Estado para que, independentemente da religiosidade do indivíduo, referidos atos sejam acessíveis indiscriminadamente sem qualquer restrição de liberdade e da condição de igualdade. A consciência do indivíduo não pode ser equivalente à uma doença que vai sepultar a o Estado, tal como uma praga pode encerrar uma lavoura.

Em última análise, não se pode limitar o exercício da religiosidade do indivíduo, mas apenas as manifestações públicas do Estado carregadas sob essa condição. O caminho trilhado pelo *laicismo*, por certo, só encontra morada em uma tecnocracia absoluta, em que a participação do povo na gestão do Estado é o reflexo de uma exigência técnica, mas não moral, e o voto é irrelevante. É uma opção, mas como já tratado neste estudo, do ponto de vista das liberdades, o cientificismo racionalista carrega as mesmas dificuldades de um modelo confessional de Estado (teocrático).

Merece atenção nesse movimento pendular, especialmente no caso do Brasil (onde mais de 90% da população é religiosa), e de países com forte tradição religiosa (como os Estados Unidos, onde quase 80% da população é religiosa<sup>299</sup>), o fato de que ao impedir o exercício da

---

<sup>299</sup> Disponível em: <http://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise/>. Acessado em 13 de janeiro de 2016.

religiosidade no processo democrático um outro fenômeno curioso deve ser levado em consideração: o princípio contra-majoritário inserido como medida republicana no ambiente democrático.

Isso porque sob o fundamento da disposição republicana de proteção contra-majoritária inserida no conceito de democracia moderno, as diretrizes institucionais estão sendo subvertidas, restringindo direitos da maioria em favor das próprias instituições. Ou seja, a democracia não estaria mais a serviço da coletividade, como um instrumento de viabilização da participação dos indivíduos na administração dos poderes do Estado, mas restringido às próprias instituições. Em outras palavras, a democracia seria esvaziada em prol do fortalecimento das instituições republicanas e, conseqüentemente, à um residual número de indivíduos que exercem o poder por intermédio delas. O Estado, nessa condição, serve apenas a si, e não aos indivíduos.

Assim, estar-se-ia tratando das instituições como se minorias fosse dentro do processo democrático, não limitando para proteção da minoria, mas restringindo direitos em desfavor da maioria para proteger uma liberdade institucional que ultrapassa o sentido de neutralidade dos Estados, corrompendo-os, exatamente como no processo autoimune. O que está sendo negligenciado nesse cenário *laicista*, portanto, não é apenas a religiosidade, mas a liberdade do indivíduo na sua essência. Fulminando o pressuposto democrático do liberalismo, e a consciência de um modo geral.

De uma perspectiva historicista – ou de retorno à caverna de Platão<sup>300</sup> – poder-se-ia afirmar até que ao atentar sobre a liberdade de consciência, estamos na verdade forjando novos modelos de grilhões para humanidade, e desperdiçando todo o sangue que jorrou para o estabelecimento do processo de secularização. Isso porque é natural que no seio da sociedade os indivíduos guardem na sua intimidade a profissão de alguma fé religiosa como marca de formação da sua identidade cultural e biográfica, até mesmo por razões de sua história<sup>301</sup>.

O racionalismo cientificista, ou mesmo o relativismo, tem criado cada vez mais mecanismos de defesa em relação à religião, ignorando que, tal como no preceito imunológico, o movimento pendular tende a retornar tão enfático quanto foi lançado, sendo necessário e urgente que os contrários voltem seus impulsos ao processo de secularização, fortalecendo as

---

<sup>300</sup> STRAUSS, Leo. Direito Natural e História. Tradução de Bruno Costa Simões. – São Paulo /SP: Editora WMF Martins Fontes, 2014. Pg. 15.

<sup>301</sup> ASAD, Talal. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. – California, US: Stanford University Press, 2003. P. 5

garantias de liberdade (positivas e negativas), com vistas à manutenção de um modelo laico de Estado, em que há um pleno equilíbrio desse movimento pendular existente entre as forças em disputa pelo domínio das razões públicas.

A compreensão tomada aqui, portanto, é de que a laicidade do Estado deve refletir, acima de tudo, a garantia de liberdade do indivíduo (iguais pela diferença) na manifestação de sua religiosidade (ou a liberdade de não crer em Deus algum, no caso dos ateus), ao passo que a secularização é um processo constante e que tem por finalidade equilibrar as diversas crenças religiosas e cosmovisões para a formação das razões públicas do Estado, de modo que essas sejam indiscriminadas na sociedade.

Ou seja, o processo de secularização reflete a tradução do exercício das liberdades dos indivíduos, com todas as suas circunstâncias<sup>302</sup>, mas especialmente religiosas nesse caso, para que o Estado se manifeste para todos e sob argumentos indistintamente compreensíveis por qualquer indivíduo que, sob qualquer signo religioso, seja capaz de perceber em si um sentimento de pertencimento.

Assim, o Estado laico, em última análise, é simplesmente o resultado de um processo constante de secularização, que tem por finalidade garantir neutralidade religiosa sem, contudo, negar o exercício da religiosidade de nenhum indivíduo, traduzindo à pluralidade de cosmovisões da sociedade de modo que decisões públicas possam ser compreendidas por todos os indivíduos indiscriminadamente, e independentemente da fé religiosa ou mesmo do ceticismo ateu.

Resumidamente, e partindo da premissa óbvia de que um Estado não se manifesta sem a participação dos indivíduos, é fundamental reiterar que o estabelecimento de um processo de secularização não quer dizer que a religiosidade deve ser coibida na formação das razões públicas, mas sim que as instituições públicas, por processos racionais, sejam capazes de assegurar que essa religiosidade do indivíduo não seja transferida e contamine as instituições a ponto de impor sua cosmovisão sobre todos na sociedade.

O processo de secularização é, portanto, o mecanismo que vai equilibrar esse movimento pendular e traduzir biografias em razões públicas, ou melhor, em critérios racionais

---

<sup>302</sup> ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote. Publicaciones de La Residencia de Estudiantes*. Madrid, España, 1914. Pg. 43.

e acessíveis a todos. Em outras palavras, é o processo de secularização quem garante e estabiliza o pendulo para a manutenção da laicidade do Estado.

O modelo de Estado laico, portanto, é justamente aquele que, para além do debate sobre a participação religiosa na atividade estatal, garante o exercício da religiosidade do indivíduo em qualquer aspecto e espaço da sociedade, reconhecendo a condição de liberdade de consciência imanente e natural do indivíduo. É o que Habermas veio a denominar de Estado pós-secular quando se refere aos processo de eugenia e biociência envolvendo os seres humanos<sup>303</sup>.

No Estado laico, as instituições não se ocupam em saber se a atividade do Estado é ou não marcada pela religiosidade, mas essencialmente se a liberdade do indivíduo na sua condição mais ampla está sendo respeitada, seja na participação do indivíduo no Estado, independentemente de seu credo, ou na aplicação das medidas estatais em respeito a sua religiosidade. Em outras palavras, se as razões públicas atendem a todos de maneira indiscriminada, exatamente como exemplificou o *Justice Stevens* acerca do minuto de silêncio no caso *Wallace vs. Jaffree*<sup>304</sup>, pouco importando a premissa sobre a qual foi fundamentada a norma.

#### 4.3. LAICIDADE CONSTITUCIONAL DO ESTADO BRASILEIRO

O Estado brasileiro, que tem sua raiz cultural fixada no cristianismo<sup>305</sup>, tem um histórico constitucional bastante enriquecido pelas tradições religiosas desde a Constituição do Império, de 1824. Especialmente em função das caravelas portuguesas que aportaram por aqui, e que, além do processo civilizatório ocidental, carregavam toda a sua bagagem cultural cristã.

Naquela Constituição de 1824, já no art. 5º, sob o juramento “Em Nome da Santíssima Trindade”, e nada obstante sua independência de Portugal ocorrida quase que 2 (dois) anos

---

<sup>303</sup> KNAPP, Markus. Fé e Saber em Jürgen Habermas – A Religião numa sociedade “Pós-Secular”. Traduzido por Arthur Gruppillo. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/viewFile/6208/5734>. Acessado em 28 de janeiro de 2016.

<sup>304</sup> EASTLAND, Terry. A Court Tilting against Religious Liberty. IN: A Country I do not recognize: legal challenges to American values. BORK, Robert H. – California, US: Hoover Institution Press, 2005. Pg. 89.

<sup>305</sup> “O Conselho Nacional de Justiça (CNJ) indeferiu o pedido de retirar os símbolos religiosos das dependências do Judiciário. O plenário concluiu o julgamento dos quatro pedidos de providência (1344, 1345, 1346 e 1362) que questionavam a presença de crucifixos em dependências de órgãos do Judiciário. A decisão, quanto ao mérito, foi tomada pela maioria do plenário na sessão do dia 29 de maio. O relator propôs a abertura de consulta pública, com o objetivo de aprofundar o debate. O plenário rejeitou a proposta e decidiu julgar o mérito da questão. Todos os presentes, exceto o relator, entenderam que os objetos seriam símbolos da cultura brasileira e que não interferiam na imparcialidade e universalidade do Poder Judiciário”. In: <http://www.cnj.jus.br/noticias-gerais/3928-cnj-encerra-julgamento-sobre-solos-religiosos-no-poder-judicio> (acessado em 27 de julho de 2014).

antes, bem como o já proclamado modelo de Estado moderno proveniente da Revolução Francesa, o Estado brasileiro (Império do *Brazil* até então) afirmava que “A Religião *Catholica* Apostólica Romana” continuaria a ser concebida como a religião oficial, reservando o direito daqueles que professavam fé diversa de cultuarem seus credos, mas desde que no âmbito doméstico e sem qualquer representação exterior.

Não se pode dizer, nesse ponto, que nossa primeira Constituição tenha sido, portanto, a representação de um modelo laico de Estado. E não porque adotava uma religião oficial para o Brasil, mas efetivamente porque não garantia o exercício de consciência religiosa livre daqueles que professavam uma fé distinta<sup>306</sup>.

No Brasil, apenas com o Decreto n. 119-A, de 7 de janeiro de 1890, confirmado pela Constituição de 1891, é que o Estado cindiu suas práticas públicas do poder da Igreja. Referido decreto, diga-se, está vigente e serve como ato primaz de reconhecimento da Igreja Católica Apostólica Romana<sup>307</sup>, sendo hoje somado ao acordo entre o Brasil e a Santa Sé (Decreto n. 7.107/10).

Assim, passados quase 70 (setenta) anos de vigência da Constituição do Império, com a Constituição de 1891, já encharcada pelos conceitos republicanos, a laicidade foi efetivamente institucionalizada no Brasil, estabelecendo um processo efetivo de secularização do Estado brasileiro, seja com obrigações negativas (subvenção das instituições religiosas, na forma do art. 11, §2º e art. 72, §7º) ou positivas (com garantias próprias à liberdade de culto, inclusive para associação e aquisição de bens pelas instituições religiosas, independentemente da sua matriz, na forma do art. 72, §§ 3º, 28 e 29).

---

<sup>306</sup> Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fóma alguma exterior do Templo.

<sup>307</sup> Art. 1º E' prohibido á autoridade federal, assim como á dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear differenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados á custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas. Art. 2º a todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou publicos, que interessem o exercicio deste decreto. Art. 3º A liberdade aqui instituida abrange não só os individuos nos actos individuaes, sinão tabem as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituirem e viverem collectivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder publico. Art. 4º Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerogativas. Art. 5º A todas as igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade juridica, para adquirirem bens e os administrarem, sob os limites postos pelas leis concernentes á propriedade de mão-morta, mantendo-se a cada uma o dominio de seus haveres actuaes, bem como dos seus edificios de culto. Art. 6º O Governo Federal continúa a prover á congrua, sustentação dos actuaes serventuarios do culto catholico e subvencionará por anno as cadeiras dos seminarios; ficando livre a cada Estado o arbitrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes.

