

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Direito

Alan Junio Fernandes Lopes

ESTADO LAICO:
uma reflexão conceitual e filosófica em torno da relação entre Estado e Igreja

Belo Horizonte
2014

Alan Junio Fernandes Lopes

ESTADO LAICO:

uma reflexão conceitual e filosófica em torno da relação entre Estado e Igreja

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Linha de Pesquisa: Estado, Constituição e Sociedade no Paradigma do Estado Democrático de Direito.

Orientador: Prof. Dr. José Adércio Leite Sampaio

Belo Horizonte

2014

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

L864e Lopes, Alan Junio Fernandes
Estado laico: uma reflexão conceitual e filosófica em torno da relação entre
Estado e Igreja / Alan Junio Fernandes Lopes. Belo Horizonte, 2014.
156f.

Orientador: José Adércio Leite Sampaio
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Direito.

1. Leigos (Religião). 2. Neutralidade. 3. Liberdade religiosa. 4. Religião e
direito. 5. Secularismo. I. Sampaio, José Adércio Leite. II. Pontifícia
Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito.
III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 342.731

Alan Junio Fernandes Lopes

ESTADO LAICO:

uma reflexão conceitual e filosófica em torno da relação entre Estado e Igreja

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Prof. Dr. José Adércio Leite Sampaio (orientador) – PUC Minas

Prof. Dr. Bernardo Gonçalves Fernandes – UFMG

Fernando Horta Tavares – PUC Minas

Prof. Dr. Álvaro Ricardo de Souza Cruz (suplente) – PUC Minas

Belo Horizonte, 22 de maio de 2014.

A Deus, pela superação das cansativas e incontáveis viagens de São José da Lagoa para Belo Horizonte, pela persistência nas madrugadas e feriados, enfim, por ser minha fonte de energia nesta empreitada que exira muito suor.

Aos meus pais pelo sacrifício e incentivo na realização deste sonho.

A minha namorada e aos meus amigos, pelas horas furtadas de nosso convívio.

AGRADECIMENTOS

A todos que contribuíram em alguma medida para a realização deste trabalho, em especial aos amigos Christiane Costa Assis, Gustavo Hermont Corrêa, Hudson Couto Ferreira de Freitas, Renata Ribeiro Felipe, Ricardo Augusto de Araújo Teixeira, pessoas essas, que me fizeram compreender que o espírito de solidariedade ainda está vivo entre os seres humanos.

Ao meu orientador, Professor Doutor José Adércio Leite Sampaio, pelos ensinamentos.

Aos Professores Doutores Álvaro Ricardo de Souza Cruz e Fernando Horta Tavares pelos enriquecedores debates em torno da laicidade.

Aos demais professores do programa de Pós-Graduação em Direito da PUC-Minas que direta ou indiretamente acabaram contribuindo no aprofundamento desta pesquisa.

*O correr da vida embrulha tudo.
A vida é assim: esquentada e esfria,
aperta e daí afrouxa,
sossega e depois desinquieta.
O que ela quer da gente é coragem.
(ROSA, 2001)*

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ADI – Ação Direta de Inconstitucionalidade

art. – Artigo

CF – Constituição Federal

Coord. – Coordenador (es)

CNJ – Conselho Nacional de Justiça

ed - Edição

Min. – Ministro(a)

MS – Mandado de Segurança

ONG – Organização Não Governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

Org. – Organizador (es)

p. – Página

PA – Processo Administrativo

PP – Pedido de Providência

Puc Minas – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

rel. – Relator(a)

RHC - Recurso em Habeas Corpus

STF – Supremo Tribunal Federal

TFC – Tribunal Federal Constitucional

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

v. - Volume

RESUMO

Esta dissertação contempla o estudo do Estado laico e dos conceitos a ele conexos, tais como: laicização, laicidade, laicismo, liberdade religiosa, secularização e secularismo. Adota o conceito de laicidade como lócus de neutralidade que garante o pluralismo no tecido social. Busca analisar a evolução do conceito de Estado laico partindo do pensamento de filósofos pré-modernos, modernos e contemporâneos. Chega ao entendimento de que o Estado laico está em permanente evolução e que seu atual conceito se funda na garantia de um espaço de neutralidade estatal em relação aos assuntos de ordem religiosa. Visa esclarecer o conceito de símbolos religiosos partindo da definição de crucifixo, abordando a problemática da adoção deste símbolo nos espaços públicos de edifícios oficiais. Conclui que a ostentação de crucifixos em repartições públicas afronta o princípio da laicidade estatal, vez que privilegia a crença hegemônica, ferindo a liberdade religiosa das crenças minoritárias, promovendo discriminação e intolerância.

Palavras-chave: Estado laico. Neutralidade. Liberdade religiosa.

ABSTRACT

This dissertation contemplates the study of the secular state and the concepts related to it, such as: laicization, *laïcité*, laicism, religious freedom, secularism and secularization. It adopts the concept of *laïcité* as the neutral locus that ensures the pluralism in the social web. It seeks to analyze the evolution of the concept of secular state starting from the thought of pre-modern, modern and contemporary philosophers. It comes to the understanding that the secular state is in constant evolution and its current concept is based on ensuring an area of state neutrality on issues of religious order. It aims to clarify the concept of religious symbols starting from the definition of crucifix, addressing the issue of adoption of this symbol in public areas of government buildings. It was concluded that the display of crucifixes in public offices affront the principle of state *laïcité*, since it favors the hegemonic belief, wounding the religious freedom of minority beliefs, promoting discrimination and intolerance.

Keywords : Secular state. Neutrality. Religious freedom.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	19
2 A AVENTURA DA REDISCUSSÃO DO ESTADO LAICO: DESBRAVANDO CONCEITOS.....	23
2.1 O fenômeno da laicização e o laicismo.....	24
2.2 Secularização e secularismo: uma proposta de esclarecimento	27
2.3 Uma breve análise sobre a liberdade religiosa.....	30
2.4 A busca por um conceito de Estado laico.....	40
2.5 A laicidade como desafio doutrinário	46
2.6 A relação entre Estado laico e liberdade religiosa	50
2.7 O Estado laico em uma democracia.....	52
3 A GÊNESE E O DESENVOLVIMENTO DO ESTADO LAICO.....	55
3.1 O contributo dos pré-modernos na formação do Estado laico	57
3.1.1 <i>Guilherme de Ockham: um visionário laicista?</i>	57
3.1.2 <i>A perspectiva laica marsiliana</i>	66
3.2 Os teóricos do Estado laico moderno.....	72
3.2.1 <i>O pensamento religioso de Nicolau Maquiavel</i>	72
3.2.2 <i>A Reforma Luterana</i>	77
3.2.3 <i>Espinosa: um missionário da razão</i>	85
3.2.4 <i>A nova crença Kantiana</i>	91
3.3 As bases de compreensão do Estado laico na contemporaneidade.....	97
3.3.1 <i>A noção religiosa Weberiana</i>	97
3.3.2 <i>A colaboração de Carl Schmitt sobre o fenômeno religioso contemporâneo</i>	103
3.3.3 <i>Jürgen Habermas e a sociedade pós-secular</i>	108
4 A RELAÇÃO ENTRE A SIMBOLOGIA RELIGIOSA E O PRINCÍPIO DA LAICIDADE NO CONTEXTO DAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS	116
4.1 Os símbolos religiosos.....	117
4.2 Uma análise em torno do uso de crucifixos em repartições públicas sob o prisma democrático.....	120
5 CONCLUSÃO	134
REFERÊNCIAS.....	138

1 INTRODUÇÃO

A chegada do século XXI foi cercada de várias inovações, principalmente com relação ao campo tecnológico. Mas, apesar de todo desenvolvimento científico experimentado pela espécie humana, a religião persiste sendo objeto de calorosas discussões e os debates tendem a se acirrar quando versam sobre a relação existente entre Estado e religião. Com isso, a laicidade estatal continua sendo uma problemática relevante nas sociedades hodiernas.

Nesta dissertação, inicialmente, propõe-se analisar os fenômenos relacionados ao Estado laico. Para tanto, aborda-se o conceito de laicização, demonstrando as vertentes doutrinárias que dele se ocupam, incluindo a relação deste instituto com outros fenômenos. Discorre-se sobre o laicismo, perpassando pelas duas correntes que visam defini-lo, além de relatar as teorias que retratam as interações dessa disciplina com os demais processos atinentes à religiosidade.

Realiza-se uma análise histórica e conceitual da secularização, apresentando duas correntes doutrinárias a seu respeito, uma que a considera como um processo vigente e outra que o vê como um processo extinto. Posteriormente, trabalha-se a distinção existente entre secularização e secularismo com base nas vertentes doutrinárias que analisam a relação entre laicismo e secularismo.

Em seguida, examina-se a liberdade religiosa como uma ramificação do direito à liberdade, estabelecendo uma distinção entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos. Elabora-se um estudo das origens e do desenvolvimento da liberdade religiosa, descrevendo seus avanços e retrocessos, além de elucidar o reconhecimento constitucional desse direito, mormente no Brasil. Também é feito um estudo acerca do conceito de liberdade religiosa e dos termos a ela conexos, chegando a conclusão de qual é o melhor conceito a ser atribuído a esse direito fundamental.

Não é possível datar com exatidão o surgimento do Estado laico. Mas, testemunhos históricos/doutrinários revelam que a evolução do conceito de Estado laico sofreu a pressão de fatores históricos, filosóficos e sociológicos. Com vistas nisso, o presente estudo faz um esboço da evolução desse conceito, indo ao encontro da atual definição que se divide em duas correntes doutrinárias.

Tendo nascido do confronto entre clérigos e republicanos na França do século XIX, o termo laicidade está gravado na maioria das constituições democráticas. Por

se tratar de uma expressão polêmica, há nesta dissertação vários conceitos atribuídos a esse fenômeno, demonstrando qual vertente conceitual esta obra se filia, além de realizar uma breve abordagem desse instituto na Europa, Estados Unidos e América Latina.

Em seguida, debate-se a relação entre Estado laico e liberdade religiosa, elencando os pontos de intersecção e de divórcio entre tais disciplinas. Em um momento posterior, trabalha-se com a interdependência entre Estado laico e democracia, trazendo à baila qual a concepção de Estado laico deve ser adotada em um ambiente democrático.

Em um segundo momento, leva-se a efeito um diagnóstico evolutivo do Estado laico, ou seja, trabalha-se referido conceito sob um viés filosófico desde a pré-modernidade perpassando pelo Estado moderno e pela contemporaneidade. As primeiras discussões sobre o Estado laico surgem com os pré-modernos cujo expoente dessa forma de pensar encontra-se nas obras de Guilherme de Ockham e de Marsílio de Pádua. Descreve-se Ockham como o primeiro filósofo a desvendar a possibilidade de existência de um Estado laico na medida em que esse pensador questionava a plenitude do poder papal, uma vez que propunha a autonomia do poder secular em relação ao poder espiritual visando que ditos poderes atuassem em harmonia e cooperação, ou seja, pregava uma dualidade de poderes.

Efetua-se uma análise dos escritos de Marsílio de Pádua e conclui-se que este filósofo também demonstrava a mesma inquietude em relação à plenitude do poder papal encontrada nas obras de Ockham. Todavia, Pádua se diferenciava de Ockham na medida em que sustentava a separação radical entre poder secular e espiritual, adentrando de uma vez por todas na proposta de separação entre Estado e religião.

Ao analisar o desenvolvimento do Estado laico no período moderno, adotam-se as ideias de Maquiavel, haja vista que esse autor defendia a proposta de um distanciamento das causas políticas em relação às religiosas. Nicolau Maquiavel sustentava que era necessário o rompimento dos princípios morais impostos pela Igreja Católica Apostólica Romana, criando-se uma nova mentalidade de manutenção e controle do poder político. Elucida-se que Maquiavel estava preocupado com a autonomia política inclusive em relação à religião, refletindo a necessidade de existência de um Estado laico.

Descreve-se o pensamento de Martinho Lutero, vez que esse filósofo moderno contribuiu na evolução do Estado laico e da liberdade religiosa na medida em que contestou a influência do poder espiritual sobre o temporal, tendo tecido outras críticas que proporcionaram a criação de uma nova religião cristã, rompendo com isso, o monopólio da Igreja Católica Apostólica Romana. Realiza-se um estudo do pensamento de Espinosa com o fito de demonstrar que esse autor ao questionar a autoridade do poder papal dá prosseguimento às intenções pré-modernas e modernas de instauração de um Estado laico, uma vez que o pensamento desse filósofo reafirma a posição que defende o distanciamento entre as questões políticas e religiosas. Debate-se a filosofia de Kant almejando compreender o contributo que tal pensador propicia à evolução do Estado laico e da liberdade religiosa ante ao fato de vir a propor uma religião moral pura e criticar as práticas das religiões históricas.