Em um texto que bem retrata o momento histórico vivido pelo período constitucional daquele tempo, Carlos Maximiliano Pereira dos Santos, consignou que essa ruptura foi a passagem de um estado social em que a obediência à autoridade era suprema virtude, para um outro em que a virtude suprema consistiria em resistir à autoridade quando o Estado ultrapassasse os limites de liberdade do indivíduo<sup>308</sup>.

Essa disposição, em certa medida revolucionária, ilustra bem a necessidade de promoção das garantias dos indivíduos, em especial a liberdade de consciência, que naquele tempo se manifestava de maneira mais proeminente no exercício da religiosidade.

Há quem defenda que a Constituição de 1891 representasse um clássico modelo laicista<sup>309</sup>, e que o poder público promovia o fim das religiões. Entretanto, pode-se dizer que, do ponto de vista constitucional, o grande salto brasileiro ao modelo de Estado liberal é realizado justamente naquela primeira Constituição da República, que além de garantir o exercício livre da religiosidade do indivíduo (garantias positivas), ainda impedia qualquer espécie de subvenção às instituições religiosas, promovendo sua independência bem como a independência das instituições religiosas diante das ações do Estado.

Já na Constituição de 1934, superado marco de implantação da modernidade em território brasileiro, o texto constitucional faz constar a invocação de Deus no preâmbulo, e mantém todas as garantias tanto positivas quanto negativas da Constituição anterior, assim como são dispostos outros critérios de separação das instituições religiosas perante o Estado (art. 17, inciso II e III, art. 111, b, e art. 113, ns. 1, 4-7), fortalecendo o processo de secularização com vistas à estabilização de um Estado laico.

Ainda no cenário constitucional de 1934, conforme já mencionado, o Brasil estampou no texto da Constituição as relações diplomáticas junto a Santa Sé, reconhecendo o Vaticano como um Estado independente (art. 176), e convalidando o *status* de sua representação diplomática estabelecida naquele Estado desde 1919, antes mesmo do conhecido Tratado de Latrão, de 1929<sup>310</sup>, em que a Itália deu fim à chamada “questão romana” e reconheceu a independência da Santa Sé no território ocupado pela Cidade do Vaticano.

---

<sup>308</sup> MAXIMILIANO, Carlos. Comentários à Constituição Brasileira de 1891; prefácio de Eros Roberto Grau, - Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005. Ed. Fac-similar. Pg. 217.

<sup>309</sup> POLETTI, Ronaldo. 1934. – 3a Ed. – Brasília: Senado Feral, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012. Pg. 34.

<sup>310</sup> Art. 3 L'Italia riconosce alla Santa Sede la piena proprietà e la esclusiva ed assoluta potestà e giurisdizione sovrana sul Vaticano, com'è attualmente costituito, con tutte le sue pertinenze e dotazioni, creandosi per tal modo

Outra questão marcante na Constituição de 1934 é a ressalva quanto à subvenção das instituições religiosas em favor do interesse *collectivo* apontado no art. 17, inciso III. Essa exceção ainda é objeto de intensos debates na hermenêutica constitucional, conforme será verificado quando do tratamento da matéria sob a égide do art. 19, inciso I, Constituição de 1988.

Nada obstante, na sequência da história constitucional brasileira, a Constituição de 1937 deixou de referir-se a Deus na orientação preambular do Estado, tal como em 1891, excluiu as possibilidades de subvenção para interesse coletivo, mas manteve a neutralidade quanto às demais hipóteses previstas no texto anterior (art. 32, b). Da mesma forma, manteve as garantias de liberdade crença religiosa independentemente da cosmovisão adotada para o indivíduo (art. 122, n. 4).

Não se pode deixar de registrar que o dispositivo constitucional que estabelece as garantias individuais – liberdade religiosa – criava uma pequena celeuma quanto aos limites para o seu exercício público, pois que impunha como exigência a observância à *ordem pública* e, curiosamente, aos bons costumes. Como neste último caso o conceito é absolutamente indefinido, por certo a liberdade de crença não tinha a mesma garantia constitucional que marca o Estado liberal enquanto tal, o que sugere que, em 1937 o Brasil, possivelmente, vivia sob uma forte pressão *laicista*.

Por outro lado, a Constituição que a sucedeu, em 1946, retoma essa característica teísta do Estado, porém sob todas as premissas que marcam um Estado laico, trazendo de volta ao preâmbulo a designação de Deus, e retomando garantias (art. 141, §§ 7º, 8º, 9º e 10º) bastante similares àquelas expostas na Constituição de 1934, inclusive no que concerne à ressalva de subvenção para o interesse coletivo (art. 31, incisos II e III).

A Constituição de 1967, com um viés marcadamente calvinista direcionado ao valor da riqueza para o desenvolvimento econômico<sup>311</sup>, pouco inovou em relação à anterior no que concerne à relação entre o Estado e a religiosidade dos indivíduos. No texto, percebe-se a invocação à Deus no preâmbulo, a garantia negativa de instituição ou subvenção de culto

---

la Città del Vaticano per gli speciali fini e con le modalità di cui al presente Trattato. I confini di detta Città sono indicati nella Pianta che costituisce l'Allegato I° del presente Trattato, del quale forma parte integrante.

<sup>311</sup> BALEEIRO, Aliomar. In: CAVALCANTI, Themístocles Brandão. 1967. – 3ª Ed. – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012. 63.

religioso, com a ressalva do interesse público (art. 9º, inciso II), assim como as garantias positivas concernentes às liberdades individuais (art. 150, §§ 5º, 6º, 7º).

Como é de se esperar de um período ditatorial, a liberdade de consciência, inclusive religiosa, tinha as mesmas limitações aos bons costumes previstas no texto constitucional de 1937, sugerindo uma deficiência ofuscante à laicidade do Estado.

A Emenda Constitucional n. 1, de 1969 seguiu a mesma diretriz do texto original de 1967 neste particular, alterando apenas a disposição das disciplinas que marcam o processo de secularização no texto constitucional (art. 9, inciso II, e art. 153, §§ 5º, 6º, 7º).

Com a constituinte de 1988, superado o período ditatorial, mas ainda sob seus reflexos, o modelo constitucional ampliou substancialmente as garantias dos indivíduos, e não foi diferente com relação às instituições religiosas e às garantias ao exercício da religiosidade por parte dos cidadãos. Do ponto de vista estritamente pragmático, a liberdade de crença religiosa é encontrada na diretriz contida no art. 5º, incisos VI, VII, VIII, assim como no art. 19, inciso I, e art. 143, §§ 1º e 2º.

Embora não seja novidade, já que a previsão acerca da possibilidade de se subvencionar instituições religiosas para colaboração com o interesse público como exceção aparece primeiramente na Constituição de 1934, o art. 19, inciso I, da Constituição de 1988, é, de todas as disposições de acerca da relação entre o Estado e as organizações religiosas constante do texto, a que provoca a maior perturbação sobre o estado laico brasileiro, sendo objeto de intensos debates em relação aos limites entre o Estado e a Igreja<sup>312</sup>, uma vez que, sob o signo da cultura, diversos segmentos religiosos são privilegiados a revelida dessa vedação, especialmente as religiões de matriz africana e as instituições Cristãs na promoção de encontros e festas constantes do calendário oficial do Brasil.

A celeuma envolvendo essa excepcionalidade reside no fato de as constituições brasileiras (desde 1891), para ampliar as garantias de liberdade dos indivíduos, passaram a reconhecer diversos valores de natureza obviamente moral, a exemplo da educação, da cultura, da promoção à formação familiar, entre diversos outros valores que foram estabelecidos no

---

<sup>312</sup> ADI 2002.00.2.003404-0, ADI 2010.00.2.002035-1 e ADI 2012.00.2.017245-5, todas julgadas pelo Tribunal de Justiça do Distrito Federal e Territórios (TJDFT).

texto constitucional<sup>313</sup>, e que a partir do processo de secularização, foram traduzidos em razões públicas, mas sem jamais negar sua fundamentação sob dogmas de natureza religiosa.

Com efeito, o conceito de interesse público, na perspectiva da exceção contida na disciplina constitucional, acabou por abraçar aspectos de natureza eminentemente religiosa e, com isso, abreviou o hiato existente na relação entre as religiões e o Estado<sup>314</sup>, especialmente quando os valores morais de natureza religiosa são, da mesma forma, condensados sob razões públicas designadas para o interesse coletivo.

Um exemplo é o conteúdo do art. 213<sup>315</sup> da Constituição de 1988, que taxativamente viabiliza a destinação de recursos públicos para a manutenção de escolas de natureza confessional (a exceção à regra proibitiva de subvenção), e que desde a propositura da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) n. 4439, em tramite diante do Supremo Tribunal Federal (STF), é desafiado por via oblíqua sob a perspectiva da Lei de Diretrizes de Bases da Educação (LDB – Lei n. 9.394/96) e do Decreto n. 7.107/10 (Acordo entre o Brasil e a Santa Sé), que justamente regulamentam a disposição constitucional concernente ao ensino religioso nas escolas.

Para a Procuradoria-Geral da República (PGR), as disposições de regulamentação do ensino religioso violam tanto a cláusula de laicidade do Estado brasileiro quanto o art. 205 da Constituição<sup>316</sup> ao exigir a designação do ensino religioso nas escolas, mormente, sob seus argumentos, deturpar o conteúdo programático de determinadas disciplinas de formação básica, especialmente o conteúdo programático das disciplinas de história, notadamente porque a visão

---

<sup>313</sup> MARTINS FILHO, Ives Gandra; DE BRITO NOBRE, Milton Augusto (coordenação). O Estado Laico e a liberdade religiosa. São Paulo: LTr, 2011. Pg. 68-69.

<sup>314</sup> “Não há, pois, como afirmar uma estrita separação entre Estado e religião, no contexto brasileiro, pois, se por um lado, assegura-se a proibição de patrocinar, subvencionar ou estabelecer cultos religiosos ou igrejas ( art. 19, I, CF), por outro lado, ressalvada fica a colaboração- com os mesmos cultos ou igrejas- desde que presente o interesse público. Não há, pois, porque advogar, no sistema constitucional brasileiro, um sistema concordatário, tal como o europeu, nem um modelo ao estilo dos Estados Unidos. Estas condições históricas de relacionamento religião/Estado é que explicam diferenciações entre sentidos de secularismo, laicismo e laicidade como se vêem nas polêmicas do crucifixo na Alemanha, do "foulard" islâmico na França e na eleição de um presidente islâmico na Turquia.” Trecho do voto-vista oferecido pela Desembargadora Maria Lúcia Luz Leiria quando do julgamento da APELAÇÃO EM MANDADO DE SEGURANÇA Nº 2007.70.00.031253-5/PR, julgado pelo Tribunal Regional Federal da 4ª Região. Publicado no DOU de 19 de maior de 2008. Disponível em: [http://www2.trf4.gov.br/trf4/processos/visualizar\\_documento\\_gedpro.php?local=trf4&documento=2270616&hash=244549a18427f1ac638537523a0d4795](http://www2.trf4.gov.br/trf4/processos/visualizar_documento_gedpro.php?local=trf4&documento=2270616&hash=244549a18427f1ac638537523a0d4795). Acessado em 17 de janeiro de 2016.

<sup>315</sup> Art. 213. Os recursos públicos serão destinados às escolas públicas, podendo ser dirigidos a escolas comunitárias, confessionais ou filantrópicas, definidas em lei, que: (...).

<sup>316</sup> Art. 205. A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho.

de mundo condensada pelas religiões não são necessariamente verdades objetivas à serem consideradas como fatos da história.

Contudo, fato é que, em última análise, referida ADI acaba por tratar exatamente da disposição originária do art. 213, que taxativamente deixa entabulado a possibilidade de destinação de recursos públicos a instituições educacionais de natureza confessional. Ora, não se pode crer que ao consentir nessa designação o constituinte não tinha vislumbrado a potencialidade da relação entre o Estado e a Igreja na formação dos indivíduos. Isso porque, evidentemente, uma instituição de educação de natureza confessional por certo haverá de ensinar seus alunos a partir da cosmovisão que abraça como credo sobre a existência e a vida.

Na audiência pública promovida pelo Ministro Luís Roberto Barroso, relator da ação no Supremo Tribunal Federal (STF), entre tantas instituições seculares, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) defendeu que o Brasil não retratava um Estado ateu, mas sim laico, e que, portanto, não haveria razões para que a religiosidade fosse extirpada das escolas, tal como também defendeu o Diplomata Luiz Felipe Seixas Corrêa, que falou em nome da Arquidiocese do Rio de Janeiro.

De outro lado, instituições seculares, assim como organizações religiosas não católicas (fora, portanto, do Acordo entre o Brasil e a Santa Sé), rechaçaram o ensino confessional nas escolas, tanto do ponto de vista do *laicismo* quanto sob a perspectiva da confessionalidade (designação de uma única religião), destacando que a noção conceitual de religiosidade não encontraria qualquer barreira constitucional, ao passo em que o ensino religioso, sem alternativas, como modelo de realidades, seria inconstitucional diante da laicidade do Estado.

Daniel Sarmiento, representando a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), e que foi um dos subscritores da petição de representação da matéria diante da Procuradoria-Geral da República (PGR), ainda argumentou que nas escolas públicas, onde há o ensino religioso, não é oferecida qualquer alternativa ao aluno que, independentemente da confissão religiosa, da escolha entre crer e não crer, acabaria sendo compelido, por instrução e formação, a exercer uma religiosidade.

Neste caso, a situação ilustrada por Sarmiento lembra a mesma conclusão do *Justice Stevens*, da Suprema Corte estadunidense, quando se referiu ao minuto de silêncio no caso *Wallace vs. Jaffree* antes citado. Entretanto, no Brasil, especialmente na ADI n. 4439, é importante frisar que, e por isso o desenho proposto pelo professor Daniel Sarmiento parece

equivocado, o debate passou a girar em torno do ensino da religiosidade, como marca da história, e não como uma verdade a guiar os indivíduos. Ou seja, não há que se exigir alternativas ao ensino religioso quando este, notadamente, não retrata mais do que o fato da existência de fenômenos que estruturam e fazem parte da construção da história das civilizações.

Mas, independentemente do mérito da própria ADI, o que pareceu evidenciado das exposições e da disposição do Ministro Barroso em propor a audiência pública, foi um choque desnecessário entre as diversas segmentações religiosas, tanto entre si quanto diante das instituições seculares e republicanas. Notadamente porque a fundamentalidade do direito envolvido (liberdade religiosa) não comportaria qualquer gradação a ser relativizada por um critério democrático como é do próprio objetivo de uma audiência pública.

Quando a Constituição, no art. 213 (CF/88), autorizou a destinação de recursos públicos para o fomento de escolas confessionais, pressupôs que o ensino se daria sob as bases dos dogmas praticados pelas instituições destinatárias desses recursos. É uma clara exceção à regra insculpida no art. 19, inciso I. Assim, a não ser que a pretensão do Ministro seja julgar inconstitucional um texto originário da Constituição, a proposta da Procuradoria-Geral da República (PGR) não demanda extenso e elucubrado debate, pois que obviamente, em escolas públicas (excluídas as escolas privadas, ainda que sejam subvencionadas por recursos públicos) não deve haver o ensino confessional, mas apenas das religiões, tanto o é que o art. 11, §1º, do Decreto n. 7.107/10 (Acordo Brasil-Santa Sé)<sup>317</sup> ressalva a pluralidade cultural e confessional, assim como direciona o ensino religioso à conformidade à lei e à própria Constituição.

Por outras palavras, não há novidade no Decreto, assim como não há dificuldade em perceber que o ensino religioso só pode ocorrer em escolas públicas quando atendidos os critérios constitucionais concernentes à pluralidade de cosmovisões, o que só é possível conceber a partir do critério da laicidade, e sob a perspectiva da observação dos fenômenos religiosos como parte da construção e formação da história, tanto do povo brasileiro quanto de toda e qualquer civilização do mundo.

---

<sup>317</sup> Artigo 11 - A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do ensino religioso em vista da formação integral da pessoa.

§ 1º - O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação.

Outro exemplo de exceção à regra de subvenção contida no art. 19, inciso I, da Constituição Federal de 1988 são os Capelães militares, cuja previsão é estabelecida no art. 5º, inciso VII<sup>318</sup>, também do texto original da Constituição, e regulamentada pela Lei. 6.923/81, justamente para tratar do enquadramento e remuneração dos religiosos no corpo de militares que compõem as Forças Armadas e as demais instituições militares existentes no Brasil, como é o caso das políticas Estaduais e Bombeiros.

Essa disposição também não passou impune ao crivo do processo de secularização por intermédio do controle difuso de constitucionalidade, sendo que, em 2010, o Ministério Público do Distrito Federal e Territórios (MPDFT), por intermédio de ação civil pública proposta diante da Justiça Federal do Distrito Federal (0047405-03.2010.4.01.3400/DF), questionou a validade do concurso para admissão de Capelães da Aeronáutica e, por via oblíqua, a compatibilidade constitucional da Lei n. 6.923/81 frente à laicidade do Estado declinada na Constituição Federal 1988. Argumentou o *Parquet* que, além do fato de ao Estado ser defesa a relação com as instituições religiosas face à restrição do art. 19, inciso I, a imposição das Capelarias Militares constringeria àqueles que não professam qualquer fé.

Contudo, para o bem e a regularidade do processo de secularização, o Tribunal Regional Federal da 1ª Região, em sede de apelação, rechaçou os argumentos do Ministério Público, essencialmente porque o Estado não pode ser refratário da religiosidade dos indivíduos, mas também não podem oprimir o exercício da fé. Assim, quando internados, destacou a Relatora para o julgamento da apelação, “os cidadãos veem-se impedidos de professar a sua fé nos locais de culto próprios, ante a impossibilidade de deslocamento até esses locais. Para permitir que sua fé seja exercitada em situação tal, o Estado franqueia o ingresso de religiosos nos locais de internação.”<sup>319</sup>

Evidentemente que pensar de outra forma seria negar o exercício da religiosidade por parte dos indivíduos que, a serviço do Estado, estariam impedidos de frequentar os locais de culto, o que, de toda sorte, para além da Promotora responsável pela propositura ação, tornaria as próprias Forças Armadas em um modelo *laísta*, pois que aos indivíduos conscritos automaticamente estaria sendo negado o exercício da religiosidade, seja em tempo de paz ou

---

<sup>318</sup> VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

<sup>319</sup> Trecho do voto proferido pela Juíza Convocada para o TRF1 Maria Cecília de Marco Rocha, nos autos da Apelação Cível n. 0047405-03.2010.4.01.3400/DF, em trâmite no Tribunal Regional da 1ª Região (TRF1).

de guerra, mormente o regime militar, ordinariamente, não limitar horários de prestação dos serviços.

Por outras palavras, para quem buscou tratar de “tolerância” e laicidade, o questionamento apontado pela Digníssima Promotora, no caso, foi uma prática evidente de intolerância e *laicismo*, pois não se pode esperar, como destacou Reinaldo Azevedo, que entre tiros e bombas, um “orientador religioso” segure nas mãos do soldado que pede uma oração diga: “lembre-se de Voltaire, meu filho! Você só está aqui porque o Iluminismo venceu o clericalismo no século 18... E tem mais: esse papo de vida após a morte é besteira! Morreu, fedeu!”<sup>320</sup>.

Ora, o Estado não pode negar o exercício da fé a nenhum indivíduo se pretende, como no caso brasileiro, ser classificado como laico. Ainda sob a questão dos capelães, mesmo o argumento concernente aos ateus é sem sentido algum do ponto de vista da laicidade, pois se o indivíduo constricto é ateu, basta ignorar as Capelarias, pois nem a lei nem a Constituição obriga que os militares sejam frequentadores ou recebam orações. Em resumo, o Estado laico não pode impor qualquer religiosidade, mas, de toda sorte, também não pode negar seu exercício à qualquer indivíduo.

Por fim, a própria cultura, como mencionado, pode ser tratada como reflexo da religiosidade da sociedade, conforme relatado pela Organização das Nações Unidas quando da formalização do Relatório do Desenvolvimento Humano em 2004, especialmente quando consignou que as marcas da religiosidade na identificação cultural da nação são os feriados nacionais<sup>321</sup>.

Pode-se dizer, com efeito, que a capacidade de subvencionar as instituições religiosas, mesmo que para colaboração para interesse público, é tema de profundos debates desde a Constituição de 1934, fazendo com que o movimento pendular no processo de secularização seja intenso no tratamento dessa matéria. Há doutrina especializada, inclusive, que qualifica essa relação entre o Estado e as instituições religiosas para o interesse público com um princípio

---

<sup>320</sup> AZEVEDO, Reinaldo. Blog da Revista Veja. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/geral/quando-a-suposta-laicidade-do-estado-vira-perseguiçao-ou-guerra-a-religiao-vitima-ate-os-quarteis/>. Acessado em 30 de abril de 2016.

<sup>321</sup> BHARGAVA, Rajeev. Inclusion and exclusion in South Asia: the role of religion. Relatório do Desenvolvimento Humano 2004 - Liberdade cultural num mundo diversificado. New York: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, 2004. Trad. por José Freitas e Silva. Lisboa: MENSAGEM - Serviço de Recursos Editoriais Ltda., p. 34-5. Disponível em [http://hdr.undp.org/reports/global/2004/portuguese/pdf/hdr04\\_po\\_complete.pdf](http://hdr.undp.org/reports/global/2004/portuguese/pdf/hdr04_po_complete.pdf). Acessado em 14 de janeiro de 2016.

constitucional da colaboração<sup>322</sup>. No entanto, para além do debate acerca da natureza jurídica do instituto, penso que não reflita a ideia de um princípio constitucional, muito menos de colaboração.

A laicidade no caso, sim, é tratada como princípio constitucional para o Estado (princípio da não-confessionalidade<sup>323</sup>, princípio da laicidade, princípio da secularidade, etc.), ao passo que a norma contida no art. 19, inciso I, qual seja, de vedação de subvenções às instituições religiosas, é uma regra que, em última análise, apenas excetua a hipótese de o Estado participar de ações promovidas por instituições religiosas, e desde que comportem a tradução da atividade subvencionada indiscriminadamente a todos os indivíduos, independentemente da sua fé religiosa.

Por outras palavras, em obediência ao princípio da laicidade, o Estado só pode aplicar a exceção prevista no art. 19, inciso I, da Constituição e, portanto, participar de ações promovidas por instituições religiosas se – e somente se – essas ações forem absolutamente alheias aos dogmas religiosos da instituição promotora ou qualquer outra religiosidade, assim como retratado no caso do ensino religioso.

Não se está dizendo que o Estado deve ignorar as ações promovidas por instituições religiosas, mas apenas que a ação promovida para o interesse público seja fundada em argumentos acessíveis a todos os indivíduos. Portanto, a exceção de colaboração para o interesse público não retrata princípio algum, mas apenas uma exceção à regra, e sempre sob o prisma do princípio da laicidade, ou seja, a partir de um critério de neutralidade.

Quanto a conceituação, cabe a mesma crítica ao que se chama de princípio da tolerância inculcado nas garantias constantes do art. 5º, inciso VI-VIII da Constituição<sup>324</sup>. Isto porque a tolerância é uma virtude moral e, portanto, um atributo do indivíduo. Com efeito, seu reflexo é justamente a existência do outro, ou melhor, de outro indivíduo. A tolerância, é uma consequência moral decorrente da não aceitação do comportamento manifesto pelo outro. Nesse sentido, se estamos falando de uma consequência moral (virtude) que elegemos como critério de conduta que nos impede de agir impulsivamente (paixão) sobre o outro em função

---

<sup>322</sup> MARTINS, Humberto. In: MAZZUOLI, Valerio de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (coord). Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI. Belo Horizonte: Forum, 2009. Pg. 108.