Na contemporaneidade, Max Weber é visto como um dos expoentes na abordagem dos problemas referentes à laicidade estatal. Com base nisso, analisa-se a influência do pensamento weberiano no desenvolvimento do Estado laico. Dessarte, leva-se a efeito um estudo acerca da interação entre os fatores econômicos e religiosos e da ideia de desencantamento do mundo ora defendidos por esse pensador.

Discute-se a maneira de pensar schmittiana, tendo em vista que esse cientista político trabalha uma teoria do Estado de exceção, descrevendo seu modo de compreender a secularização, a ditadura católica e a neutralidade estatal, além de mencionar o motivo ao qual tal filósofo se revela importante no desenvolvimento do Estado laico e da liberdade religiosa. Aborda-se a filosofia de Jürgen Habermas, apresentando a visão desse autor sobre a sociedade pós-secular e da inter-relação entre religião e filosofia no contexto das sociedades democráticas atuais. Estabelece-se uma análise da noção habermasiana de tolerância e neutralidade no âmbito religioso por parte do Estado e a implicação que o pensamento desse filósofo gera na concepção contemporânea de Estado laico e liberdade religiosa.

Por último, faz-se uma retrospectiva histórica e conceitual da simbologia religiosa, relatando as polêmicas em torno do uso de crucifixos nos espaços públicos das repartições públicas e esclarecendo que esta controvérsia não é nova, seja no Brasil ou no exterior. Reportam-se casos práticos envolvendo a ostentação de crucifixos em entidades públicas brasileiras e estrangeiras, além de serem mencionados argumentos favoráveis e contrários a essa prática. Posteriormente,

salienta-se que a presente dissertação adere a corrente doutrinária contrária à exposição dos crucifixos nos espaços públicos de prédios oficiais, esboçando, para tanto, os argumentos dessa tomada de posição.

2 A AVENTURA DA REDISCUSSÃO DO ESTADO LAICO: DESBRAVANDO CONCEITOS

Com o escopo de preparar terreno para futuras discussões ao longo deste trabalho, torna-se necessário trazer à lume uma abordagem sobre os conceitos de laicização e o laicismo, assinalando que tais conceitos não se confundem, além de serem apresentadas duas vertentes do laicismo, uma inclusiva e outra excludente. Posteriormente, são debatidas as diferenças entre os termos secularização e secularismo, conceitos correlatos ao Estado laico, mas recepcionados por uma acanhada parcela da doutrina.

Após estabelecer esclarecimentos conceituais dos fenômenos de perda política do sagrado, desenvolve-se um estudo histórico e conteudístico da liberdade religiosa, mencionando os conflitos hodiernos que circundam tal direito. Elabora-se, também, uma pesquisa do processo de formação conceitual do Estado laico, abrangendo suas origens e variantes desde os fins do século XIII até a contemporaneidade.

Concentra-se uma análise nas diversas correntes que buscam encontrar um conceito de laicidade, chegando-se à conclusão de qual é a melhor compreensão a ser adotada sobre essa temática. Depois, é trabalhada a relação entre Estado laico e liberdade religiosa, apontado os pontos de intersecção e conflito entre estas duas terminologias.

E, por fim, chega-se à conclusão sobre qual concepção de Estado laico a ser adotada em uma democracia.

Portanto, o presente capítulo terá o intuito de promover uma análise acerca dos diversos conceitos que envolvem ou se assemelham ao Estado laico, objetivando esclarecer os fenômenos relacionados a este instituto, assim como sua evolução conceitual e relação com a democracia.

2.1 O fenômeno da laicização e o laicismo

Antes de adentrar no debate acerca do conceito de Estado laico é curial que se faça uma abordagem esclarecedora de alguns conceitos, dentre os quais, destacam-se a laicização e o laicismo.

Em sede doutrinária não há uma preocupação substancial dos pesquisadores em identificar o que venha a ser o fenômeno da laicização e do laicismo. De pronto, pode-se dizer que estudos superficiais dessas problemáticas apontam-nas como concepções idênticas. Entretanto, faticamente, a laicização se distancia do laicismo em determinados aspectos, de acordo com o que será exposto ao longo das linhas seguintes.

A laicização é um fenômeno social cuja origem está cravada no século XIV, revelando-se como processo que torna possível a laicidade.¹ Sobredito fenômeno recebe influências da Reforma Protestante, do surgimento do primeiro capitalismo, do iluminismo e, por fim, da Revolução Francesa que com sua vitória histórica assumiu o papel de cristalizar e acelerar esse processo de laicização que vinha desde o Antigo Regime. Esta perspectiva histórica e conceitual da laicização é partilhada por Abaigar (2005), Burdy e Marcou (1995) e por Ranquetat Júnior (2008). Em suma, se se realmente busca um conceito para o termo laicização, então, o entendimento mais consentâneo, didática e historicamente falando, é o de que a laicização deve ser definida como processo por meio do qual se concretiza a laicidade.

No que tange o laicismo, vale dizer que suas teses centrais estão pautadas nos valores iluministas, mostrando-se como uma ideologia burguesa em que os objetivos estão voltados para a autonomia e liberdade do indivíduo em relação aos dogmas. A difusão do laicismo pelo mundo está vinculada com um dos mais sublimes acontecimentos da modernidade, a Revolução Francesa. Estes dados atinentes ao laicismo são sustentados por Abaigar (2005), Pasín (2007) e Tarhan (2011).

¹ Por imperativo de ordem metodológica antecipou-se a questão da laicização e do laicismo em relação à laicidade, temática essa, que será tratada adequadamente ao longo deste capítulo. De toda forma, desde já, pode-se adiantar que a laicidade refere-se à neutralidade estatal em questões de cariz religioso.

Com relação ao conceito de laicismo confere-se a existência de duas correntes sendo que uma delas é passível de receber a denominação de corrente inclusiva, enquanto a outra, de excludente.

A corrente inclusiva que era solitária até o final do século XVIII, busca definir o laicismo como uma construção cultural e ideológica. O ideário do laicismo, nessa concepção, calca-se na ética e nos valores, formando uma sociedade em que o indivíduo exerce sua liberdade, inclusive religiosa, sem quaisquer amarras. Nessa linha, o laicismo é compreendido como um meio no processo de humanização e civilização dos indivíduos. Portanto, o laicismo sob essa ótica não possui a incumbência de rechaçar a religião e muito menos a persegue, impedindo apenas a submissão do político ao religioso. Ocupam suas pesquisas nessa corrente: Abaigar (2005), Grela (2003), Novo (2008), Ojea (2002), Pasín (2007) e Yturbe (2006).

A corrente excludente, por sua vez, nasce no decurso do século XIX, baseando-se no positivismo francês e conceitua o laicismo como uma valoração negativa pelo Estado do fenômeno religioso.² O Estado torna-se hostil à liberdade religiosa, pois escancaradamente é inimigo da religião, negando e inviabilizando toda forma de manifestação religiosa, desrespeitando o pluralismo religioso e a dignidade humana. Concentram os estudos nessa corrente: Blancarte (2008a), Bobbio (1999), Sarlet (2012), Tavares (2010) e Vasconcellos Neto (2012).

A corrente que define o laicismo excludente, embora não defendida por nenhum dos pesquisadores que a ela se debruçam, em termos práticos, não destoa do que ocorre em muitos países que apesar de se encobrirem com o “manto democrático” tem como prática recorrente rejeitar e perseguir práticas e credos religiosos. Reconhecida a existência dos preceitos da corrente excludente, há que se dizer que a corrente inclusiva é a que melhor se enquadra ao ambiente democrático, haja vista que o Estado deve ser neutro em relação aos fenômenos religiosos, não podendo privilegiá-los e muito menos prejudicá-los, pois contrariamente ao preceito da posição excludente, pode o Estado em algumas oportunidades proteger determinadas práticas e crenças em decorrência de interferências externas, sem com isso ferir sua neutralidade.

² Alves ilustra que nos fins do século XIX e início do século XX, a igreja já apunha o laicismo no rol de seus inimigos, conforme aduz: “[...] Leão XIII, que reinou entre 1878 e 1903, tal como o seu sucessor Pio X, papa entre 1903 e 1914, eram cruzados, no sentido de que as suas energias eram dedicadas a restabelecer a antiga hegemonia do catolicismo segundo um modelo de cristandade e a defender a Igreja contra os que consideravam seus inimigos: o protestantismo, a maçonaria, o modernismo, o marxismo, o laicismo [...]”. (ALVES, 1979, p. 34).

A existência das correntes inclusiva e excludente ecoam em desalinho doutrinário no que pertine o laicismo e laicidade. Por exemplo, Yturbe, partidária da corrente inclusiva, trata indistintamente laicidade e laicismo. Para ela: “[...] ambos os vocábulos se referem a doutrina que defende a independência do homem ou da sociedade, e mais particularmente do Estado, de toda influência eclesiástica ou religiosa.” (YTURBE, 2006, p. 71, tradução nossa).³

Porém, há doutrinadores que verificam uma distinção entre laicidade e laicismo. Desse modo, a laicidade é compreendida como uma forma de garantia das liberdades de crença e de culto, já o laicismo, afirma-se como uma forma de perseguição anticlerical que afronta as liberdades religiosas. Essa percepção é comungada por Blancarte (2008a), Bobbio (1999) e Vasconcellos Neto (2012).

“Já o conceito de secularismo não oferece maiores problemas teóricos, identificando-se pura e simplesmente com o laicismo [...]” (VASCONCELLOS NETO, 2012, p. 57). Entretanto, para Tarhan, podem ser apontadas diferenças e acanhadas semelhanças entre estes termos:

Laicismo e secularismo referem-se a duas diferentes possibilidades de organizar políticas estatais em relação a religião. Estes conceitos são, em um sentido restrito, similares entre si, haja vista que ambos incluem dois elementos: separação entre Estado e religião (separação da autoridade política da autoridade religiosa) e liberdade religiosa [...]. (TARHAN, 2011, p. 1, tradução nossa).⁴

Traçando um rápido panorama acerca do laicismo no ocidente, constata-se que na Europa o desate entre religião e política está cada vez mais distante daquilo que preconiza o laicismo inclusivo.

Em território estadunidense, uma fria análise contextual permite inferir que o tratamento atual acerca da religião possibilita a todos os indivíduos pleitearem que a Constituição seja definitivamente respeitada em matéria religiosa. Com isso, não são deixados flancos no sentido de serem criadas condutas governamentais contrárias às religiões.

³ [...] ambos vocablos se refieren a la doctrina que defiende la independência del hombre o de la sociedad, y más particularmente del estado, de toda influencia eclesiástica o religiosa.

⁴ Laicism and secularism refer to two different possibilities of how to organize state policies toward religion. These concepts are, in a limited sense, similar to each other as they both include two elements: separation between state and religion (separation of political authority from religious authority) and freedom of religion [...].

Blancarte (2008a) expõe que na história da América Latina o laicismo predominou mais do que a laicidade, embora a laicidade tenha alcançado um maior espaço nas últimas décadas.⁵

Face ao exposto, conclui-se que sob o ponto de vista teórico, o laicismo inclusivo é a melhor proposta frente ao Estado Democrático de Direito, tendo em vista que tal corrente viabiliza a liberdade de escolha religiosa, além de permitir um espaço de diálogo entre as diversas formas de crença na esfera pública e de uma não submissão do político ao religioso o que diretamente coaduna com os preceitos do sobredito modelo de Estado. Todavia, em termos práticos, a dura realidade de muitos países tem revelado uma posição estribada nos moldes estabelecidos pelo laicismo excludente.

Na presente pesquisa adere-se a corrente que diferencia laicização e laicismo, compreendendo-se a laicização como processo que possibilita a laicidade. Quanto ao laicismo, posiciona-se na defesa do laicismo inclusivo, haja vista a preocupação dessa corrente em garantir a liberdade individual e a neutralidade estatal no campo religioso, embora se reconheça que o laicismo excludente, neste trabalho, entendido como sinônimo de secularismo tenha imperado em algumas sociedades hodiernas.

2.2 Secularização e secularismo: uma proposta de esclarecimento

Outra confusão terminológica frequente na doutrina diz respeito aos termos secularização e secularismo. Preocupando-se, primeiramente, com a palavra secularização e recorrendo aos estudos de Abaigar (2005) depreende-se que este termo foi utilizado pela primeira vez em 1648, na Paz de Vestfália, tratado este que, dentre outras coisas, definiu a transferência de propriedade das igrejas para as mãos do principado alemão.