<sup>323</sup> WEINGARTNER NETO, Jayme. Liberdade religiosa na Constituição: fundamentalismo, pluralismo, crenças, cultos. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007. Pg. 75.

<sup>324</sup> MARTINS, Humberto. Liberdade Religiosa e Estado Democrático de Direito. In: MAZZUOLI, Valerio de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (coord). Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI. Belo Horizonte: Forum, 2009. Pg. 109.

de um comportamento que lhe inflige de alguma forma, o que estamos protegendo, em última análise, é a liberdade de cada um para se expressar como bem entende.

Assim, a tolerância é tão somente uma virtude moral, própria do indivíduo em relação à liberdade do outro, mas não um princípio constitucional capaz de sugerir um salto hermenêutico em direção a laicidade. O Estado não tem por obrigação, em nome de um suposto princípio de tolerância, exigir que os indivíduos hajam de tal ou qual forma. O que pode fazer é exigir que os indivíduos respeitem, em nome da liberdade, os direitos garantidos constitucionalmente a cada um e, caso superada a regra estabelecida, punir aquele que a infligiu. Não por outra razão, mas porque está na sua esfera de competências garantir que todos possam exercer livremente seu credo (garantias positivas).

De mais a mais, se tolerância é uma virtude moral, não se pode tratar como atributo do Estado, mas apenas do indivíduo. O Estado pode ser laico, mas não tolerante. Esse atributo não lhe cabe essencialmente porque sendo moral só pode ser do indivíduo.

Em resumo nossa Constituição de 1988 ampliou as garantias individuais, promovendo sobremaneira um processo de secularização e, com isso, fortalecendo a cada dia as liberdades individuais e, acima de tudo, estabilizando a laicidade do Estado. No Brasil, portanto, ao menos a partir dos pressupostos constitucionais, é possível perceber uma evolução histórica absolutamente tranquila entre os mais diversos credos religiosos, especialmente se considerarmos as disputas além das fronteiras brasileiras e o fato de nossas raízes serem fincadas em uma tradição cristã, sendo o pluralismo cosmovisões, no Brasil, fruto de um reflexo migratório recente.

É evidente que no curso da história brasileira serão apontados fenômenos de disputa religiosa, seja no exercício do Poder Público ou entre as próprias instituições religiosas, mas não se pode dizer que estariam albergadas no texto Constitucional, e isso em qualquer período de nossa República – evidentemente deve ser descartado nesse particular o período da Constituição do Império em 1824, notadamente pela relação com a Igreja Católica Apostólica Romana, e sua condição pré-moderna.

Desde a primeira Constituição Republicana do Brasil, em 1891, alguns critérios de neutralidade e garantias individuais figuraram no texto, tanto quanto a impossibilidade de subvenção das instituições religiosas, ou mesmo nas liberdades individuais de crença.

Alguns fenômenos jurídicos, como a promoção indiscriminada de *pseudo-princípios* constitucionais, invariavelmente transferem angustias nessa relação das instituições religiosas diante do Poder Público, por vezes caminhando para um cenário laicista, por outras tantas se aproximando de um momento confessional do Estado. Mas o fato é que esse movimento pendular, como já tratado, é natural e objeto do próprio processo de secularização.

#### **4.4. O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO E O FLUXO MIGRATÓRIO**

Nada obstante o movimento pendular natural e a fluidez do processo de secularização, o fluxo migratório e o volumoso acesso aos meios de comunicação, parece que atingiu as estruturas primárias do Estado laico e o colocou sob uma severa crise de identidade<sup>325</sup>. Isto porque, nada obstante os discursos ocidentais do constitucionalismo e, especialmente, dos direitos humanos, os conceitos firmados não influem no modelo de Estado confessional, especialmente no caso dos países de tradição muçulmana<sup>326</sup>. Com isso, para além do desequilíbrio natural decorrente da relação entre as diversas tradições culturais e religiosas da sociedade, o Estado agora passa a conviver com culturas cada vez mais distantes, tracionando esse movimento pendular do processo de secularização de maneira cada vez mais violenta.

Se antes a preocupação era com a manifestação de religiosidade dos cidadãos formados a partir da trajetória civilizacional dos Estados, especialmente no que concerne ao iluminismo e à segregação das religiões da administração dos negócios e formação das razões públicas, agora o cenário do processo de secularização é exigido diante da necessidade de acomodar, no mesmo espaço e sob as mesmas garantias, culturas provenientes de todas as partes do mundo.

Em um primeiro momento pode-se pensar que em um Estado laico equilibrado (pós-secular), a origem cultural e religiosa dos indivíduos seja irrelevante, pois as garantias individuais seriam abraçadas como quaisquer outras a partir da perspectiva de liberdade no exercício da razão e da própria imposição de regras de convívio a partir da matriz do Estado, independentemente da origem do indivíduo. Entretanto, como ressaltado anteriormente, determinadas expectativas de direitos fundamentais nem sempre encontram par nas tradições e culturas, e quando isso reflete questionamentos sobre o exercício da religiosidade, em que a eternidade é o alcance das limitações impostas as condutas do indivíduo, o modelo de Estado

---

<sup>325</sup> BHARGAVA, Rajeew. Rehabilitating Secularism. In: Rethinking Secularism, eds. CALHOUN, Craig; JUERGENSEMEYER, Mark and VANANTWERPEN, Jonathan. – New York, US: Oxford University Press, 2011. p. 97.

<sup>326</sup> AN-NA`IM, Abdullahi Ahmed. Islam and Secular State: negotiating the future of Shari`a. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts /US: 2009. Pg. 4-5.

laico é desafiado, e as estruturas institucionais passam a exigir desenhos mais sofisticados do processo de secularização, justamente para manter o equilíbrio do Estado laico.

Ou seja, a própria composição das instituições formadoras do processo de secularização precisa ser estruturada a partir desse novo desenho social estabelecido pelo fluxo migratório, para que sejam aptas e capazes de estampar a pluralidade democrática – e de cosmovisões – necessárias à garantia de um controle recíproco entre as diversas organizações religiosas, acerca dos atos do Estado.

O problema, nesse sentido, reside, portanto, na dificuldade em encontrar um caminho seguro de proteção do Estado para garantia absoluta dessas liberdades de consciência sem violar a religiosidade do indivíduo proveniente de outra matriz cultural e religiosa, especialmente diante de um cenário que vem retratando uma verdadeira crise no processo de secularização, e por vezes transformando o ideal de Estado em um modelo verdadeiramente *laicista*, que se lança cada dia com maior frequência em rota de colisão com aquele modelo de neutralidade, de justa laicidade.

E isso porque o Estado, na medida em que busca ou se acomoda com o silêncio da religiosidade da sociedade, ou seja, ignora seu dever de proteger o exercício livre da razão por parte dos indivíduos (garantias positivas), impede a manifestação da livre consciência, tal como se tem percebido em diversos casos julgados pela Corte Europeia de Direitos Humanos (CEDH), que vivencia cotidianamente esse fenômeno, mas vem transformando o processo de secularização em uma ideologia racional própria, que deixa aos Estados, no âmbito comunitário, a responsabilidade de lidar com direitos e garantias que ultrapassam as fronteiras geográficas da soberania.

A complexidade da matéria, para além da religião islâmica na Europa, por exemplo, ganha corpo quando os critérios de globalização e de dominação pelo discurso dos direitos humanos<sup>327</sup> supera o esquadro normativo da Corte Europeia de Direitos Humanos (CEDH) para adentrar a sala de estar de bilhões de indivíduos espalhados pelo mundo, especialmente conduzidos pelas mídias de massa que, além da prestigiosa cadeia de informações, mudaram as fronteiras culturais da humanidade.

---

<sup>327</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos. São Paulo /SP, Editora Cortez, 2013. p. 3.

Desde que o mundo passou a se conhecer em toda a sua dimensão, a diversidade cultural aflorou de maneira gritante, e o exacerbado fenômeno da globalização permite que sejam conhecidos pela TV – e ao vivo – hábitos culturais absolutamente estranhos de uns para com os outros. O indivíduo está sendo apresentado ao mundo e a novas culturas por formas simbólicas alheias às suas experiências pessoais e sociais, e muitas das vezes até mesmo dissociadas da própria realidade<sup>328</sup>.

O mundo parece um lugar cada vez menor e não há mais uma imensidão de territórios desconhecidos, mas sim um espaço completamente explorado, cuidadosamente mapeado e inteiramente vulnerável à ingerência dos seres humanos<sup>329</sup>. Com efeito, se até então a comunicação era controlada por símbolos religiosos<sup>330</sup>, que geravam medo e controle social, hoje esse mecanismo de símbolos já não se sustenta, e as fronteiras do tempo e do espaço das notícias desapareceram, carregando consigo um volume incalculável de informação e conflitos culturais.

De um modo geral, quando se tem conhecimento que mulheres são impedidas de estudar, são mutiladas (clitoridectomia), apedrejadas, ou mesmo proibidas de usar um simples véu sobre a cabeça em espaço público, a matéria passa a atrair um sentimento curioso e protecionista, que carrega consigo, em certa medida, uma necessidade de regulação por parte dos Estados, como se esses atos fossem uma violência ao que se conhece como direitos humanos, ou, essencialmente, à liberdade, e colocasse em risco o próprio sentido do processo de secularização.

Casos dessa natureza não são novos e já de algum tempo vêm sendo noticiados pelos mais diversos meios de comunicação, mas nunca antes com tanta vivacidade e tão perto de todos nós como hoje, como descreveu Susan Sontag quando afirmou que “*agora, guerras são também imagens e sons na sala de estar.*”<sup>331</sup> De outra forma, o choque cultural de assistir de

---

<sup>328</sup> SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. 1a Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Pg. 13.

<sup>329</sup> THOMPSON, John B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Tradução de Wagner de Oliveira Brandão; Petrópolis /RJ: Ed. Vozes, Pg. 40.

<sup>330</sup> LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. Traducción de Javier Torrer Nafarrate – Mexico: Herder, 2007. p. 181.

<sup>331</sup> SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. Tradução de Rubens Figueiredo. – São Paulo/SP: Companhia das Letras, 2003. p. 20.

casa um apedrejamento público em Brunei<sup>332</sup> é avassalador do ponto de vista ocidental, ao passo que em países que adotam a Sharia pode ser tratado com absoluta naturalidade<sup>333</sup>.

A mesma brutalidade pode ser encontrada também no caso da paquistanesa Malala Yousafzai, ganhadora do prêmio Nobel da Paz e que vem ilustrando inúmeras referências jornalísticas e bibliográficas desde que resolveu, aos 16 (dezesesseis) anos de idade, enfrentar o regime educacional do distrito de Swat, no Paquistão<sup>334</sup>, que proíbe a educação de mulheres sob o fundamento de um código ético pré-histórico (*Pashtunwali*), mas que é a base de fundamentação do Talibã, que ocupa aquela região, e que faz uma interpretação própria do texto sagrado muçulmano, o Qur'an.

Ou ainda nos casos de mutilação genital feminina (cliridectomia), cujo procedimento – forçado – já atingiu mais de 125 milhões de mulheres e crianças, por fundamentos religiosos, em 29 países, especialmente na África, conforme apresenta o relatório da United Nations Children's Fund (UNICEF)<sup>335</sup>.

Enfim, são incalculáveis as situações de conflito e, aos olhos do ocidente, ao menos a partir do século XXI, fica a equação radical e de difícil solução proposta por Slavoj Žižek, que em sua forma peculiar de descrever os dilemas do mundo contemporâneo destacou que a insensatez do Ocidente na classificação das manifestações religiosas estrangeiras como exótica reflete um sentimento de indiferença “rigorosamente igual a tratá-lo como merda”<sup>336</sup>.

Por outras palavras, é diante desse cenário, de pluralidade quase infinita, que o processo de secularização tem de desenhar suas competências.

Não se pode ignorar a massiva violação de direitos mínimos e o sepultamento da liberdade do indivíduo, sob um fundamento geopolítico pretensamente ordenado e com falsas fronteiras erguidas pelo conceito da autodeterminação dos povos. Há um choque de liberdades de consciência no mundo contemporâneo, e os pontos de conflito dessa nova interação cultural

---

<sup>332</sup> Em outubro de 2013 o Sultão de Brunei, Hasanal Bolkiah, anunciou que o novo Código Penal trará o apedrejamento como penalidade em casos de adultério. Disponível em: <http://m.g1.globo.com/mundo/noticia/2013/10/sultanado-de-brunei-introduz-lei-islamica.html>. Acessado em 12 de novembro de 2013.

<sup>333</sup> MOUAQIT, Mohammed. *Droit Public Mudilman: Aspects classiques et contemporains*. – Maroc: Afrique Orient, 2011. Pg. 51.

<sup>334</sup> YOUSAFZAI, Malala. *Eu sou Malala: a história da garota que defendeu o direito à educação e foi baleada pelo Talibã*. 1a Ed. – São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2013, p. 104.

<sup>335</sup> United Nations Children's Fund (UNICEF), July 2013 ISBN: 978-92-806-4703-7.

<sup>336</sup> ŽIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. Tradução de Maria Beatriz de Medina – São Paulo, SP: Boitempo, 2012. p. 39.

residem exatamente nos fenômenos religiosos, cujo ocidente secularizado tem demonstrado profunda dificuldade em lidar, mormente pelo fato de que, historicamente, ao menos pelos julgados recentes da Corte Europeia de Direitos Humanos (CEDH), esquivava-se em promover uma forma distinta de se abordar o processo de secularização, deixando ao Estado o direito de tratar da matéria como melhor lhe convier, como no caso *S.A.S vs. França* (43835/11), em que, pelo instituto da margem nacional de apreciação<sup>337</sup>, foi mantida a lei francesa que veda o uso de vestes de tradição islâmica pelas mulheres sob o fundamento democrático do Estado francês.

Ou ainda como no caso *Obst v. Germany* (425/03), em que um indivíduo, chefe do Departamento de Relações Públicas da Igreja Mormom, foi demitido “sem justa causa”<sup>338</sup> por haver contrariado dogmas daquela organização religiosa (adultério), e a CEDH deixou sob o instituto da margem nacional de apreciação a competência de resolução da questão.

Existem dezenas de casos sobre a matéria tramitado ou julgados pela Corte Europeia de Direitos Humanos (CEDH) no mesmo sentido, ou seja, sem enfrentamento direto, e talvez até não haja um outro caminho, mesmo porque a história tem mostrado que esse é um tema conflituoso e bastante complexo do ponto de vista pluralista. Ou ainda que a única saída seja aquela ilustrada por Hobbes, que apresentou um Deus na forma do grande Leviatã (estado soberano), e que esse Deus privatizou a religião<sup>339</sup>. Entretanto, não se pode negar que, pelo uso da margem de apreciação sobre direitos fundamentais, especialmente de liberdade religiosa, o que está sendo fulminado é o direito à liberdade e, acima de tudo, vilipendiado o próprio processo de secularização.

É possível, ainda, que o caminho seja a formação de um estado *laicista*, agnóstico em sua interpretação mais robusta, ou ainda melhor, como cantou John Lennon, um mundo sem religião.<sup>340</sup> Mas o fato é que, enquanto o exercício da razão for motivo de perseguição e de graves violações por parte dos Estados, o sentido da modernidade vai retroceder.

---

<sup>337</sup> O instituto da margem nacional de apreciação reflete a capacidade de flexibilização de conceitos comunitários pelos Tribunais internacionais. Conforme destaca o Prof. Marcelo Dias Varela, “conforme a sensibilidade política permite um avanço em um tema específico, caminha-se regionalmente, fechando a margem nacional de apreciação dos Estados, ou seja, diminuindo as possibilidades de encontrar soluções regionais”. IN: VARELLA, Marcelo Dias. *Internacionalização do Direito: direito internacional, globalização e complexidade*. – Brasília: UniCEUB, 2013. Pg. 115.

<sup>338</sup> Tradução livre da expressão “without notice”.

<sup>339</sup> Pavlos HATZOPOULOS and Fabio PETITO. *Religion in International Relations, The Return from Exile*. New York, US: Palgrave Macmillan, 2003. p. 1-2.

<sup>340</sup> LENNON, John. *Imagine*. Intérprete: John Lennon. In: LENNON. *Lennon Legend*. United States: Records, 1998. 1 CD. Faixa 1.

Poder-se-ia, ainda, limitar-se a tratar da matéria de um ponto de vista político intransigente, e até mesmo derrotista, como faz Boaventura de Sousa Santos, quando destaca que toda essa análise segue um caminho imperialista de dominação<sup>341</sup>, sem no entanto apresentar qualquer saída capaz de lidar com referidos fenômenos.

Contudo, o fato é que, para além da ciência (do relativismo), não há uma verdade universalmente válida que comporte a subjetividade de todos os indivíduos<sup>342</sup>, e a globalização fervorosa que vive o campo da comunicação de massa – promovendo uma constante interação entre as pessoas – faz nascer no seio da esfera pública um sentimento de medo e, naturalmente, de necessária regulação dos atos praticados nos Estados como regulação ao exercício da fé. E, com isso, é inviável, até mesmo por forças centrífugas dos Estados, como reflexo de um movimento de baixo para cima, que o direito internacional ignore o problema.

O processo de secularização não comporta o Leviatã que privatiza a religião ou discursos derrotistas, pois sob tais hipóteses, a liberdade do indivíduo estará sendo sepultada, ainda que no seu Estado, e mesmo para com o indivíduo que está além das suas fronteiras. É necessário, ao contrário, um encontro de razões práticas à secularização dos Estados e à formação de uma identidade cultural transcendente à soberania interna, que viabilize a compreensão desse choque de valores do mundo globalizado<sup>343</sup>.

Essa tese, proposta por Habermas, ainda que prospectiva do ponto de vista da realidade, seria a de que um Estado laico somente poderia garantir imparcialmente tolerância por parte dos indivíduos quando fosse “capaz de assegurar, na esfera pública política, que o pluralismo de cosmovisões se desenvolva sobre a base do respeito mútuo – sem regulamentações preconceituosas”<sup>344</sup>, e com direito de participação democrática na sociedade<sup>345</sup>.

O cenário apresentado, contudo, me parece um tanto quanto utópico do ponto de vista prático – especialmente no plano internacional – ainda que seja validada a ressalva feita por Habermas de que essas condições só seriam percebidas quando matérias “*existencialmente*

---

<sup>341</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos. São Paulo /SP, Editora Cortez, 2013. p. 78-79

<sup>342</sup> ARENDT, Hannah. Dignidade da Política: ensaios e conferências. Traduzido por Helena Martins e outros. – Rio de Janeiro, RJ: Relume-Dumará, 1993. Pg. 19.

<sup>343</sup> HABERMAS, Jürgen. Fé e Saber. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo, Editora UNESP, 2013. p. 5-6

<sup>344</sup> HABERMAS, Jürgen. Entre Naturalismo e religião: estudos filosóficos. Traduzido por Flávio Beno Siebeneichler. – Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 2007. Pg. 293

<sup>345</sup> HABERMAS, Jürgen. La voz pública de la religión: Respuesta a las tesis de Paolo Flores d`Arcais. In: Claves de Razón Práctica n. 180, 2008. Pg. 6.

*relevantes*”<sup>346</sup> passem a compor a agenda política, proporcionando um conflito público de opiniões que coloque em rota de colisão o pluralismo de visões de mundo.

Nesse aspecto, puramente teórico, frise-se, a questão é resumida em uma sociedade pós-secular, onde seriam reconhecidas as condições seculares estabelecidas na Constituição para a tomada de decisões, mas sem romper o laço de uma comunidade política<sup>347</sup> e religiosa. Para além do *obiter dictum*, entretanto, não se pode olvidar que os dogmas de natureza religiosa representam aspectos metafísicos cuja lógica não traz um resultado capaz de subsidiar qualquer hipótese de convencimento sobre outra religião, e isso por sua própria natureza.

Sobre esse aspecto, inclusive, Joseph Ratzinger (Papa Emérito Bento XVI) faz uma crítica ao próprio processo de secularização na Europa, e destaca que a “racionalidade secular, por mais que ela pareça evidente a nossa mente de formação ocidental, não o é para qualquer mente”. Além disso, esse processo de secularização estaria ligado a determinados cenários e contextos culturais que o tornariam inoperantes<sup>348</sup>.

Para não debater em um critério utópico, Ratzinger é bastante coerente nesse aspecto, ilustrando que se deve olhar para o outro lado do mundo antes de empreender uma ideia de tolerância e universalidade. E faz essa observação não com um viés de crítica a quem pensa diferente do Ocidente, mas, ao contrário, destacando que uma visão de tolerância sobre cosmovisões distintas exige uma perspectiva mais ampla, e o estabelecimento de um conceito deve levar em consideração o cenário do todo e não apenas de parcela da humanidade.

E esse não é um pensamento isolado, sendo que mesmo alguns outros estudiosos, como Rajeev Bhargava, acreditam que a prática do processo de secularização no Oriente não deu certo exatamente em função do conceito estabelecido sobre o ideal de Estado laico<sup>349</sup>, qual seja, um conceito ocidental. O mesmo apontamento é feito por Edward Said, que chega a questionar

---

<sup>346</sup> HABERMAS, Jürgen. Fé e Saber. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo, Editora UNESP, 2013. p. 7-8

<sup>347</sup> HABERMAS, Jürgen. Fé e Saber. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo, Editora UNESP, 2013. p. 7-8

<sup>348</sup> RATZINGER, Joseph. /HABERMAS, Jürgen. Dialética da secularização: sobre razão e religião. Tradução de Alfred J. Keller. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007. P. 85.

<sup>349</sup> BHARGAVA, Rajeev. Rehabilitating Secularism. In: Rethinking Secularism, eds. CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark and VANANTWERPEN, Jonathan. – New York, US: Oxford University Press, 2011. Pg. 95.

não só o modelo de secularização, mas a própria ideia de Oriente, a qual ressalta ser um conceito criado exclusivamente pelo Ocidente<sup>350</sup>.

Nada obstante, define Habermas, “o estabelecimento da fronteira controversa deve ser compreendido como uma tarefa cooperativa em que se exija dos dois lados aceitar também a perspectiva do outro”<sup>351</sup>. Continua utópico, mas o fato é que essa limitação imposta pela necessária compreensão da forma de exercício da fé do outro passa a ser um efetivo componente de estabilização da esfera pública e, conseqüentemente, das razões públicas da política interna de cada Estado, sugerindo, pelos modelos de internacionalização do direito, a possibilidade de interação cultural, partindo justamente da soma de consciências de cada Estado.

A conclusão natural, portanto, ao menos para o reequilíbrio do Estado laico, e retomada do processo de secularização, é certamente o fortalecimento de movimentos democráticos que garantam, por mais paradoxal que possa parecer, uma participação religiosa mais interativa e plural nas razões de decidir do Estado, voltando seus argumentos, para além do critério indiscriminado, à proteção objetiva de garantias religiosas, especialmente para formação de um sentimento de pertencimento social e político.

Por outro lado, em contraponto a essa perspectiva, sob pena de caminhar pela sobreposição cultural e segmentação religiosa, e na mesma linha de Boaventura de Sousa Santos<sup>352</sup>, os professores Pavlos Hatzopoulos e Fabio Petito fazem um alerta de que essa ideia de secularização global deve ser genuinamente universal, não só compreendendo a presença religiosa na formação da política internacional, mas, em muitos momentos, buscando nas razões de fé os fundamentos universais<sup>353</sup>.