A secularização emergiu com o desenvolvimento da modernidade, compondo seu espaço como processo de racionalização da filosofia que acelerou-se no mundo ocidental a partir do século XVIII, rejeitando, ou pelo menos, deixando em segundo plano as explicações religiosas até então utilizadas. Portanto, a secularização pode

⁵ Muito pouco se escreveu sobre o laicismo no Brasil. Todavia, é válido dizer que a manifestação mais sobrepujante do laicismo sob o prisma excludente ocorreu em terras brasileiras no lúgubre episódio da Guerra de Canudos, ocorrida no século XIX, em território baiano.

ser definida como um processo gradativo e relativo de perda da importância social do fenômeno religioso, mormente, em função da dinâmica social, sem que haja um efetivo confronto entre o político e o religioso. Destarte, a sociedade não mais adota um comportamento sacro, havendo conseqüentemente, uma transferência para o poder civil ou leigo de tudo aquilo que antes era exclusivo ao poder eclesiástico. Esse conceito de secularização encontra arrimo nos escritos de Abbagnano (2007), Baubérot (1994), Costa (2008), Saldanha (2005), Sampaio (2012), Sisto (2008) e Vasconcellos Neto (2012).

O processo de afirmação da secularização pode ser resumido como uma das maiores conquistas da modernidade tanto sob o prisma filosófico quanto sociológico.⁶ No campo doutrinário, é possível vislumbrar uma acirrada discussão sobre um possível fim do processo de secularização. Como se verá, há uma parcela de pesquisadores que consideram que a secularização, nas sociedades atuais, é um processo extinto, embora esse pensamento encontre resistência.

A corrente que advoga o fim da secularização afirma que tal fenômeno foi aliado do processo de modernização, haja vista que quanto mais se modernizava uma dada sociedade, mais ela se secularizava e enquanto isso, maiores retrocessos conferiam-se à religião. Diante disso, vivencia-se um período em que o processo de secularização chegou ao fim. Adotam essa posição, Novo (2008) e Palomino (2008).

Mas, há raras vozes que não consideram como extinto o processo de secularização:

Certo é que o processo de secularização pelo qual passa o ocidente na atualidade não se dá sem questionamentos e críticas, sobretudo no sentido de que poderia constituir o declínio moral da sociedade ou a perda de uma identidade comum entre os indivíduos na sociedade. (COSTA, 2008, p. 113).

⁶ Na visão de Novo (2008), o processo de secularização na Espanha teve várias causas, entre as quais destacam-se: uma Igreja Católica Apostólica Romana pouco atraente, a ausência de intelectuais preparados para exercerem liderança moral, o desarranjo ocorrido na Igreja em função do Concílio Vaticano II, a mobilidade social possibilitada pelos agrupamentos políticos e pelas ideologias laicas.

Segundo o escólio de Blancarte (2008a) na América Latina a secularização teve como maior obstáculo a Igreja Católica Apostólica Romana, vez que tal instituição durante muito tempo praticamente monopolizou a religião no considerado “novo mundo”. Nos países anglo-saxões, contrariamente, não havia uma instituição hegemônica, com isso, germinou uma identidade entre as nações e a religiosidade, possibilitando a formação de uma religião civil que não entrava em atrito com o processo de secularização.

A secularização ou “desencantamento do mundo” como queira Weber (LACOSTE, 2004), apesar de ter sofrido forte impulso após o período iluminista e de simbolizar a perda da importância social da religiosidade, em verdade, deve ser enfrentada como um fenômeno contemporâneo, uma vez que é perceptível que o poder eclesiástico ainda interfere em várias questões cuja alçada deveria ser estritamente do poder político.

Com relação ao secularismo, resta dizer, que se trata de um vocábulo muito pouco trabalhado pela doutrina. Sobre este termo é constatado que ele é de origem latina e foi empregado nos países de língua inglesa a partir da Reforma Protestante. Vale salientar que no território francês essa terminologia se afirmou de modo mais radical que noutras nações após 1905.⁷

Conceitualmente, difunde-se a ideia de que o secularismo designa a separação entre Igreja e Estado, ou seja, deixa clara a existência de uma separação entre esfera pública e privada no que tange a religiosidade. O secularismo caracteriza, portanto, uma doutrina que propõe o afastamento dos elementos religiosos da esfera de ingerência do Estado. Os esforços na definição do secularismo se polarizam nas obras de Diniz (1998), Novo (2008) e Tarhan (2011).

Entre uma possível distinção entre secularismo e laicismo formatam-se duas correntes. Uma que advoga em favor da igualdade entre os conceitos e outra que atua em prol da distinção entre eles. A primeira corrente que pode ser classificada como unificadora é representada por Torró (2000) e Vasconcellos Neto (2012) que identificam o secularismo com o laicismo, tendo em vista que os dois conceitos simbolizam uma estratégia que tem por fito desconstruir a presença de organizações ou ideias religiosas dentro do contexto social.

A segunda corrente, que receberá a denominação de desagregadora, formada isoladamente pelo pensamento de Tarhan, insiste em defender a tese de que o secularismo de algum modo diferencia-se do laicismo:

[...] Secularismo é normalmente descrito como mais tolerante a respeito da visibilidade pública da religião; um Estado secular atua de forma passiva e permite símbolos religiosos em domínios públicos. No laicismo o Estado atua de forma ativa excluindo símbolos religiosos de domínios públicos e confina religião ao domínio privado. (TARHAN, 2011, p. 1, tradução nossa).⁸

⁷ O secularismo na França tomou contornos radicais em razão da famigerada lei separatista entre Estado e Religião datada de 1905.

⁸ [...] Secularism is usually described as more tolerant towards public visibility of religion; a secular state plays a passive role and allows religious symbols in the public domain. In laicism the state plays

Em que pese todo esforço doutrinário no sentido de trazer à baila eventuais diferenças entre laicismo e secularismo, fato é que, tanto um quanto outro, na realidade, caracterizam-se como movimentos ideológicos anticlericais. Ideais que no âmbito da esfera pública não permitem o debate acerca de direitos fundamentais ligados à religiosidade, promovendo graves afrontas à neutralidade estatal e à garantia da liberdade religiosa, preceitos tão caros ao Estado Democrático de Direito. Ante ao exposto, insta salientar que o secularismo não significa o mesmo que secularização, sendo o primeiro um desdobramento deletério da segunda.

Portanto, na presente pesquisa adota-se a posição de que a secularização e o secularismo caracterizam-se como termos diversos. A secularização representa um processo ainda persistente de perda da importância social da religião. De outro norte, o secularismo evidencia-se como sinônimo do laicismo e traduz numa conduta estatal de hostilidade ao fenômeno religioso.

2.3 Uma breve análise sobre a liberdade religiosa

A liberdade religiosa tem ocupado crescente espaço nas mesas de debates acadêmicos e no âmbito das decisões judiciais tanto no Brasil quanto em vários outros países. Revelando-se como temática portadora de grande valia ao ambiente democrático. Entretanto, antes de serem tecidas quaisquer considerações acerca dessa forma de liberdade, torna-se necessário esclarecer que a liberdade religiosa surge como uma ramificação do direito à liberdade, ou em outras palavras, é uma espécie cujo gênero é a liberdade.

Assim, antes de qualquer aprofundamento acerca da liberdade religiosa, é preciso considerar o relevo da liberdade no transcurso da história humana. Nessa linha, estabelecer a distinção entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos torna-se tarefa indispensável. Constant (1985) obteve destaque ao redigir uma conferência em 1819, cuja preocupação era precipuamente distinguir a liberdade dos antigos em relação à dos modernos.

Na antiguidade o indivíduo exercia grande soberania nas questões de foro público, uma vez que lhe era dado deliberar acerca da paz ou da guerra, podendo interrogar, condenar e destituir suas autoridades. Em contrapartida, esse mesmo

a more active role by excluding religious symbols from the public domain and thus confines religion to the private domain.

indivíduo, era refém na esfera privada, pois estava sob constante observação em seus atos particulares, além de estar submetido à vontade arbitrária da coletividade ao qual se encontrava inserido.⁹ A liberdade dos modernos é marcada pela prevalência das liberdades individuais, devendo o poder estatal intervir em tais liberdades somente quando for acionado para tanto. Ademais, ao cidadão é concedido o direito de eleger seus representantes e de reivindicar junto a estes quando referidas liberdades individuais forem desrespeitadas. Ao contrário dos antigos, os modernos se preocuparão em evitar a guerra (CONSTANT, 1985).

Vê-se que a liberdade deixa de ser de participação e excludente, migrando para um status de inclusão e não interferência do Estado.

Apesar do risco de exclusão de elementos relevantes na delimitação do nascimento de um determinado instituto jurídico, em alguns casos, como o da liberdade religiosa, torna-se imprescindível analisar sua origem. Em vista disso, é possível apontar duas correntes doutrinárias que almejam de alguma forma delimitar o surgimento da liberdade religiosa.

A primeira corrente, capitaneada por Machado (2009) e seguida por Ribeiro (2002) visa esclarecer que a origem da liberdade religiosa tem seu berço no movimento de Reforma Religiosa do século XVI, fato histórico que recebeu considerável ajuda da imprensa, novidade que auxiliaria na propagação das escrituras religiosas.

A segunda corrente advoga a tese de que a liberdade religiosa surgiu em um contexto ainda mais remoto:

O processo de afirmação da liberdade religiosa vem desde tempo distante e, especialmente no Medievo, teve sua aparição destacada na Carta do Convênio entre o Rei Afonso I de Aragon e os Mouros de Tudela em 1119, em que se assegurava a liberdade de trânsito dos Mouros e o respeito aos seus costumes religiosos [...]. (SAMPALHO, 2010, p. 134).

As teorias políticas advindas da doutrina contratualista¹⁰ dos séculos XVII e XVIII evidenciam-se como uma fase transitória para o reconhecimento constitucional

⁹ Vale lembrar que nas repúblicas antigas só eram considerados cidadãos, e portanto livres, aqueles sujeitos que fossem do sexo masculino e proprietários, excluindo-se mulheres, crianças e escravos.

¹⁰ O contrato tem grande relevância no pensamento político medieval. Entretanto, será na modernidade que as teorias acerca do contrato social vão assumir um papel central na filosofia política. Costa entende que: “ [...] tanto Hobbes quanto Spinoza distinguiram a religião pública – conformada às determinações do Estado – da religião privada, de foro íntimo. Locke, por sua vez, avançou no entendimento de que a política e religião são questões distintas, estando a última

do direito à liberdade religiosa. À vista disso, a liberdade religiosa, neste instante, não detinha o reconhecimento na esfera jurídica individual como na atualidade. Assim, as mudanças culturais ocorridas no curso dos séculos XVII e XVIII, ladeadas por uma teorização do poder político que desaguaram nas Revoluções Americana e Francesa, fizeram com que brotasse a idéia de um Estado neutro, marcado pelo pluralismo ideológico e religioso (COSTA, 2008).

As revoluções burguesas procedentes dos Séculos XVIII e XIX enalteciam o imaginário libertário. Neste momento, “a Constituição Norte-americana,¹¹ de forma pioneira, alojou o direito à liberdade religiosa, outorgou-lhe a posição de *the first right*, consagrando-o na Primeira Emenda constante do *Bill of Rights* de 1791 [...]” (RIBEIRO, 2002, p. 50). Acompanhando o racionalismo moderno e seguindo os moldes das Declarações de Direitos dos Estados Unidos, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão datada de 26 de agosto de 1789 surgira em um momento de evolução dos direitos individuais, notadamente, assegurando que os homens nasciam e permaneciam livres e iguais.

Além disso, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão nascia com o intuito de preservar a Constituição e de garantir a felicidade dos indivíduos. Com o surgimento dessa declaração foram impostos limites à atuação governamental o que diretamente significou uma maior amplitude das liberdades, tendo em vista que houvera uma redução dos limites impostos pelo Estado. No que tange a liberdade religiosa, a supramencionada declaração gizava que: “Art 10 Ninguém pode ser molestado por suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei.” (FRANÇA, 2013a).

Um olhar crítico sobre o panorama geral das revoluções burguesas permite constatar que elas desempenharam um papel desbravador no sentido de ampliar e consagrar diversos direitos fundamentais, principalmente, no que diz respeito aos direitos relativos à liberdade. Tais revoluções permitiram a compreensão de que o indivíduo poderia ser considerado como parte integrante do Estado. Conforme os

subordinada à autodeterminação individual [...]” (COSTA, 2008, p. 100).

¹¹ A previsão da liberdade religiosa na Constituição Estadunidense de 1776 foi resultado de gradativas conquistas em matéria religiosa, resultantes principalmente, das discussões travadas nas legislações dos Estados. Embasa essa informação o seguinte trecho da obra Sampaio: “No Caso de Jellinek, seus olhos estavam voltados para Roger Williams, que redigira o Código de Rhode Island em 1647, proclamando a liberdade religiosa como um direito irrenunciável, repetindo-se o mesmo na Carta para a colônia Rhode Island do ano de 1663 [...]” (SAMPAIO, 2010, p. 135).

estudos realizados por Ribeiro (2002), os documentos constitucionais oriundos das Revoluções Americana e Francesa caracterizaram-se pela defesa da tolerância entre as religiões e pela compreensão da liberdade de religião e de crença, como direitos inalienáveis dos indivíduos.¹²

Apesar do caráter emancipatório das Revoluções Americana e Francesa, a assunção da liberdade religiosa como direito constitucional no Ocidente passaria por incontáveis obstáculos, vez que mesmo após as sobreditas revoluções alguns países continuaram a adotar um credo específico. Em última instância, “[...] o reconhecimento da liberdade religiosa ocorreu na medida em que o Estado confessional deu lugar ao Estado separatista (laico ou cooperativo).” (COSTA, 2008, p. 105).