Em outras palavras, encontrar nos Estados um ponto comum sobre o qual qualquer modelo de Estado ou de cultura possa reconhecer e estabelecer um sentimento de pertencimento por parte dos indivíduos no processo democrático e na formação das razões públicas. É o que faz An-Na`Im quando marca a cidadania como aspecto universal do indivíduo<sup>354</sup>,

---

<sup>350</sup> SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. 1a Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Pg. 13

<sup>351</sup> HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo, Editora UNESP, 2013. p. 16.

<sup>352</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo /SP, Editora Cortez, 2013. p. 78-79.

<sup>353</sup> Pavlos HATZOPOULOS and Fabio PETITO. *Religion in International Relations, The Return from Exile*. Palgrave Macmillan, New York, 2003. p. 9

<sup>354</sup> AN-NA`IM, Abdullahi Ahmed. *Islam and Secular State: negotiating the future of Shari`a*. Cambridge, Massachusetts /US: Havard University Press, 2009. Pg. 84.

independentemente da religiosidade. Em sua obra sobre o movimento secular dos estados islâmicos, An-Na`Im destaca que o indivíduo deve sempre manifestar-se a partir de razões cívicas, sem jamais abandonar suas religiosidade, pois proporcionaria hipóteses contestáveis e, com isso a prática democrática seria valorizada<sup>355</sup>. A tese é sedimentada sob o argumento de que o modelo de Estado, inclusive para os muçulmanos, precisa ser secularizado.

No caso dos princípios delineados na Sharia, por exemplo, An-Na`Im destaca que são fundamentais para o Islã, pois moldam o caráter das crianças e a boa conduta das pessoas, mas refuta qualquer fórmula que carregue esses elementos como medida coercitiva. Isto porque a Sharia, assim como qualquer princípio religioso, destaca ele, deve servir de orientação moral, de mutuo próprio. Do contrário, caso tenha força de lei, não será mais um ato religioso, mas sim um ato do Estado<sup>356</sup>. Com efeito, ele defende que a Sharia deve ser observada pelos muçulmanos onde quer que estejam, sejam majorias ou minorias, mas jamais impor seus princípios como lei ou de qualquer outra política de Estado<sup>357</sup>.

Por outras palavras, a partir de An-Na`Im, é possível encontrar na cidadania um ponto comum, independentemente da religiosidade, para o reequilíbrio do processo de secularização e, conseqüentemente, o estabelecimento, ou mesmo a manutenção, de um Estado laico. A cidadania é, certamente, o ponto comum sobre o qual pouco se pode tergiversar e que, certamente, proporciona um sentimento de pertencimento democrático impar, capaz de influir sobremaneira na garantia de neutralidade dos atos do Estado.

Habermas, por outro lado, a partir de uma visão própria do direito comunitário, parece trilhar um caminho passível de estruturação cogente do direito internacional quando do tratamento das questões religiosas, refutando qualquer ideia de recalcitrância, notadamente quando afirma que se deve evitar “qualquer tipo de discriminação, ou melhor, que se imponha o igual respeito por cada um – e não, como no caso do ‘pensar diferente’, quando se exige simplesmente tolerância”<sup>358</sup>. Parece ser evidentemente um caminho ideal a seguir, mas, tão evidentemente quanto, utópico de se alcançar.

---

<sup>355</sup> AN-NA`IM, Abdullahi Ahmed. *Islam and Secular State: negotiating the future of Shari`a*. Cambridge, Massachusetts /US: Havard University Press, 2009. Pg. 85.

<sup>356</sup> AN-NA`IM, Abdullahi Ahmed. *Islam and Secular State: negotiating the future of Shari`a*. Cambridge, Massachusetts /US: Havard University Press, 2009. Pg. 11.

<sup>357</sup> AN-NA`IM, Abdullahi Ahmed. *Islam and Secular State: negotiating the future of Shari`a*. Cambridge, Massachusetts /US: Havard University Press, 2009. Pg. 3.

<sup>358</sup> HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Traduzido por Flávio Beno Siebeneichler. – Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 2007. Pg. 287.

Partir da condição natural da razão do indivíduo, por óbvio, exigiria pouca elucubração para concluir que o respeito entre os indivíduos e as mais diversas orientações e dogmas religiosos é um resultado evidente, mas o fato é que a contradição conceitual dos símbolos sobre um mesmo fato (a vida, por exemplo) tornam esse caminho incapaz de ser trilhado sem a participação do Estado, especialmente para garantir a sobrevivência humana ou, antes disso, a liberdade dos indivíduos.

Exatamente em função disso que o conceito de democracia deve ser retomado, para fazer valer a condição de cidadania do indivíduo, independentemente da crença religiosa ou quaisquer outras condições sociais, políticas ou econômicas. Pois, assim, pelo sentimento de pertencimento que a democracia pode proporcionar, as estruturas do processo de secularização serão preenchidas de maneira plural e representativa de um modelo capaz de controlar a neutralidade dos atos e das razões públicas do Estado.

## CONCLUSÃO

A religião não pode ser compreendida a partir de uma fórmula, ou um conceito universalmente válido e impositivo a qualquer sociedade. Ao contrário, a religião retrata um aspecto interpretativo clássico, tal como os elementos da razão no exercício do relativismo proposto para o Estado constituído a partir dos fundamentos iluministas propostos pelos precursores da modernidade.

Contudo, nada obstante o caráter interpretativo, a religião carrega na sua estrutura a capacidade de desenvolver e apresentar verdades que estão além da materialidade e do empirismo, eis que propagados a partir da fé sobre simbologias com vistas a estabelecer um sentido para vida e um modo de viver por parte dos indivíduos.

Assim, à fim de garantir que o sentido da vida e o modo de viver dos indivíduos seja livre, o Estado passou a se distanciar da construção de qualquer concepção de verdade elaborada a partir da religião, especialmente a partir de instituições republicanas e sob pilares racionais erguidos para a formação de um processo, denominado de secularização, e que tem a pretensão de estabelecer um modelo laico de Estado, ou seja, neutro quanto à religiosidade dos indivíduos. Trata-se, portanto, e essencialmente pela dinâmica da própria formulação e estrutura do Estado moderno, de um processo constante, regado de instrumentos próprios e independentes de qualquer cosmovisão e essencialmente direcionado à proteção das liberdades dos indivíduos na profissão de sua fé.

Em última análise, o processo de secularização representa mais do que um mecanismo de ruptura com a visão de mundo confessional do Estado, pois reflete uma verdadeira ponte de diálogo que, para além do distanciamento entre a religião e o Estado, permite que as relações de poder entre eles sejam acomodadas na sociedade sem que sejam suprimidas quaisquer garantias individuais.

Isso porque, ao longo da história, percebe-se que essa marginalização da religião dos afazeres públicos e na própria composição das razões públicas do Estado, olvidou-se do fato de que, do ponto de vista do poder, tanto a religião quanto o poder secular do Estado têm grande influência sobre os indivíduos, notadamente porque, para quem tem uma crença de fundo religioso, ou seja, na eternidade, a vida não é uma limitação às condutas e ao sentido da vida, e a imposição da força por instrumentos seculares pode ter pouca valia, senão o contrário, se não houver um diálogo com a religião.

Por outras palavras, o processo de secularização, e sua estruturação perene na sociedade, se presta a garantir que o Estado não ignore o elemento religioso na formulação de políticas públicas, assim como não infira valores racionais no campo da dogmática religiosa, pois da competição de fundamentos contrários, a tendência é que a orientação temporal seja absolutamente marginalizada em prol da religiosidade dogmática dos indivíduos.

O processo de secularização é, portanto, um elemento indispensável ao Estado moderno, seja para proteger a religiosidade dos indivíduos diante do Estado ou, com efeito, proteger o Estado da religiosidade dos indivíduos. Isto porque, à primeira vista, diante do Estado, os indivíduos são absolutamente hipossuficientes na disputa pela prevalência de garantias, uma vez que a estrutura cogente e legitimamente instituída é obviamente mais poderosa do que a manifestação individual da consciência.

Exatamente por essa razão é que o modelo de Estado laico, diante do processo de secularização, deve estar materialmente instrumentalizado para garantir igualdade e liberdade na formulação das políticas públicas, especialmente a partir de um mecanismo democrático que, acima de tudo, possa garantir a pluralidade de cosmovisão para, muito mais do que simplesmente tornar a política pública um resultado tecnicista – racionalista e relativista – promover um sentimento de pertencimento dos indivíduos na formulação das razões públicas do Estado.

Não se trata pura e simplesmente de assegurar que as razões públicas sejam acessíveis a todos, mas essencialmente que toda a religiosidade seja compreendida como fruto do diálogo racional entre todos os indivíduos, independentemente de sua religiosidade. Esse é, sem sombra de dúvidas, o objetivo principal do processo de secularização e, por isso, é possível dizer que tem um fim em si mesmo. Resumidamente, é essencial que as razões públicas sejam acessíveis a todos os indivíduos, mas é tão elementar quanto que essas razões sejam compreendidas como resultado da primazia das garantias de igualdade e liberdade no exercício da razão, pois só assim, para além da tolerância, é que será possível estabelecer uma pluralidade absoluta na sociedade.

Até mesmo porque, como fruto do exercício da razão e da relação hermenêutica do indivíduo com os símbolos de toda ordem, a religião pressupõe uma pluralidade natural que não pode ser ignorada na formação das razões públicas do Estado.

Aliás, o próprio sentido da razão e do exercício da racionalidade para a formação dos direitos fundamentais deve levar em consideração essa perspectiva de pluralidade, ou melhor, de reconhecimento da noção de liberdade e igualdade justamente pela diferença natural entre os indivíduos. Isto porque a igualdade no ponto de partida da condição racional dos indivíduos é superada justamente no exercício da razão, que de imediato os diferencia e, com isso, acaba por retratar perspectivas de mínimos fundamentais distintos a partir das relações circunstanciais do indivíduo, em espaço e tempo distintos.

Por isso, em função da capacidade de relativização da razão, é que os critérios de tolerância (e paternalismo) são erigidos. Em que pese o sentido racional estabelecido a partir da singularidade do exercício da razão pressupor o reconhecimento da diferença, e pressupor a pluralidade nas razões públicas dentro de um cenário democrático, o fato é que os direitos fundamentais, nessa perspectiva, não poderiam existir sem que determinadas virtudes morais, como a tolerância, estabeleçam um limite de ação a partir da subjugação do exercício racional do outro.

Assim, diferentemente da rigidez dos dogmas religiosos, a predisposição temporal dos Estados seculares é capaz de comportar a diferença por critérios relativos estabelecidos por uma racionalidade absolutamente flexível, e capaz de promover uma convivência pacífica entre os indivíduos independentemente das concepções circunstanciais de cada um. E é exatamente em função disso que se sustenta o fundamento da formação do Estado laico e o porquê de tratar do processo de secularização como uma ponte capaz de descortinar o véu do modelo confessional de Estado ou mesmo impedir o estabelecimento de um Estado *laicista*, onde a religião não pode ser exercida na esfera pública.

Contudo, o que parece é que o processo de secularização foi desvirtuado de seus propósitos de garantia de igualdade e liberdade públicas, e avançou para além de sua proposta de dialética. Ao que parece, se avizinha um verdadeiro cenário *laicista*, onde não só há distanciamento, mas sim uma rejeição do Estado às atividades religiosas, e com isso as garantias de exercício fé vem sendo fulminadas por pretensões de razão prática incapazes de trazer consenso e segurança à sociedade, que seria justamente o fim almejado pelo caminho trilhado pelo processo de secularização.