No século XX, a Declaração Universal dos Direitos do Homem firmada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 10 de dezembro de 1948 desempenhou papel relevante no processo de constitucionalização da liberdade religiosa, destacando-se o seguinte artigo:

Art. XVIII. Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular. (FRANÇA, 2011, p. 1.749).

Focada em uma visão continental, a Convenção Americana sobre Direitos Humanos, igualmente denominada Pacto de São José da Costa Rica, datada de 1969 e ratificada pelo Brasil no ano de 1992, traz importante consideração acerca da liberdade de consciência e de religião, conforme se depreende do artigo que se segue:

1. Toda pessoa tem direito à liberdade de consciência e de religião. Esse direito implica a liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças, bem como a liberdade de professar e divulgar sua religião ou suas crenças, individual ou coletivamente, tanto em público como em privado.

2. Ninguém pode ser objeto de medidas restritivas que possam limitar sua liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças.

¹² Vale ressaltar que existem críticas tecidas em desfavor das liberdades advindas das revoluções burguesas. Nesse diapasão, Sampaio (2010) elucida que na visão de Marx, as liberdades burguesas não libertavam o homem, notadamente o proletário, portanto, o homem ficava cada vez mais atrelado à servidão.

3. A liberdade de manifestar a própria religião e as próprias crenças está sujeita unicamente às limitações prescritas pela lei e que sejam necessárias para proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral públicas ou os direitos e as liberdades das demais pessoas.

4. Os pais e, quando for o caso, os tutores têm direito a que seus filhos ou pupilos recebam a educação religiosa e moral que esteja acorde com suas próprias convicções. (COSTA RICA, 2011, p. 1.789).

A previsão constitucional da liberdade religiosa converteu-se em regra das democracias modernas. Daí, abstrai-se o motivo pelo qual a maioria dos países ocidentais tem dedicado um espaço no texto constitucional para o tratamento da liberdade religiosa (COSTA, 2008).

Atualmente, a liberdade religiosa está prevista na maioria das constituições dos países europeus, na Alemanha (art. 4º), Espanha (art. 16), França (art. 1º), Portugal (art. 41), Holanda (art. 6º) e na Itália (art. 8º).

No continente americano, segue-se a tônica da previsão constitucional da liberdade religiosa. Destarte, essa liberdade é assegurada na primeira emenda da Constituição dos Estados Unidos, no México (art. 24), Cuba (art. 55), Chile (art. 19), Paraguai (art. 24), Peru (art. 25), Bolívia (art. 4º) e Equador (art. 66).

No caso do Brasil, antes de situar a liberdade religiosa na atual Constituição é indispensável que se faça uma abordagem histórica desse direito na trajetória constitucional brasileira. A Constituição Imperial de 1824,¹³ sob influência do regime do padroado declarou como oficial a religião Católica Apostólica Romana,¹⁴ mitigando a liberdade religiosa, uma vez que eram impostas restrições aos cultos das demais religiões.¹⁵

¹³ 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 fórma alguma exterior do Templo. (BRASIL, 2013a).

¹⁴ Scampini (1978) afirma que a adoção de uma religião oficial pelo Estado traz inconvenientes tanto para a religião adotada quanto para o Estado que assume essa posição, pois tal atitude torna possível a invasão do poder civil na esfera religiosa, gerando eventuais conflitos de jurisdição, abusos de poder e violações do direito à liberdade religiosa.

¹⁵ A primeira Constituição brasileira demonstra as fortes marcas deixadas pela invasão portuguesa, haja vista que naquela visão estatal o Deus adorado ainda era aquele apresentado pelos colonizadores. Há que se ressaltar que até o surgimento da República, houveram grandes restrições e inúmeras perseguições à liberdade de culto, tendo em vista que almejava-se manter um único Estado com uma única religião. Acerca desses fatos, Ribeiro salienta que: “[...] o Estado, de feições religiosas, ligado oficialmente à Igreja Católica Apostólica Romana, permitia a liberdade de crença, embora não admitisse a liberdade de culto. Na verdade, essa declaração da liberdade de crença servia de obstáculo à visualização explícita da diferença e da perseguição em matéria de religião.” (RIBEIRO, 2002, p. 40-41).

Apesar dos fatos históricos serem no sentido de que havia uma intensa troca de interesses entre o Estado e a Igreja Católica Apostólica Romana durante o Império brasileiro, Alves sustenta que tal

A Constituição republicana de 1891,¹⁶ marcada pela inspiração positivista de Comte e pelo racionalismo, estabeleceu a separação entre Estado e Igreja no Brasil. Com tal medida, o poder constituinte transformou a nação brasileira em uma República laica, além de, prever as liberdades de culto e de crença.

A Constituição de 1891¹⁷ que se norteara nos princípios fundamentais da Constituição Estadunidense de 1787, atribuiu aos cemitérios o caráter secular, extinguiu o ensino religioso nas escolas públicas e vedou a subvenção pelo Estado de qualquer credo, fazendo com que o Estado não mais sustentasse os eclesiásticos. Essas circunstâncias pressionaram a Igreja Católica Apostólica Romana brasileira que naquele momento detinha poucos recursos.

Considerada revolucionária, a Constituição de 1934 visava a organização de uma nação democrática, garantindo expressamente a liberdade de consciência, crença e de culto,¹⁸ embora houvessem lacunas em sentido contrário, como a oposição à moral e aos bons costumes. Apesar da Constituição de 1934 ser garante da liberdade religiosa, durante sua elaboração, o Cardeal Leme

instituição não tinha muito significado para o imperador, ao afirmar que: “As dificuldades encontradas por Pedro I ao longo do seu reinado (1822-1831) não lhe deixaram tempo para se ocupar dos negócios de uma religião que só o interessava muito vagamente [...]” (ALVES, 1979, p. 26). E prossegue, assinalando que: “O meio século do reinado de Pedro II não melhorou muito a situação da Igreja. O imperador aliava um cuidado das prerrogativas nacionais ao ceticismo em matéria religiosa. Aceitava o seu papel de chefe da Igreja no Brasil como uma obrigação a mais, além das outras que tinha e que tentava cumprir conscienciosamente enquanto monarca, mas punha um ardor evidentemente menor nesta tarefa que na maior parte das que emanavam do seu cargo.” (ALVES, 1979, p. 28-29).

¹⁶ No que diz respeito à separação entre Estado e Igreja no Brasil, Galdino destaca que: “Na sua campanha pela liberdade religiosa (e não contra a Igreja Católica), o escritor, político e jornalista Rui Barbosa sustentava a necessidade, socialmente sentida, da separação entre a Igreja e o Estado, separação que o Governo Provisório da República veio de fato a tornar efetiva em 1890, por decreto (lei) de inspiração de Rui, então ministro.” (GALDINO, 2006, p. 26).

¹⁷ Art 72. A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

(...)
§3º. Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

(...)
§ 5º. Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.

§ 6º - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

§7º - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados. (BRASIL, 2013b).

¹⁸ Art 113. A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à subsistência, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

(...)
5. É inviolável a liberdade de consciência e de crença e garantido o livre exercício dos cultos religiosos, desde que não contravenham à ordem pública e aos bons costumes. As associações religiosas adquirem personalidade jurídica nos termos da lei civil. (BRASIL, 2013c).

aproveitando-se de sua liderança religiosa e da proximidade com Getúlio Vargas acaba conseguindo vários benefícios para a Igreja Católica Apostólica Romana, dentre os quais se destacam:

1. O prefácio da Constituição coloca-a “sob a proteção de Deus”, marcando com isso o fim da influência positivista; 2. Os religiosos obtêm direitos cívicos; 3. A personalidade jurídica das ordens religiosas não sofre entraves; 4. A assistência espiritual às organizações militares e oficiais é consentida; 5. O casamento religioso é reconhecido pela lei civil; 6. O divórcio é proibido. Mas, acima de tudo, D. Leme conseguiu que o Estado fosse autorizado a financiar a Igreja, invocando “o interesse coletivo”, e que as escolas públicas admitissem o ensino religioso. (ALVES, 1979, p. 37).

No que tange a Constituição de 1937, outorgada pelo presidente Getúlio Vargas, é válido dizer que este texto constitucional manteve inalteradas as disposições acerca da liberdade religiosa estabelecidas na Constituição anterior.

A Constituição liberal de 1946¹⁹ seguiu os parâmetros das duas Constituições que a antecederam no que diz respeito à liberdade religiosa, já que as liberdades de consciência, crença e de culto foram previstas expressamente nesta Constituição.²⁰

Elaborada em pleno regime militar, a Constituição da República de 1967 assegurou as liberdades de consciência e de culto.²¹

A Emenda Constitucional nº. 1 datada de 17 de outubro de 1969 manteve o tratamento conferido pela Constituição de 1967 em relação à liberdade religiosa.

Scampini (1978) sustenta a ideia de que até o final da década de 1970 a história constitucional brasileira anota três saltos qualitativos em relação à liberdade religiosa. O primeiro ocorre durante a proclamação da República onde resta verificada a separação entre Estado e Igreja. O segundo se constata com o advento da Constituição de 1934 que possibilita um processo de amadurecimento desta

¹⁹ Art 141. A Constituição assegura aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à vida, à liberdade, a segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

(...)

§ 7º. É inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes. As associações religiosas adquirirão personalidade jurídica na forma da lei civil. (BRASIL, 2013d).

²⁰ Vale salientar que boa parte dos privilégios concedidos à Igreja Católica Apostólica Romana pela Constituição de 1934 acabaram permanecendo na Constituição de 1946.

²¹ Art 150. A Constituição assegura aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à vida, à liberdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

(...)

§ 5º - É plena a liberdade de consciência e fica assegurado aos crentes o exercício dos cultos religiosos, que não contrariem a ordem pública e os bons costumes. (BRASIL, 2013e).

liberdade até o ano de 1964. Já o terceiro, concretiza-se quando este direito ganha contorno social em decorrência da evolução dos direitos fundamentais.

Por fim, a Constituição Federal de 1988, inspirada na lei fundamental alemã de 1949 e na atual Constituição Portuguesa de 1976, instaurou no Brasil o Estado Democrático de Direito que determinou a inviolabilidade da liberdade religiosa nos seguintes termos:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

(...)

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

(...)

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei. (BRASIL, 2013f).²²

A liberdade religiosa define-se como uma liberdade espiritual. Ela implica na permissão ao indivíduo de ser livre para escolher sua religião, caso queira seguir alguma. A liberdade religiosa, logo, é um modo de expressão do indivíduo, definindo sua experiência de salvação, conhecimento e de superação. Este conceito de liberdade religiosa é proveniente das posições de Galdino (2006), Silva (2012) e Zoller (2006).²³

Uma interpretação atenta sobre o que diz a doutrina acerca da liberdade de crença é possível depreender que esse termo pode ser aceito como sinônimo de liberdade religiosa, vez que compõe a liberdade de escolha religiosa, deixando a faculdade ao indivíduo de seguir ou mudar para a religião que melhor entender ou mesmo, se preferir, ser ateu ou agnóstico. Essas conclusões resultam daquilo que

²² A escusa de consciência foi garantida pela primeira vez no ordenamento jurídico brasileiro através da Constituição de 1946, desde então, passou a ser assegurada em todas as Constituições subsequentes.

²³ Consoante a doutrina de Tavares, há “[...] vedações direcionadas ao Estado, quando se trata de liberdade religiosa, como a proibição de: I) guerras santas; II) discriminação estatal (*lato sensu*) arbitrária e danosa entre as diversas igrejas; III) obrigar que o indivíduo apresente e divulgue suas convicções religiosas; IV) estabelecer critérios axiológicos para selecionar as melhores religiões; V) estabelecer pena restritiva de direitos junto a templo religioso.” (TAVARES, 2010, p. 631).

pensam Bulos (2011), Carvalho (2012) e Silva (2012). Já a liberdade de culto, outro assunto conexo à liberdade religiosa, recebe um tratamento mais refinado e envolve a liberdade de manifestação da fé abarcando a prática de ritos, cerimônias, reuniões, enfim, tudo que se relaciona com o livre exercício das práticas religiosas. Partilham dessa concepção: Bulos (2011), Carvalho (2012) e Silva (2012).

Quanto à liberdade de pensamento esta se resume como forma de exteriorização do pensamento, englobando o direito de exprimir o que se pensa em matéria de religião, política, artes, literatura, etc. Por se tratar da base do fazer, ou seja, do resultado da atividade intelectual é que o pensamento recebe guarida do direito. Em outros dizeres, a liberdade de pensamento está voltada para a possibilidade que é dada ao homem de chegar à verdade por meio do conhecimento, inclusive na ordem de questões transcendentais. Esta compreensão é adotada por Carvalho (2012), Hernández (1997) e Silva (2012).

Outros dois temas correlatos à liberdade religiosa são a liberdade de organização religiosa e a liberdade de consciência. A liberdade de organização religiosa “[...] diz respeito à possibilidade de estabelecimento e organização das igrejas e suas relações com o Estado.” (SILVA, 2012, p. 250). De outro norte, “[...] a liberdade de consciência é o pressuposto para o exercício das demais liberdades de pensamento. Sem ela, as liberdades de religião (crença e culto) e de convicção político-filosófica não se concretizam.” (BULOS, 2011, p. 558).

Sob o prisma de uma análise conceitual da doutrina brasileira é possível concluir que existe uma corrente defensora da inexistência de confusão entre liberdade religiosa e liberdade consciência.²⁴ Referida vertente realça que ambas as liberdades apresentam dimensões autônomas, conquanto se aproximem em diversos aspectos. Dentre os partidários dessa acepção encontram-se Branco e Mendes (2012), Sarlet (2012) e Silva (2012). Mas, também confere-se a existência de uma ala que aponta uma estreita relação entre a liberdade religiosa e a liberdade de pensamento, pois na visão destes autores, a liberdade religiosa configura uma derivação da liberdade de pensamento. Nessa posição, estão Carvalho (2012) e Galdino (2006).

A liberdade religiosa no bloco ocidental permite compreender a existência de dois modelos de exercício deste direito. O primeiro modelo tem sido adotado pelos

²⁴ Sampaio (2010) classifica as liberdades de consciência e religião como direitos civis.

Estados Unidos e figura a liberdade religiosa como um direito além da liberdade de consciência e de culto porque ela é vista como um modo de salvação, conhecimento e superação em que o Estado evita tomar partido no seu exercício. O segundo modelo, frequentemente atribuído à França, mas que é válido para a Europa como um todo, demonstra que embora a liberdade religiosa seja classificada como direito fundamental, a proximidade do clero em relação às entidades governamentais acaba afetando este direito, de tal forma que, os indivíduos dependam do Estado para que mencionado direito tenha sua eficácia garantida. Tais argumentos estão relatados na obra de Zoller (2006).

A liberdade religiosa, então, não resulta apenas na liberdade de escolher uma crença ou de abster-se de crer. Tal direito tem que ultrapassar o “muro da escolha” e estender-se a novos horizontes, ocupando no arcabouço jurídico o espaço de uma liberdade que viabilize não só a diferença em matéria religiosa, mas que igualmente, possibilite um quadro de neutralidade estatal e com isso, possibilite a igualdade entre os indivíduos no âmbito da esfera pública.

Apura-se que a doutrina pátria e estrangeira cada vez mais tem sido chamada a buscar alternativas para diversos dilemas práticos que envolvem diretamente o direito à liberdade religiosa. Relativamente a estes dilemas, destacam-se as seguintes problemáticas: a forma como o ensino religioso tem sido conduzido nas escolas da rede pública de ensino, os feriados religiosos que privilegiam a religião majoritária, a transfusão de sangue nas testemunhas de Jeová²⁵, a aposição de símbolos religiosos em órgãos públicos²⁶ e a guarda sabática.²⁷

²⁵ Reconhecida como uma seita religiosa, as testemunhas de Jeová pautam suas vidas em conformidade com a bíblia sagrada. Para tais fiéis, a bíblia veda de forma cristalina qualquer hipótese de transfusão sanguínea, ainda que seja o sangue da própria pessoa, colhido em fase prévia a determinado procedimento cirúrgico ou clínico. Referida seita embasa-se nas escritas de Levítico: “Todo homem, seja filho de Israel, seja imigrante que reside no meio de vocês, que comer qualquer espécie de sangue, eu me voltarei contra ele e o exterminarei do meio de seu povo. Porque o sangue é a vida da carne, e esse sangue eu lhes dou para fazer o rito de expiação sobre o altar, pela vida de vocês; pois é o sangue que faz a expiação pela vida.” (17,10-11). A partir daí, surge um grande impasse, pois há uma problematização de até onde deverá ir a garantia fundamental da liberdade religiosa em detrimento do direito à vida, que também é uma garantia fundamental prevista na Constituição.

As testemunhas de Jeová foram autores de uma célebre decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos em 1943, qual seja, o caso *West Virginia State Board of Education versus Barnette*. A decisão da Suprema Corte acatou o pedido dos fiéis daquela seita declarando que uma lei estadual afrontava a liberdade religiosa, haja vista que tal lei obrigava aos alunos das escolas daquele Estado à saudarem a bandeira sob pena de expulsão do colégio, sendo que de acordo com a fé dos autores é vedado a adoração de imagens e símbolos, inclusive políticos.

²⁶ Essa temática será detidamente analisada no decorrer desta pesquisa.

²⁷ A guarda sabática é praticada pelos adventistas do sétimo dia que consideram o sábado como dia de repouso e de culto; e pelos judeus que respeitam o *Shabat* que vai do pôr do sol da sexta-feira até

No âmbito internacional, além dos pontos anteriormente relacionados, tem sido destaque de inquietação doutrinária, principalmente na França, a proibição do uso de véus islâmicos em espaços públicos.

Apesar da abrangência que o termo liberdade religiosa pode remeter, algumas indagações devem ser propostas, sem, contudo, procurar encontrar uma resposta que essencialmente seja definitiva ou que busque enclausurar quaisquer outras formas de questionamento.

Então, será realmente possível definir a liberdade religiosa separando-a de modo estaque das liberdades de pensamento e consciência?

É possível que exista liberdade de crença sem que haja liberdade de culto?

Até que ponto a liberdade religiosa pode travar uma “queda de braço” com outros direitos fundamentais, especialmente, o direito à vida?

De fato, há um caráter intrinsecamente conflituoso ligado à liberdade religiosa. Todavia, há caminhos que podem apontar para a solução dos litígios em matéria religiosa, sublinhe-se, que tais soluções não serão necessariamente terminativas. Dentre tais caminhos, a tolerância religiosa aflora-se como o primeiro a ser tomado em relação aos demais. Portanto, ainda que uma sociedade seja norteadada pela tolerância, deverá ela estar aberta para dialogar com os grupos minoritários intolerantes. Além disso, o espaço público não só deverá estar aberto ao diálogo com as mais diversas formas de crença como também ser respeitoso à liberdade religiosa em sua atuação na medida em que é garantida a neutralidade estatal nos assuntos de cunho sagrado. Somente assim, poderão as sociedades modernas dar um passo adiante em matéria religiosa.

Realizadas tais considerações, insta salientar que nesta dissertação adota-se a corrente na qual o conceito de liberdade religiosa é visto como uma liberdade espiritual, sinônimo de liberdade de crença e modo de expressão individual.

2.4 A busca por um conceito de Estado laico

Etimologicamente, o termo laico é proveniente do grego *laikós* que significa do povo. Em latim, a expressão laico é grafada como *laicus*. “[...] A origem da palavra laico ou leigo remonta à antiguidade e refere-se ao que não é clerical [...]”.

o pôr do sol do sábado. Entretanto, no Brasil, tais religiões tem sido alvo de polêmicas na aplicação de provas de concursos que, inúmeras vezes, são designadas para dias de sábado.

(DOMINGOS, 2008, p. 156). As definições tendem a seguir essa origem etimológica, conforme é observado em Palomino (2008), Sponville (2003) e Velasco (2005).

Com relação à formação do Estado laico, vale dizer que o momento de seu surgimento é bastante controverso entre os estudiosos. Assim, “[...] é bastante difícil situar e datar com precisão o aparecimento do Estado laico”. (DOMINGOS, 2008, p. 156). É aceito de forma mais difundida que os primeiros vestígios de um Estado laico surgirão no final do século XIII, por meio do pensamento do teólogo e filósofo Guilherme de Ockham.

Produto de uma sociedade tumultuada pelas crises e mudanças nos campos filosóficos e teológicos, adepto do nominalismo,²⁸ Ockham foi um sujeito à frente de seu tempo. Calera (2012) assegura que Guilherme de Ockham promoveu uma separação entre o poder religioso e o poder secular²⁹ dando ensejo ao início do processo de laicização. O pensamento de Ockham era pautado na resistência ao excesso de poder atribuído ao papa, reivindicando, portanto, maior autonomia ao poder secular. Corajoso por excelência, Guilherme de Ockham travou um embate contra a sacralização do poder que vinha sendo imposta pela escolástica há centenas de anos.³⁰

Contemporâneo de Ockham, Marsílio, nascido na cidade italiana de Pádua, e por isso, conhecido como Marsílio de Pádua, filósofo, professor e médico, contribuiu, sobretudo, na arrancada do processo de laicização. Vivendo em um período em que a moderna concepção de Estado era apenas reconhecida como *civitas*, Marsílio de Pádua se ocupava em fustigar a plenitude do poder papal.³¹

²⁸ Leia-se, a propósito a doutrina de Vilani que busca explicar o que venha a ser o nominalismo nas seguintes palavras: “O nominalismo foi, sem dúvida, uma ruptura radical com o pensamento medieval, o qual se apoiava na ideia de totalidade e em categorias gerais e abstratas. A nova postura afastava-se profundamente do holismo escatológico que conferia realidade aos conjuntos e um sentido finalístico à história. A nova orientação postulava que a compreensão do real só é possível pela apreensão da coisa individual. O verdadeiro saber exige a evidência, e o observador deve preocupar-se com o visível e o verificável.” (VILANI, 2000, p. 60).

²⁹ A expressão poder secular refere-se ao poder exercido pelos homens sobre as questões terrenas, portanto, um poder exercido independente da vontade de Deus ou de seus representantes na terra.

³⁰ Calera adverte que Ockham: “[...] daba un gran valor a la libertad personal, quizás anticipando los planteamientos de Lutero, tanto a nivel personal como para interpretar la Biblia. Las libertades y los derechos concedidos por Dios a los hombres han de ser respetados [...]”. (CALERA, 2012, p. 276). Tradução nossa: “[...] dava um grande valor a liberdade individual, certamente antecipando aos pensamentos de Lutero, tanto a nível pessoal como para interpretar a Bíblia. As liberdades e os direitos concedidos por Deus aos homens devem ser respeitados [...]”.

³¹ Acerca do pensamento paduano é válido transcrever a seguinte passagem de Oliveira e Strefling: “Marsílio considera que o sacerdócio é apenas uma parte da cidade ao mesmo tempo em que identifica a cidade com a igreja. A tentativa de Marsílio é demonstrar qual é o papel do clero dentro do Estado e, ainda por um fim, as pretensões do papa de assumir a plenitude do poder entendido como poder absoluto. O pensador de Pádua não tem nenhum problema quanto à existência da igreja e nem

Marsílio de Pádua tinha a crença de que a sua concepção de Estado poderia solucionar os impasses entre os papas e imperadores daquela época, haja vista que ambos estavam em constante briga pelo poder. O paduano criou uma noção de Estado cuja formação possibilitava a participação de todos os cidadãos na elaboração das leis, e assim, tais leis seriam executadas segundo a vontade destes (OLIVEIRA; STREFLING, 2009).

Marsílio era deveras inconformado com o desejo dos papas de assumirem a administração civil das cidades, pois era enfático em afirmar que o poder papal não poderia ser exercido sobre o reino terreno, uma vez que sofria carência de legitimidade para tanto. Pádua, em tal caso, foi responsável por trazer a primeira noção de Estado laico:

Marsílio é o primeiro pensador a formular um Estado totalmente desvinculado da igreja, e ainda coloca a igreja como uma parte importante dentro da sociedade civil. O que para o século XIV é algo bastante avançado e, é a primeira concepção do que entendemos hoje como um Estado laico. (OLIVEIRA; STREFLING, 2009, p. 10).

Como se vê, os pensamentos de Ockham e de Pádua espelham as primeiras reflexões acerca do Estado laico.³² Portanto, se se pode conceber um conceito de Estado laico no final da Idade Média, este conceito, forçosamente passa pelo ideal de contraposição ao poder absoluto do papado, pela necessidade de cisão entre a Igreja Católica Apostólica Romana e o Estado, além do surgimento das linhas mestras do que hoje se entende por soberania popular.

O conceito do Estado laico antes de chegar ao ponto como é visto atualmente, inevitavelmente, passou por várias mutações em decorrência dos motivos mais variados, dentre os quais, podem ser destacados aqueles de cunho histórico, filosófico e sociológico.

A Reforma Protestante foi um período muito importante para a evolução do conceito de Estado laico. Livianu (2009) frisa que Martinho Lutero, um dos líderes da

mesmo do clero [...].” (OLIVEIRA; STREFLING, 2009, p. 8).