A liberdade no Estado laico, portanto, não quer dizer, como diria Hannah Arendt, dar “à Cesar o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus”, mas essencialmente garantir a todos, indistintamente, e independentemente de suas crenças, o direito de “tratar dos assuntos que um

dia foram de Cesar”<sup>359</sup>. Por essa lógica de inversão das posições, para existir o Estado deve garantir liberdade e, com isso, qualificando o conceito de liberdade dentro de um processo de secularização, deve proteger todo indivíduo no exercício de sua consciência e, neste caso em especial, sua crença religiosa. Seja ela qual for, pois, em última análise, o que está sendo protegido é o próprio exercício da razão.

De todo esse debate sobre um conceito universal de laicidade, e do próprio processo de secularização, entretanto, o que se pode verificar é que os movimentos históricos de segregação da religião das atividades do Estado, formulados com o surgimento das ideias iluministas da razão moderna, não levaram em consideração as culturas não ocidentais, pela obviedade de seu tempo, e não evoluíram no seu conceito com o fenômeno da globalização.

Não há, na contemporaneidade, nada que leve a crer que os ideais entabulados para o processo de secularização sejam retomados. Senão o contrário, seja por conta do crescente fluxo migratório ou em função de medidas internas de contenção do exercício da religiosidade nos afazeres do Estado por parte das próprias instituições públicas incumbidas pela promoção e manutenção do processo de secularização.

Assim, o que se percebe é uma verdadeira crise dos conceitos, que se fecha na prática e na doutrina, e leva a qualificações políticas que, por muitas vezes, são alheias ao problema em si. Exemplo dessa perspectiva é a afirmação de que os direitos humanos, quando tratam da religiosidade, não passariam de discursos de dominação imperialista do Ocidente, como mencionado por Boaventura de Sousa Santos. Pode até ser que seja, mas essa ilustração não responde a necessidade de uma retomada de uma proposta de laicidade, senão o contrário, uma perspectiva *laicista* de fuga diante de uma realidade cada dia mais plural na civilização.

Além disso, na estrutura interna dos Estados, alguns fenômenos jurídicos, como a promoção indiscriminada de pseudo-princípios constitucionais, invariavelmente transferem angustias nessa relação das instituições religiosas diante do poder público, por vezes caminhando para um cenário *laicista*, por outras tantas se aproximando de um momento confessional do Estado, notadamente em um movimento pendular. Ora impulsionando estruturas confessionais no Estado, ora sendo refratários dessas estruturas por intermédio de critérios absolutamente *laicistas*.

---

<sup>359</sup> ARENDT, Hannah. Dignidade da Política: ensaios e conferências. Traduzido por Helena Martins e outros. – Rio de Janeiro, RJ: Relume-Dumará, 1993. Pg. 60.

Diante desse movimento, percebe-se que o processo de secularização, a partir da promoção das garantias individuais propostas nas Constituições pós-modernas (ao menos no chamado Ocidente) tem sobrevivido aos fenômenos pendulares recentes. Mas, por outro lado, é certo que os movimentos de hoje no pendulo da secularização e na tentativa de se estabilizar um modelo laico de Estado nunca foram tão enfaticamente tracionados e, nesse sentido, não é possível afirmar se haverá uma ruptura do modelo de laicidade.

O máximo que se pode afirmar, portanto, é que um Estado sem religião alguma seria, assim, para um modelo ideal, aquele que garante a religiosidade de todos. O processo de secularização deve ser fortalecido, especialmente por fundamentos democráticos que sejam capazes de assegurar que as razões públicas do Estado sejam acessíveis para todos, independentemente da religiosidade praticada pelos indivíduos, mas essencialmente resultante do diálogo livre e igual entre todos os credos.

Não se pode pretender a laicidade do Estado pela marginalização da religiosidade dos indivíduos à esfera privada. Ao contrário, a laicidade deve ser o resultado da pluralidade, como garantia de que há igualdade e liberdade na sociedade.

## BIBLIOGRAFIA

- ABIAD, Nisrine. Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study. New York: BIICL, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. A Comunidade que vem. Tradução de Cláudio Oliveira. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- ALEXY, Robert. Teoría de los derechos fundamentales. 1a Edición, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- ALVES, Alaor Caffé. Lógica: pensamento formal e argumentação: elementos para o discurso jurídico. 3a Ed. – São Paulo: Quartier Latin, 2003.
- AN-NA`IM, Abdullahi Ahmed. Islam and Secular State: negotiating the future os Shari`a. Cambridge, Massachusetts /US: Havard University Press, 2009.
- AN-NA`IM, Abdullahi Ahmed. Toward an Islamic reformation. Syracuse, NY/US: Syracuse University Press, 1996.
- ARENDT, Hannah. Dignidade da Política: ensaios e conferências. Traduzido por Helena Martins e outros. – Rio de Janeiro, RJ: Relume-Dumará, 1993.
- ARISTOTELES. Ética a Nicômaco; Poética / Aristóteles; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. — 4. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores ; v. 2).
- ASAD, Talal. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. California, US: Stanford University Press, 2003.
- ASAD, Talal. Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. – London, UK: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- ASLAN, Reza. No God but God: The Origins, Evolution, and future of Islam. London, UK: Arrow Books, 2011.
- ASLAN, Reza. ZELOTA: A vida e a época de Jesus de Nazaré. Tradução de Marlene Suano. 1a ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2013.

AZEVEDO, Reinaldo. Blog da Revista Veja. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/geral/quando-a-suposta-laicidade-do-estado-vira-perseguiçao-ou-guerra-a-religiao-vitima-ate-os-quarteis/>. Acessado em 30 de abril de 2016.

BALEEIRO, Aliomar. In: CAVALCANTI, Themístocles Brandão. 1967. – 3<sup>a</sup> Ed. – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012.

BARRET-DUCROCQ, François. A Intolerância: Foro internacional sobre intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; Tradução de Eloá Jacobina. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BHARGAVA, Rajeev. Inclusion and exclusion in South Asia: the role of religion. Relatório do Desenvolvimento Humano 2004 - Liberdade cultural num mundo diversificado. New York: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, 2004. Trad. por José Freitas e Silva. Lisboa: MENSAGEM - Serviço de Recursos Editoriais Ltda.

BHARGAVA, Rajeev. Rehabilitating Secularism. In: Rethinking Secularism, eds. CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark and VANANTWERPEN, Jonathan. – New York, US: Oxford University Press, 2011.

Bíblia Sagrada. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Brasília, DF: Edições CNBB, 2007.

BOBBIO, Norberto. Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant. Tradução de Alfredo Fait, 4a Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BOBBIO, Norberto. Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant. Tradução de Alfredo Fait, 4a Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BOBBIO, Norberto. Qual Democracia?. Tradução de Marcelo Perine. – 3a Ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2014.

BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Tradução de Fernando Tomaz. 6a Ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BOURDIEU, Pierre. Sobre o Estado: Cursos do Collège de France (1989-92). Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. – 1<sup>a</sup> Edição. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, Senado, 1998.

BREMS, Eva. Human Rights: Universality and Diversity. New York, US Martinus Nijhoff Publishers., 2001.

BRITO, Laura Souza Lima. Liberdade e direitos humanos: fundamentação jusfilosófica de sua universalidade. – São Paulo: Saraiva, 2013.

BRITTO, Carlos Ayres. O humanismo como categoria constitucional. 1ª Ed. – Belo Horizonte: Fórum, 2012.

CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark and VANANTWERPEN, Jonathan. – New York, US: Oxford University Press, 2011.

CAMPO, Juan E. Encyclopedia of Islam. Oxford, UK: Ed. Facts on File, Inc, 2009.

CAMPOS, Francisco. O Estado Nacional. Disponível em: <http://bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br/services/e-books/Francisco%20Campos-1.pdf>. Acessado em 22 de janeiro de 2016.

CHALMERS, Alan F. O que é Ciência Afinal?. Tradução de Raul Fiker: 1a Ed. - São Paulo: Brasiliense, 1993.

CHALMERS, Alan F. O que é Ciência Afinal?. Tradução de Raul Fiker: 1a Ed. - São Paulo: Brasiliense, 1993.

CHÉRIF, Mustapha. O islã e o Ocidente: encontro com Jacques Derrida. Tradução de Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CHIASSONI, Pierluigi. El Estado Laico Según Mater Ecclesia: liberdade religiosa y liberdade de conciencia en una sociedad democrática. In: *Isonomía : Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 27 (octubre 2007), México : Instituto Tecnológico Autónomo de México.

COELHO, Inocêncio Mártires. Da Hermenêutica filosófica à Hermenêutica jurídica: fragmentos. – 2a Ed. Rev. e ampl. – São Paulo, SP: Saraiva, 2015.

DAHL, Robert Alan. A democracia e seus críticos. Tradução de Patrícia Freitas Ribeiro – São Paulo /SP: WMF Martins Fontes, 2012.

DELMAS-MARTY, Mireille. Ordering Pluralism: A Conceptual Framework for Understanding the Transnational Legal World. Translated by Naomi Norberg. – Oregon, US: Hart Publishing, 2009.

DELMAS-MARTY, Mireille. Por um direito comum. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. – São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DERRIDA, Jacques. Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos. IN: HABERMAS, Jürgen. Filosofia em tempo de terror: Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida /Giovanna Borradori. Tradução de Roberto Muggiati. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

DERRIDA, Jacques. Fé e Saber: as duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: A Religião: o seminário de Capri. Org. Giani Vattimo e Jacques Derrida; com a participação de Aldo Gargani, Hans-Georg Gadamer ... [et al.]. – São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DERRIDA, Jacques. In: CHÉRIF, Mustapha. O islã e o Ocidente: encontro com Jacques Derrida. Tradução de Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

DINIZ, Geilza Fátima Cavalcanti. Direitos Humanos e Liberdade Religiosa: os domínios recalcitrantes do direito internacional: as tensões entre as diversidades religiosas e o processo de internacionalização dos direitos humanos. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2014.

DONNELLY, Jack. Universal Human Rights: in theory and practice. Third Edition, Cornell University Press, 2013.

DWORKIN, Ronald. Religion Without God. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts: 2013.

EASTLAND, Terry. A Court Tilting against Religious Liberty. IN: A Country I do not recognize: legal challenges to American values. BORK, Robert H. California, US: Hoover Institution Press, 2005.

ECHEVERRIA, Andrea de Quadros Dantas. Combatente inimigo, homo sacer ou inimigo absoluto?: O Estado de exceção e o novo nomos na Terra: O impacto do terrorismo sobre o sistema jurídico-político do século XXI. – 1ª Ed. – Curitiba: CRV, 2013.

ECHEVERRIA, João Paulo de Campos. A Declaração “Euro-Estadunidense” dos Direitos Humanos e o paradoxo da universalização modelo democrático. IN: Revista da AGU Ano 14

n. 3 (Jul./set. 2015) /Escola da Advocacia-Geral da União Ministro Victor Nunes Leal. – Brasília, DF: Editora Forum, 2015.

ECO, Umberto. Definições Léxicas. In: BARRET-DUCROCQ, François. A Intolerância: Foro internacional sobre intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; Tradução de Eloá Jacobina. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. – 3a Ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ENGELS, Frederick. Ludwig Feuerbach and the end of classical German Philosophy. In: On religion / Karl Marx and Friedrich Engels. Originally published: Moscow: Foreign Languages Pub. House, 1957.

FERRAJOLI, Luigi. Por uma teoria dos Direitos e dos Bens Fundamentais. Tradução de Alexandre Salim e outros. – Porto Alegre, RS: Livraria do Advogado, 2011.

FEUERBACH, Ludwig. Essencia do Cristianismo. Traduzido por José da Silva Brandão. Petropolis, RJ: VOZES, 2007.

FILHO, Clovis de Barros. A dignidade moral em Kant (38'). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LeqXsC1ARA4&list=PLWR394ZWs0gSauiE0gemFAzGcYTnEJgS8>. Acessado em 13 de janeiro de 2016.

FINLEY, Moses I. Democracia Antiga e Moderna. – Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1988.