³² Abaigar entende que Marsílio de Pádua foi além do pensamento de Ockham: “Marsilio de Padua (1275-1343) fue más allá que Guillermo de Occam. Con su tesis capital sobre la necesidad no solamente de una autonomía completa del Estado, sino del predominio de éste sobre la Iglesia, sostenía la consideración del Estado como sociedad perfecta y suficiente por sí misma, hasta el punto de no hacerla depender del Derecho natural.” (ABAIGAR, 2005, p. 16). Tradução nossa: “Marsílio de Pádua (1275-1343) foi mais além que Guilherme de Ockham. Com sua tese principal sobre a necessidade não somente de uma autonomia completa do Estado, mas do predomínio deste sobre a Igreja, sustentava a consideração do Estado como sociedade perfeita e suficiente por si mesma, até o ponto de não fazê-la depender do direito natural.”

Reforma, no decorrer do século XVI chamava a atenção para os riscos na aplicação do direito canônico na solução dos conflitos sociais. Lutero pautava-se na exigência de leis laicas, partindo da premissa de que as leis canônicas eram baseadas em dogmas, sendo elas, irracionais e imutáveis. À vista disso, o período reformista trazia uma nova versão do conceito de Estado laico, não bastava agora que houvesse uma separação pura e simples entre o Estado e a Igreja Católica Apostólica Romana, mas que, além disso, as leis fossem igualmente laicas e embasadas em critérios de racionalidade e dinâmica social.

Outro momento histórico não menos importante para o desenvolvimento do conceito de Estado laico ocorreu no século XVIII, com a Revolução Francesa. O salto representado por essa revolução faz com que a religião sofra uma metamorfose no sentido de se adequar a um mundo laico. Sob o lema “*liberté, égalité, fraternité*”, a Revolução Francesa passou por uma forte influência do racionalismo, culminando na Declaração dos Direitos do Homem de 1789 que detinha forte teor laico. A partir desse contexto histórico, foram impostos limites à atuação dos governantes, possibilitando, com isso, o desenvolvimento das liberdades, dentre elas, a religiosa (PASÍN, 2007).

A conclusão geral que se pode retirar da Revolução Francesa é a de que tal fato histórico, dentre outras coisas, resultou em uma animosidade entre Estado e religião. Apesar de todos os percalços advindos em decorrência dessa revolução, é imperioso ressaltar que é justamente nesse período que desponta a neutralidade estatal em matéria religiosa e ideológica. O conceito de Estado laico concretizado após a Revolução Francesa é firmado por meio de um Estado mais distante do fenômeno religioso, destacando-se pelo fortalecimento das liberdades públicas (liberdade religiosa, por exemplo) e pelo afloramento da neutralidade estatal nos campos religioso e ideológico.³³

Corroborar com esse entendimento, a posição de Blancarte (2011) que acredita que o Estado laico surge entre os séculos XVI e XVIII, com o propósito de garantir a liberdade de consciência em um contexto marcado por conflitos religiosos, pela busca do reconhecimento da liberdade de crença e de culto, e ainda, pela

³³ Neste caso, é válido lembrar que “O Estado laico não é uma especificidade francesa, todavia foi na França que as discussões sobre separação de Estado e Igreja chegaram a um nível de aprofundamento notável.” (DOMINGOS, 2008, p. 157).

formação de uma cidadania que iniciava seu rompimento com o fenômeno religioso.³⁴

Numa perspectiva contemporânea, o Estado laico possui duas correntes conceituais. A primeira corrente se ocupa em dizer que o Estado laico em nenhuma hipótese pode ser visto como uma instituição anti-religiosa ou anticlerical.³⁵ O Estado laico deve abrir espaço para a multiplicidade, diversidade, pluralidade cultural e ética, havendo privilégio para a independência entre os indivíduos, para a sociedade e para o próprio Estado em razão de qualquer influência religiosa. Enfim, o que definitivamente marca o Estado laico é o respeito recíproco entre os indivíduos e entres estes e o Estado, sejam os cidadãos crentes ou não. Na verdade, o Estado laico não preconiza a ausência de religião, mas apenas entende que ela ocupa um lugar diferente dentro da sociedade, cuja legitimidade independe da instituição eclesiástica. Destacam-se como expoentes deste entendimento: Blancarte (2008b), Bobbio (1999) e Yturbe (2006).

A primeira corrente desenvolve um pensamento clássico em torno do Estado laico, possuindo um caráter libertário. Enquanto isso, a segunda corrente, muito se assemelha à primeira, sendo divergente daquela apenas quando cuida em aprofundar acerca da neutralidade. Portanto, na segunda corrente, o Estado laico também inadmite a perseguição contra as práticas religiosas, mas proíbe concessões de favores ou privilégios em favor de qualquer instituição de cunho

³⁴ Blancarte elucida que no decorrer da história os termos laico e secular sofrem uma mudança de sentido: "Queda entonces manifiesto que tanto la palabra "laico" como "secular" provienen del mundo religioso y específicamente cristiano. Pero su aplicación ha variado según el tiempo y las circunstancias. Los "laicos" o "seculares" son entonces los miembros del pueblo cristiano, el cual está dirigido por los clérigos y pastores. Sin embargo, en la medida que comenzó a existir un proceso de secularización, el cual significa ya no el paso de cosas y personas de la administración de las órdenes religiosas a la parroquial y diocesana, sino un proceso complejo de diferenciación social, privatización de la religión y separación de esferas social, política y religiosa, entonces lo "secular" y lo "laico" comenzó a entenderse como algo distinto, e incluso opuesto a lo religioso. Lo laico, en los países latinos, y lo secular en los países anglosajones, hacía referencia, a partir de ese momento (a mediados del siglo XIX), a la creación de un espacio temporal independiente de la influencia religiosa [...]" (BLANCARTE, 2008a, p. 141-142). Tradução nossa: "Fica, então, manifesto que tanto a palavra "laico" como "secular" provêm do mundo religioso e especificamente cristão. Mas sua aplicação variou segundo o tempo e as circunstâncias. Os "laicos" ou "seculares" são então os membros do povo cristão, no qual são dirigidos pelos clérigos e pastores. Sem embargo, na medida em que começou a existir um processo de secularização, ao qual significa o não envolvimento das pessoas da administração nas coisas de ordem religiosa, mas sim, um processo complexo de diferenciação social, privatização da religião e separação das esferas social, política e religiosa, então, o "secular" e o "laico" começaram a entender-se como algo distinto e inclusive oposto ao religioso. O laico, nos países latinos e o secular nos países anglo-saxões, fazia referência, a partir desse momento (em meados do século XIX), a criação de um espaço temporal independente da influência religiosa [...]"

³⁵ Gradativamente, a definição etimológica da palavra anticlerical evoluiu para um conceito político de neutralidade, onde se caracterizava, cada vez mais, um Estado distante da Igreja.

religioso. O Estado laico é visto, sob tal ponto de vista, como um instrumento à disposição da autonomia individual em uma dada sociedade, não podendo servir ou se submeter perante nenhum setor específico. Enfim, para os adpetos desta corrente, o Estado laico necessariamente passa pela neutralidade, ou seja, o Estado laico não é um Estado ateu ou pagão e muito menos confessional. À vista disso, confere-se um extravasamento do exercício do poder político para uma estrutura não mais atrelada ao religioso. Dessarte, cabe à Constituição a tarefa de preencher a lacuna deixada em aberto pela neutralização. Advogam em prol dessa corrente: Abaigar (2005), Habermas (2007), Mazzuoli (2009) e Ojea (2002).

O cenário composto pelas democracias modernas exige que se adote a segunda corrente conceitual do Estado laico. A crescente busca pela igualdade em matéria religiosa acoplada ao desejo cada vez maior de um Estado que se afaste dos fenômenos religiosos desaguam na requisição de um conceito de Estado laico mais abrangente, agregando não só os ideais de pluralidade, igualdade e respeito às diversidades, mas também, a preocupação com um Estado neutro nas questões que dizem respeito à religiosidade. Essa reflexão vai esbarrar nos espaços públicos que são, a partir de então, impedidos de privilegiarem qualquer forma de crença, sob pena de afrontar um preceito indispensável à democracia.

Na quadra atual, o conceito de Estado laico abrange um complexo de elementos que confidencia uma maior preocupação com questões referentes à diversidade, à ausência de privilégios entre os credos, não mais devendo ser compreendido como um Estado anti-clerical e anti-religioso, reservando assim, um local especial à neutralidade estatal em matéria religiosa. Com isso, desvela-se a necessidade de considerar que o Estado laico deve ser visto como um conceito que está em continua evolução.

Desse modo, a presente pesquisa filia-se a corrente doutrinária que define o Estado laico como um ente que não mais se atrela ao religioso, indo além das garantias básicas da pluralidade e igualdade. Enfim, o Estado laico deve ser entendido como aquele que configura um espaço de neutralidade por parte do poder estatal em relação às questões religiosas.

2.5 A laicidade como desafio doutrinário

O vocábulo laicidade (*laïcité*, em francês), foi aplicado pela primeira vez em 1871, na França, em decorrência de uma votação no Conselho Geral da Região do Sena relativamente à educação não-confessional, conforme anota Blancarte (2008a). Derivado da palavra laico, o termo laicidade, portanto, guarda estreita relação com o Estado laico. A laicidade surgiu e evoluiu em solo francês através do conflito, ainda permanente, entre republicanos e clérigos acerca da identidade nacional (TARHAN, 2011, p. 9).³⁶ Durante a revolução daquele país, os revolucionários estabeleceram que a identidade francesa se estruturaria em uma nação, renegando a Igreja Católica Apostólica Romana como uma das bases dessa identidade. Apesar de todo esforço dos republicanos, o Catolicismo Apostólico Romano manteve-se arraigado na sociedade francesa.

Hoje, a laicidade está presente na maioria das constituições democráticas. Impende salientar que o fenômeno da laicidade, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, não procede de questões religiosas, mas sim, políticas. Nessa senda, há um elemento que define bem o surgimento da laicidade, qual seja: “[...] a transição de um regime social cujas instituições políticas se legitimam crescentemente pela soberania popular e não por elementos sagrados ou religiosos [...]” (BLANCARTE, 2008a, p. 143, tradução nossa).³⁷

A laicidade, contrariamente à maioria dos conceitos políticos, tem se moldado diante dos fatos históricos que impulsionaram seu avanço, tais como, o protestantismo, o individualismo, o desenvolvimento da tolerância, a Revolução Francesa, as leis que promoveram a separação entre Estado e Igreja, dentre outros. Tal noção sobre a construção do conceito de laicidade é encontrada nos escritos de Blancarte (2008a) e Yturbe (2006).

Diferentemente dos outros conceitos vistos até o momento, a laicidade é um fenômeno que apresenta um rol mais diversificado de concepções em relação à sua definição.

Uma parte da doutrina se ocupa em dizer que a laicidade pode ser definida quando é possível apontar a neutralidade estatal no que tange os fenômenos

³⁶ Corina Yturbe (2006), diversamente de Tarhan, adverte que na atualidade não mais existe o conflito entre católicos e republicanos em terras francesas.

³⁷ “[...] la transición hacia un régimen social cuyas instituciones políticas se legitiman crecientemente por la soberanía popular y ya no por elementos sagrados o religiosos [...]”.

religiosos em uma dada sociedade. Tecem argumentos neste sentido Tarhan (2011) e Yturbe (2006).

A segunda vertente doutrinária preocupa-se em definir a laicidade como o fenômeno sócio-político responsável pela separação entre Estado e Igreja levado a cabo no ocidente. São defensores desta vertente: Abaigar (2005), Pasín (2007), Zoller (2006) e Yturbe (2006).

A terceira corrente destina-se a conceituar a laicidade como um regime social de convivência em que as instituições políticas recebem legitimidade democraticamente por meio da soberania popular, onde os cidadãos tem independência para defender suas idéias, sejam religiosas ou não. Esta concepção advoga a tese de que a laicidade não significa estritamente a separação entre Estado e Igreja e que a neutralidade estatal em assuntos religiosos, por vezes, pode resultar em neutralismos que vão contra determinadas crenças. Este posicionamento é compartilhado por Blancarte (2008b), Palomino (2008).

Sarmiento aborda a questão da operacionalidade da laicidade e consequentemente acaba definindo esse fenômeno da seguinte forma:

A laicidade estatal, que é adotada na maioria das democracias ocidentais contemporâneas, é um princípio que opera em duas direções. Por um lado, ela salvaguarda as diversas confissões religiosas do risco de intervenções abusivas do Estado nas questões internas, concernentes a aspectos como os valores e doutrinas professados, a forma de cultuá-los, a sua organização institucional, os seus processos de tomada de decisões, a forma e o critério de seleção dos seus sacerdotes e membros etc. Sob esta perspectiva, a laicidade opõe-se ao regalismo, que se caracteriza quando há algum tipo de subordinação das confissões religiosas ao Estado no que tange a questões de natureza não-secular.