FLORIDI, Luciano. Tolerant Paternalism: Pro-ethical Design as a Resolution of the Dilemma of Toleration. Springer Science+Business Media Dordrecht 2015. Disponível em: <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11948-015-9733-2>. Acessado em 23 de março de 2016.

FRANCE. *Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public.*

FRANCISCO, Papa. Sobre o céu e a terra: Jorge Bergoglio e Abraham Skorka. Tradução de Sandra Martha Dolinsky. – 1a Ed. – São Paulo, SP: Paralela, 2013.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. O livro das religiões. Traduzido por Isa Mara Lando. – São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GEERTZ, Clifford. The interpretation of Cultures. Basic Books, New York /US: 1973.

GILISSEN, John. Introdução Histórica ao Direito. Tradução de A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. – Lisboa, Portugal. Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. Direito, literatura e cinema: inventário de possibilidades. São Paulo, SP: Quartier Latin, 2011.

GOYARD-FABRE, Simone. O que é democracia?. Tradução de Claudia Berliner – São Paulo /SP: 2003.

GOYARD-FABRE, Simone. Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno. Tradução de Irene A. Paternot. – São Paulo /SP: Martins Fontes, 2002.

GUEDES, Jefferson Carús. Igualdade e desigualdade: Introdução conceitual, normativa e histórica dos princípios. – São Paulo, SP: Revista dos Tribunais (RT), 2014.

HABERMAS, Jürgen. A inclusão do Outro: Estudos de teoria política. Traduzido por George Sperber e Paulo Astor Soethe. – São Paulo, SP: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. Entre o Naturalismo e a Religião: Estudos filosóficos. Tradução de Flávio Bueno Siebeneichler. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. Fé e Saber. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *La voz pública de la religión: Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais*. In: Claves de Razón Práctica n. 180, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. Tradução de Karina Jannini, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, Jürgen. Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics. Translated by Jeremy J. Shapiro. – Boston, US: Beacon Press, 1970.

HALL, John A. Os Estados na História. Tradução de Paulo Vaz, Almir Nascimento e Roberto Brandão. IMAGO EDITORA: Rio de Janeiro, 1992.

- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HAWKING, Stephen W. *Minha Breve História*. Traduzido por Alexandre Raposo, Julia Sobral Campos e Maria Carmelita Dias. – 1a Ed. – Rio de Janeiro: Intrínseca, 2013.
- HAWKING, Stephen. *Uma Breve História do Tempo*. Tradução de Cassio de Arantes Leite. 1a Ed. – Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.
- HILLGARTH, J.N. *Cristianismo e Paganismo: 350-750: a conversão da Europa Ocidental*. Tradução de Fabio Assunção Lombardi Rezende. – São Paulo, SP: Ed. Madras, 2001.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Traduzido por João Paulo Monteiro e revisado por Eurice Ostrensky. – São Paulo, SP: Martins Fontes, 2003.
- HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2001.
- HUNT, Lynn. *Inventing Human Rights: A history*. New York, US: W.W. Norton & Company, 2007.
- HUNTINGTON, Samuel P. *O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial*. Tradução de M.H.C. Côrtes. – Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 1997.
- HUNTINGTON, Samuel P. *Political Development and Political Decay*. In: *World Politics*, Vol. 17, n. 3 (Apr., 1965). Published by The Johns Hopkins University Press.
- JEFFERSON, Thomas. *Autobiography of Thomas Jefferson*. Start Publishing LLC, 2012.
- JOÃO PAULO II, *Fides et Ratio*: Carta encíclica do Sumo Pontífice aos bispos da Igreja católica sobre as relações entre fé e razão. col. "Documentos Pontifícios" n° 275, Petrópolis: Vozes, 1998.
- KANT, Immanuel. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. – Lisboa, Portugal: Edições 70.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. – Lisboa, Portugal: Edições 70.

KARDEC, Allan. O livro dos espíritos: contém a os princípios da doutrina espírita sobre a imortalidade da alma, a natureza dos Espíritos e suas relações com os homens, as leis morais, a vida presente, a vida futura e o porvir da humanidade, Segundo o ensinamento dado pelos Espíritos superiores com o auxílio de diversos médiuns: filosofia espiritualista. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. – 4a Edição. – Brasília, DF: FEB, 2013.

KELLY, John M. Uma Breve História da Teoria do Direito Ocidental. Tradução de Marylene Pinto Michael. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

KELSEN, Hans. A Democracia. Traduzido por Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. Les Rapports de Système: entre le droit interne et le droit international public. In: Recueil des Cours, Volume IV, Tome 14 de la Collection (1926). – Paris, France: Librairie Hachette, 1927.

KIDD, Thomas S. God of Liberty: A Religious History of the American Revolution. – Philadelphia, US Basic Books; First Trade Paper edition, 2012.

KNAPP, Markus. Fé e Saber em Jürgen Habermas – A Religião numa sociedade “Pós-Secular”. Traduzido por Arthur Gruppillo. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/viewFile/6208/5734>. Acessado em 28 de janeiro de 2016.

LAUTERPACHT, H. The international protection of human rights. Recueil des cours, Volume 70 (1947-I), – Paris, France: Librairie Hachette, 1928.

LENNON, John. Imagine. Intérprete: John Lennon. In: LENNON. Lennon Legend. United States: Records, 1998. 1 CD. Faixa 1.

LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil; e outros ensaios. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

LUHMANN, Niklas. La sociedad de la sociedad. Traducción de Javier Torres. – 1a Edición en español. Editorial Herder. México: 2007.

LUTZ-BACHMANN, Matthias. Contribuição de A Religião nos Limites da Mera Razão, de Kant, à Filosofia Política das Relações Internacionais. Tradução de Paulo Astor Soethe (UFPR). In: Revista Impulso, Vol 15, n. 34.

MACHADO, Jónatas E. M. Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa: entre o teísmo e o (neo)ateísmo. Porto Alegre, RS: Livraria do Advogado Editora, 2013.

MARRAMAIO, Giacomo. PASSADO E FUTURO DOS DIREITOS HUMANOS: Da “ordem pós-hobbesiana” ao cosmopolitismo da diferença. In: Conferência proferida por oportunidade do XVI Congresso Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito (CONPEDI), com o tema Pensar globalmente, agir localmente, no dia 15 de novembro de 2007, no Programa de Pós-graduação em Direito da PUC Minas, Belo Horizonte-MG. Tradução de Lorena Vasconcelos Porto (PUC Minas) e revisão técnica de Flaviane de Magalhães Barros (PUC Minas) e Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira (PUC Minas).

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1843 / Karl Marx ; tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus ; [supervisão e notas Marcelo Backes]. - [2.ed revista]. - São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. O Manifesto do Partido Comunista. Traduzido por Maria Lucia Como. – Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1998.

MAXIMILIANO, Carlos. Comentários à Constituição Brasileira de 1891; prefácio de Eros Roberto Grau, - Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005. Ed. Fac-similar.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (coord). Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI. Belo Horizonte: Forum, 2009.

MCGOLDRICK, Dominic. *Human Rights and Religion - The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Hart Publishing, 2006.

MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de Direito Constitucional*, 6. ed. São Paulo: Saraiva – IDP, 2011.

MOUAQIT, Mohammed. Droit Public Mudilman: Aspects classiques et contemporains. – Maroc: Afrique Orient, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. O Anticristo. Tradução de Carlos Duarte e Anna Duarte. – São Paulo: Martin Claret, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos finais. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. – Brasília: Editora UnB, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

NOGUEIRA, Octaciano. *Constituições Brasileiras, Volume I. 3ª Edição.* – Brasília, Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote. Publicaciones de La Residencia de Estudiantes.* Madrid, España, 1914.

PALMER, R.R. *Twelve Who Ruled: The Year of the Terror in The French Revolution.* New Jersey, US: Princeton University Presse, 1969.

PLATÃO. *A República. Introdução e Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª Ed.* – Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

POLETTI, Ronaldo. *Coleção Constituições do Brasileiras (1934).* – 3a Ed. – Brasília: Senado Feral, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012.

PORTO, Walter Costa. *Coleção Constituições do Brasileiras. 3a Edição.* – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012.

QUEIROZ, Cristina. *Direito Constitucional: as instituições do Estado Democrático e Constitucional.* – Coimbra, Portugal: Coimbra Editora, 2009.

RATZINGER, Joseph. /HABERMAS, Jürgen. *Dialética da secularização: sobre razão e religião.* Tradução de Alfred J. Keller. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007.

RAWLS, John. *O direito dos Povos.* Tradução de Luís Carlos Borges. – São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001.

RAWLS, John. *O liberalismo político.* Tradução de Alvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

RAZ, Joseph. *Valor, respeito e apego.* Tradução de Vadim Nikitim – São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RENOU, Louis. *Religions of Ancient India.* University of London, The Athlone Press: London, UK, 1953.

REZEK, José Francisco. *Direito Internacional público: curso elementar.* – 15a Ed. Rev. E atual. – São Paulo: Saraiva, 2014.

RICCEUR, Paul. In: BARRET-DUCROCQ, François. A Intolerância: Foro internacional sobre intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; Tradução de Eloá Jacobina. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

RORTY, Richard. Uma ética laica. Introdução de Gianni Vattimo. Tradução de Mirella Traversin Martino. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SAID, Edward W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos. São Paulo: Cortez, 2013.

SARLET, Ingo Wolfgang. A eficácia dos direitos fundamentais. 5ª Ed. Rev. Atual. e ampl. – Porto Alegre, RS: Livraria do Advogado, 2005.

SCHUMPETER, Joseph. Capitalismo, Socialismo e Democracia. – Rio de Janeiro, RJ: Fundo de Cultura, 1961.

SONTAG, Susan. Diante da dor dos outros. Tradução de Rubens Figueiredo. – São Paulo/SP: Companhia das Letras, 2003.

STRAUSS, Leo. Direito Natural e História. Tradução de Bruno Costa Simões. – São Paulo /SP: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

TAYLOR, Charles. Uma era secular. Tradução de Nélio Shneider e Luzia Araújo. – São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

The Qur`an. Translated by M.A.S. Abdel Haleem. Oxford, UK: Oxford University Press, 2010.

THOMPSON, John B. A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia. Tradução de Wagner de Oliveira Brandão; Petrópolis /RJ: Ed. Vozes, 2007.

VARELLA, Marcelo Dias. Direito Internacional Público. 4ª Edição. – São Paulo, SP: Saraiva, 2012.

VARELLA, Marcelo Dias. Internacionalização do Direito: direito internacional, globalização e complexidade. – Brasília: UniCEUB, 2013.

VERDROSS, Alfred. O fundamento do direito internacional. Traduzido por Marcelo Dias Varella (coord). IN: Revista de Direito Internacional /Centro Universitário de Brasília, Programa de Mestrado e Doutorado em Direito, Volume 10, n. 2. – Brasília, DF: UniCEUB, 2013.

VILLEY, Michel. O direito e os direitos humanos. Tradução de Maria Emantina de Almeida Prado Galvão. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. Tradução de Jose Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4a Ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília (UnB), 2015.

WEINGARTNER NETO, Jayme. Liberdade religiosa na Constituição: fundamentalismo, pluralismo, crenças, cultos. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

WILKINSON, P. O livro ilustrado das religiões: o fascinante universo das crenças e doutrinas que acompanham o homem através dos tempos. Tradução de Margarida e Flávio Quintiliano. São Paulo. Publifolha. 2001.

YOUSAFZAI, Malala. Eu sou Malala: a história da garota que defendeu o direito à educação e foi baleada pelo Talibã. 1a Ed. – São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2013.

ZIZEK, Slavoj. Bem-vindo ao deserto real!: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. Traduzido por Paulo Cesar Castanheira. – São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2003.

ZIZEK, Slavoj. Vivendo no fim dos tempos. Tradução de Maria Beatriz de Medina – São Paulo, SP: Boitempo, 2012.