Mas, do outro lado, a laicidade também protege o Estado de influências indevidas provenientes da seara religiosa, impedindo todo o tipo de confusão entre o poder secular e democrático, em que estão investidas as autoridades públicas, e qualquer confissão religiosa, inclusive a majoritária [...]. (SARMENTO, 2010, p. 162-163).

Por derradeiro, cabe dizer que “[...] a laicidade, quando muito, é uma grave tarefa democraticamente confiada à generalidade dos cidadãos, inclusive aqueles que não integram o Estado.” (VASCONCELLOS NETO, 2012, p. 69). De resto, vale frisar que nos países anglo-saxônicos, a laicidade, recebe de alguns autores o mesmo significado atribuído à palavra secularização, conceitos esses, que devem ser tratados de forma distinta, conforme já se viu ao longo deste capítulo.

Consoante se depreende das linhas acima, não é possível encontrar um conceito unívoco em toda a doutrina acerca da laicidade. Diante disso, este termo tem provocado uma série de confusões entre os doutrinadores ao redor do seu significado.

Um dos motivos da confusão terminológica sobre a laicidade advem da defesa do laicismo, fazendo com que a ideia de laicidade seja acoplada por um sentido combativo e anti-clerical, especialmente, nos países de tradição latina durante o final do século XIX até meados do século XX. Isso contribuiu para a construção de uma imagem opositora da laicidade com relação à Igreja Católica Apostólica Romana (BLANCARTE, 2008a).

Dentre todas as correntes que almejam definir o que venha a ser o fenômeno da laicidade a que mais coaduna com os preceitos do Estado laico atual é aquela que compreende a laicidade como neutralidade. Pois, a laicidade, em si, é o espaço de neutralidade que garante o pluralismo na sociedade, inclusive no âmbito religioso.

Na Europa, as discussões sobre a laicidade são travadas com maior frequência, respectivamente, na França e Espanha. Os debates que envolvem a laicidade, certamente, são mais intensos em solo francês ante ao fato do fenômeno da laicidade manter suas raízes neste país. Segundo Velasco (2005), a laicidade, atualmente, significa a vitória da República, forma de governo ora aceita por todos concidadãos franceses, muito embora perdurem as festas católicas obrigatórias e o reconhecimento das igrejas como integrantes da sociedade civil, onde os cultos e organizações são amparados pela República por meio de instrumentos legais e sócio-econômicos.

A Igreja Católica Apostólica Romana aceitou o princípio da laicidade na França, além disso, o Catolicismo Apostólico Romano não mais representa uma ameaça à identidade nacional naquele país, uma vez que tal posição é agora assumida pelos regimes do islã e muçulmano. A laicidade, então, é vista como um princípio fundamental da República francesa ao possibilitar a união entre cidadãos na medida em que estimula a tolerância e inclusão social, apesar de algumas vezes, ser interpretada de tal maneira que permita a exclusão de partes da sociedade (TARHAN, 2011).

A Espanha há algum tempo abriu-se para uma revisão acerca da laicidade, nascendo daí, três posições no que diz respeito a essa disciplina:

(1) ateia, uma posição materialista de extirpação do religioso dos meios de comunicação e de toda a administração e opinião pública (posição pouco aderida pela população espanhola, sendo apoiada apenas por um setor intelectual significativo de tradição marxista); (2) laicista, uma posição privatista radical, que diria que a religião é um assunto absolutamente privado que deve ser reservado a esse âmbito e que deve ser sustentado pelos fundos e esforços daqueles que creem, como qualquer associação privada (chancelado por uma maioria dos personagens públicos apoiados no liberalismo do primeiro Rawls e por um forte setor social); (3) e finalmente um setor de laicidade contínua, inclusiva ou pluralista de onde se busca a contribuição pública e democrática das religiões na comunidade política através de suas pessoas [...]. (FERNÁNDEZ, 2000, p. 1, tradução nossa).³⁸

Nos Estados Unidos, a laicidade expressa uma diferenciação e emancipação estrutural da política, economia e ciência com relação à esfera religiosa, sem que necessariamente, o Estado se torne inimigo da religião. Essa análise da laicidade estadunidense é celebrada por Velasco (2005).

Recorrendo mais uma vez aos ensinamentos de Blancarte (2008a), tal autor enfatiza que na América Latina, diversamente do continente europeu, a laicidade manifesta-se muito mais como uma condição do que um produto da pluralidade religiosa. As Igrejas e confissões diversas do Catolicismo Apostólico Romano somente se firmaram na América latina após a consolidação da independência de seus países. Entretanto, a partir do século XX é que a hegemonia da Igreja Católica Apostólica Romana será posta em prova no cone sul.

No Brasil, a transição do Império para República propiciou terreno fértil para a emergência da laicidade, que desde a Constituição de 1891, vem se mantendo firme no arcabouço jurídico pátrio.³⁹

De uma maneira geral, é perceptível que o conceito de laicidade tem auferido mudanças ao longo da história. Nessa esteira, “a evolução semântica do conceito de laicidade tem sido reflexo do complexo processo histórico em que se vão

³⁸ (1) atea, una posición materialista de extirpación de lo religioso de los medios de comunicación y de toda la administración y la opinión públicas (que apoya muy poca población en España pero sí un sector intelectual significativo de tradición marxista); (2) laicista, una posición privatizadora radical, que diría que la religión es un asunto absolutamente privado que debe ser reservado a ese ámbito y que debe ser sustentado por los fondos y esfuerzos de aquellos que creen, como cualquier asociación privada (suscrito por una mayoría de los personajes públicos apoyados en el liberalismo del primer Rawls y por un fuerte sector social); (3) y finalmente un sector de laicidad continua, inclusiva o pluralista donde se busca la contribución pública y demócrata de las religiones en la comunidad política a través de sus personas[...].

³⁹ O Supremo Tribunal Federal, em julgamento plenário, por decisão unânime, decidiu que a invocação à divindade insculpida no preâmbulo da Constituição Federal de 1988 não afeta a laicidade estatal, pois, os ministros concluíram que há irrelevância jurídica em relação ao preâmbulo constitucional. Neste sentido: STF, ADI 2076-5, Acre. Rel. Min. Carlos Veloso, 15-08-2002.

construindo as sociedades modernas, seculares e plurais [...]” (VELASCO, 2005, p. 8).⁴⁰

Apesar do esforço monumental despendido pela doutrina pátria e estrangeira em conceituar o que venha a ser a laicidade, em simplórias palavras, pode-se dizer que a laicidade é um conjunto de características/condições que levam um Estado a ser reputado como laico. Enfim, a laicidade é o espaço de neutralidade garantidor do pluralismo no tecido social, inclusive no âmbito da religião. Consequentemente, não é admissível tratar a laicidade como sinônimo de laicismo e muito menos de secularização.

A laicidade como a democracia e o próprio conceito de Estado laico, deve ser compreendida como algo que perpassa por constantes mudanças, não sendo, pois, um conceito estritamente fechado e acabado.

Ante ao exposto, neste estudo adere-se à concepção doutrinária pela qual a laicidade compreende a neutralidade, ou seja, a laicidade revela-se como um lócus de neutralidade garantidor do pluralismo religioso.

2.6 A relação entre Estado laico e liberdade religiosa

A liberdade religiosa em seu estágio inicial não representava obrigatoriamente uma noção de laicidade. Ela era apenas objeto de previsão das primeiras declarações de direitos e significava na prática, quando muito, a liberdade de escolha da orientação religiosa a ser seguida pelos indivíduos (YTURBE, 2006). Somente ao longo dos anos, os termos laicidade e liberdade religiosa passaram a “caminhar juntos” no desenvolvimento das sociedades modernas, tornando-se assim, temáticas interligadas.

O entrelaçamento entre laicidade e liberdade religiosa resultou na configuração destes termos como elementos indispensáveis ao Estado Constitucional. A partir daí, a doutrina elenca pontos de intersecção entre o Estado laico e a liberdade religiosa. O primeiro ponto em comum surge em razão da necessidade de coexistência entre estas duas terminologias para a formação de um ambiente propício ao desenvolvimento da democracia. E o outro ponto, se dá em virtude de que o bom relacionamento entre Estado laico e liberdade religiosa

⁴⁰ La evolución semántica del concepto de laicidad ha sido reflejo del complejo proceso histórico en el que se han ido construyendo las sociedades modernas, seculares y plurales [...].

possibilita a abertura para uma sociedade firme no debate e proteção do pluralismo religioso. Estes pontos de intersecção entre as duas disciplinas são encontrados nas obras de Batista Neto (2012), Huaco (2008), Piovesan (2012) e Yturbe (2006).

Como foi dito no tópico anterior, uma das faces da laicidade é justamente a de que ela também deve ser considerada como o conjunto de requisitos que caracterizam um Estado laico e, portanto, nada é mais justo do que reconhecer seu elo com a liberdade religiosa. Entretanto, é necessário ressaltar que nem sempre a laicidade e a liberdade religiosa seguem a mesma trilha, podendo existir em apartado, sendo assim, palco de eventuais conflitos entre si. Mesmo ocorrendo de forma pacífica, a liderança exercida pela Rainha da Inglaterra sobre a Igreja Anglicana destaca-se como exemplo mais cristalino da possibilidade da existência da liberdade religiosa sem a presença da laicidade (BATISTA NETO, 2012). Noutro sentido, há que se dizer que os totalitarismos modernos separam severamente a laicidade da liberdade religiosa:

Oposição absoluta à religião constitui fenômeno recente, ligado aos totalitarismos modernos: os marxistas-leninistas e o nacional-socialista. Como o Estado pretende ser total e conforma ou visa conformar toda a sociedade, destituída de autonomia, pela sua ideologia, a religião deixa de ter espaço e ou se submete ou tem de se reduzir à clandestinidade. (MIRANDA, 2011, p. 111).

Portanto, surge outra hipótese, agora, de distanciamento da laicidade em relação à liberdade religiosa, pois no Estado marxista-lenista e no nacional-socialista a liberdade religiosa é negada.

Esse leque de interação entre Estado laico e liberdade religiosa acaba desdobrando em conflitos entre tais institutos. É o que ocorre, por exemplo, no caso de jovens na França que desejam usufruir da liberdade religiosa usando véus islâmicos nas salas de aula do ensino público e o governo francês que busca negar tal postura sob a alegação de que o Estado é laico, ou como no caso do Brasil, onde recorrentemente questionam-se a afixação de símbolos religiosos em prédios públicos e o uso de adereços religiosos por agentes públicos em pleno expediente, sob a alegação de afronta aos preceitos da laicidade estatal.

Ao estabelecer um ponto de resgate entre o Estado laico e a liberdade religiosa depreende-se que ambos conceitos se somam na medida em que ambos

convergem para a neutralidade. Destarte, somente em um ambiente público neutro se faz possível o exercício tanto de um quanto da outra.

Em suma, laicidade e liberdade religiosa, em linhas gerais, são termos conexos, ou como se queira, terminologias que se entrelaçam, todavia, é imperioso deixar claro que em determinados contextos tais institutos se divorciam.

2.7 O Estado laico em uma democracia

Surgida na Grécia, mais precisamente na cidade de Atenas, há aproximadamente dois mil e quinhentos anos, a democracia grafada em grego como *demokratia* é considerada como “[...] uma invenção em nível de importância histórica à da roda, da imprensa, da máquina à vapor e da clonagem de células tronco [...]” (KEANE, 2010, p. 11). O termo *demokratia* originariamente servia para “[...] designar uma forma de governo em que o conjunto dos cidadãos tem a titularidade do poder político. Isto é, uma forma em que a administração da coisa pública é responsabilidade do povo e está sob o seu controle.” (VILANI, 2000, p. 19).

De lá para cá, o termo democracia passou por uma série de fatores históricos que a baniram completamente ou que a reavivaram. Nessa senda, pressupõe-se que “[...] a democracia possa ser inventada e reinventada de maneira autônoma sempre que existirem as condições adequadas [...]” (DAHL, 2001, p. 19). Constatase que as origens da democracia moderna tem seus pilares cravados no período medieval, momento em que se criou a moderna concepção de Estado (VILANI, 2000).

Herkenhoff ao tratar sobre a relação entre o iluminismo e a democracia expressa que “o ideal democrático ressurgue vigorosamente no século XVIII, na França, através dos enciclopedistas.” (HERKENHOFF, 2002, p. 167).

Atualmente, a democracia é definida como meio de resolução de divergências sociais em defesa do bem comum, tendo como imperativo a ideologia de um entendimento mútuo entre os indivíduos que são postos em pé de igualdade, e por isso, lhes é facultado serem convencidos pelo outro através do exercício do próprio juízo crítico. A democracia é vista hoje como um modo de ser e de pensar, podendo ser interpretada como um governo pautado na maioria política, cujo embasamento está na liberdade e igualdade, resguardando, além disso, a representação popular das minorias. Esta visão sobre a democracia hodierna é proveniente do

entendimento de Abbagnano (2007), Marcondes (2008), Scherer (2008) e Sidou (2003).

Malgrado a democracia tenha sofrido alguns lapsos históricos, o flerte entre essa e Estado laico foi inevitável.

Previamente às análises da relação entre democracia e Estado laico, é conveniente trazer à lume a posição de Zoller (2006) tenaz defensora da tese de que o desate entre religião e política é o que fundamentalmente distingue a democracia moderna da antiga. Durante a democracia antiga o destino dos indivíduos e da política estavam sob o comando dos deuses. A democracia moderna requer a separação entre Estado e Igreja ante ao fato de que as questões religiosas devem ser resolvidas fora da esfera pública.

Como resultado da relação entre democracia e Estado laico cria-se a expectativa de que todas as crenças e o Estado se tratem conforme desejam ser tratados. A laicidade e a democracia fazem com que o religioso e o político atuem em uma via de mão dupla ao passo que exigem tolerância do poder político com a esfera religiosa e igualmente requerem que todas as formas de religiosidade respeitem o espaço político. Diante dessa perspectiva, tanto o Estado quanto a religião não podem recusar uns aos outros, muito embora não possam estar vinculados entre si. Além do mais, o Estado laico não implica que os crentes ou descrentes tenham o direito de impor a sua forma de ver, opinar e defender a democracia, importando em um respeito recíproco entre os indivíduos. Outra faceta desta relação é a inadmissibilidade do uso do fenômeno religioso no ganho da legitimidade política.⁴¹ Em termos gerais, democracia e laicidade são temas bastante próximos não sendo absurdo dizer que dentre os regimes de governo conhecidos pela humanidade, aquele que melhor se adequa ao Estado laico é a democracia.⁴² Comungam deste posicionamento: Bobbio (1998), Blancarte (2008b), Carvalho (2012), Martins (2009) e Savater (2004).

⁴¹ Seguindo essa mesma linha de raciocínio Carvalho defende que: “Sendo o poder religioso expansionista por excelência, mesmo que simbólico, toda religião tende a ditar normas capazes de regular a vida cotidiana, utilizando-se, para tanto, de mecanismos e instrumentos da democracia, em especial os partidos políticos. E para sobreviver, o poder político deve subtrair-se à influência do poder religioso, concedendo o mesmo *status* a todas as religiões, expressão da tolerância, bem como negar a todas as Igrejas o direito de colonizar os assuntos civis, públicos ou políticos, expressão da laicidade.” (CARVALHO, 2012, p. 700).

⁴² Habermas ampara-se no entendimento de que: “[...] Na visão de um legislador democrático que eleva os destinatários do direito à condição de autores desse mesmo direito, o ato jurídico que impõe a todos uma tolerância recíproca funde-se com a auto-obrigação virtuosa a um comportamento tolerante.” (HABERMAS, 2007, p. 282).

De maneira engenhosa, Carvalho (2012) questiona se o Estado laico deve ser tolerante com a expressão pública daquelas religiões que são contrárias à laicidade, e logo em seguida, responde à sua própria indagação na medida que conclui que o fundamentalismo (por exemplo) desde que não interfira nas atividades sociais, deve ser tolerado ao máximo. Com isso, Carvalho deixa claro que está centrado na concepção de que o Estado é a única instituição que tem o poder de ditar o que é, ou não, legítimo dentro da esfera pública.

A democracia requer que a laicidade seja acolhida em todas as dimensões do espaço público, englobando: a) o espaço público privativo: composto, via de regra, por prédios e instalações públicas; b) o espaço público de uso comum: composto, a rigor, por praças e ruas, mais abrangente que o primeiro por agregar diferentes usos (liberdade de reivindicação frente ao poder público, de afirmação das identidades, de reunião e de manifestações religiosas). A democracia reforça a distinção entre ser público e privado, dessa forma, preconiza que o agente público⁴³ no exercício de seu cargo tem um dever ainda maior de respeitar o caráter laico do Estado, mormente quando ocupar um espaço público privativo, não podendo transformar a coisa pública em local de profecia de sua crença. Em síntese, cumpre enfatizar que a democracia exige um regramento religioso do agente público no desempenho de suas funções nos espaços que fazem parte da esfera pública.

À guisa de conclusão, infere-se que a democracia e o Estado laico são termos interdependentes, sendo que a ausência de democracia num Estado laico implica na incompletude deste, podendo-se dizer o mesmo do contrário. A concepção de Estado laico a ser adotada em uma democracia, dessarte, é aquela em que o poder público tem o dever de respeitar a liberdade de crença dos indivíduos, possibilitando a abertura de diálogo, inclusive para as minorias religiosas, ainda que estas sejam de alguma forma, intolerantes com o Estado ou com outras formas de ver o todo poderoso.

Destarte, a pesquisa ora realizada alia-se à noção de que o Estado laico e a democracia são temas que se inter-relacionam.

⁴³ Carvalho Filho dirá que: “A expressão agentes públicos tem sentido amplo. Significa o conjunto de pessoas que, a qualquer título, exercem uma função pública como prepostos do Estado. Essa função, é mister que se diga, pode ser remunerada ou gratuita, definitiva ou transitória, política ou jurídica. O que é certo é que, quando atuam no mundo jurídico, tais agentes estão de alguma forma vinculados ao Poder Público. Como se sabe, o Estado só se faz presente através das pessoas físicas que em seu nome manifestam determinada vontade, e é por isso que essa manifestação volitiva acaba por ser imputada ao próprio Estado. São todas essas pessoas físicas que constituem os agentes públicos.” (CARVALHO FILHO, 2011, p. 537).

3 A GÊNESE E O DESENVOLVIMENTO DO ESTADO LAICO

No presente capítulo almeja-se elaborar uma análise histórico-filosófica acerca do Estado laico, procurando estabelecer os marcos da origem e desenvolvimento deste instituto bem como a sua relação com outras temáticas a ele correlatas.

A presente pesquisa advoga a tese de que o Estado laico tem seu início no final do século XIII e início do século XIV, momento em que surge uma inquietude perante o absolutismo papal e que é refletida nas obras de pensadores pré-modernos como Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua.

O início do Estado laico é marcado pela tentativa filosófica de contenção da supremacia do poder eclesiástico sobre o poder secular, sendo apresentada a ideia de harmonia e cooperação entre tais poderes (dualidade), e posteriormente, de uma separação radical entre eles.

No século XV com a defesa da autonomia do poder político frente ao religioso por Nicolau Maquiavel e no século seguinte a proposta de quebra do monopólio religioso da Igreja Católica por parte de Lutero denotavam a ideia de um Estado neutro em relação às questões religiosas que não havia ficado adormecida na história e na filosofia, pois paulatinamente cresciam os anseios por um Estado apartado do clero.

Durante o Estado moderno o ideal de laicidade também recebeu contribuição daqueles filósofos que sustentavam que o poder civil deveria ser independente do poder eclesiástico, conforme sustentava Espinosa. Por volta do século XVIII, a noção de Estado laico já havia se desenvolvido ao ponto de autores da invergadura de Kant suscitarem que não era mais possível admitir que a religião interferisse na paz social.

Se os pré-modernos se incumbiram em dar o primeiro impulso na formação do Estado laico, vale dizer que os modernos se responsabilizaram por colocar em marcha o processo de laicização que paralelamente se desenvolveu ao lado de outras conquistas como a ampliação da liberdade religiosa e de uma maior reflexão sobre a neutralidade estatal.

Estabelecendo uma análise contemporânea do Estado laico é possível assinalar que o surgimento das constituições republicanas que determinaram a separação entre Estado e Igreja representou um largo passo em prol da garantia da

laicidade, vez que demonstraram uma efetiva preocupação com a neutralidade estatal em assuntos de cunho religioso, proporcionando assim, uma maior garantia da liberdade religiosa. Max Weber destaca-se nesse período, pois sua concepção de desencantamento do mundo e de secularização promove um reforço na efetivação do Estado laico.

Todavia, há filósofos como Carl Schmitt que se destacaram por lutar contra a implantação do Estado laico em pleno século XX, asseverando que a neutralidade estatal não era o melhor caminho a ser seguido e por isso, era necessário que houvesse um Estado absoluto guiado por uma ditadura católica. Curiosamente, as críticas dirigidas a Schmitt geraram efetivo ganho à laicidade estatal chegando ao ponto do pensamento de tal autor se tornar relevante quando se estuda tal disciplina.

Por fim, realiza-se uma abordagem final sobre o Estado laico na atualidade, buscando-se o pensamento de Jürgen Habermas, mormente no que diz respeito a noção desse filósofo acerca da sociedade pós-secular e do conceito de neutralidade estatal em matéria religiosa.

3.1 O contributo dos pré-modernos na formação do Estado laico

3.1.1 Guilherme de Ockham: um visionário laicista?

Apesar da menção ao trabalho de Ockham no início do capítulo anterior quando se falava no conceito de Estado laico, compreende-se que o conjunto da obra de Ockham, assim como sua própria história, carece de um maior grau de aprofundamento quando se pretende abordar os primórdios do Estado laico.

Como o nome indica, Guilherme nasceu por volta do ano 1280 em uma aldeia denominada Ockham, em um condado circunscrito nas proximidades de Londres, ainda jovem, ingressou na ordem franciscana, tendo tornado-se bacharel pela Universidade de Oxford. Além de ordenar-se como diácono em 1307, Ockham também lecionara em Oxford, atividade essa, que era comum a quase todos os membros do clero na Europa Medieval. Nesse sentido, apontam os estudos de Antiseri e Reale (2003) e Nascimento (2007).

Dentre os escritos de Ockham, assumiram maior notabilidade os comentários à sentença de Pedro Lombardo, a *Summa logicae* e o *Tractatus de sacramentis*, os dois últimos, concluídos quando ainda era julgado pela prática de heresia. Posteriormente, escreve uma obra de cunho político, denominada Brevilóquio sobre o principado tirânico.

De todo modo, Guilherme de Ockham acabou sendo condenado por heresia pela comissão formada pelo papa João XXII (ANTISERI e REALE, 2003). Nesse período, Nascimento (2007) explica que Guilherme complica ainda mais sua situação perante o papa, pois além de hereje, Ockham fazia parte da ala franciscana que defendia o absolutismo do voto de pobreza o que ia a contragosto do sumo pontífice, já que o último, neste quesito, defendia uma posição moderada. Temendo a prisão, o franciscano foge de Avinhão em 1328, juntamente com outros confrades, pedindo guarida ao imperador Luís da Baviera que naquele momento travava luta contra o papado⁴⁴, sendo Ockham e seus amigos prontamente acolhidos.⁴⁵

⁴⁴ A calorosa disputa levada à cabo entre João XXII e Luís da Baviera se dava ante ao fato do pontífice negar o reconhecimento de Luís como imperador da Cristandade.

⁴⁵ Vilani esclarece o início de Ockham na política, ao asseverar que: “[...] somente depois da sua participação na controvérsia entre os franciscanos e o papa e das contingências que o levariam a fugir de Avinhão, foi que, sob a proteção do Imperador bávaro, colocou o seu saber filosófico e teológico a serviço da causa política [...]” (VILANI, 2000, p. 65).

A partir de 1328, Guilherme passa a defender a causa imperial insurgindo-se contra o papado (VILANI, 2000). Helferich (2006) elucida que a partir destes fatos surge a atribuição da célebre frase dita por Ockham ao imperador: “defenda-me com a espada que eu o defenderei com a pena”. Assim, Guilherme de Ockham passa a seguir o Imperador. Antiseri e Reale (2003) noticiam que Ockham falece em Munique da Baviera no ano de 1349, em função de cólera.

A reprovação por parte da Igreja Católica Apostólica Romana não impediu que o legado filosófico deixado por Ockham tão logo ocupasse espaço nas principais universidades europeias. A consagração do pensamento de Guilherme de Ockham se deu em virtude da visão revolucionária deste autor, pois mesmo em um período eminentemente marcado pela forte influência da religião Católica Apostólica Romana, esse inglês, destemidamente, elaborou mordazes críticas teológicas e ataques políticos em desfavor do sumo pontífice. Em verdade o pensamento ockhamiano causou surpresa aos pensadores políticos do medievo, haja vista que tal pensador lançava um olhar avançado no que diz respeito à política e com relação ao governo civil. Esse entendimento acerca de Ockham é defendido por Calera (2012) e Sánchez (2005).

Sánchez (2005) enfatiza que Guilherme de Ockham influenciou consideravelmente o pensamento político moderno, em seguida, trabalhado por Hobbes e Locke. Entretanto, deve-se considerar que as ideias de Ockham assumiram relevância por não caracterizarem uma crítica institucional ao Catolicismo Apostólico Romano, mas sim, um debate em torno da missão desta religião.

Mas, previamente a qualquer questionamento que seja levantado acerca do pensamento Ockham e sobre seu contributo na formação do Estado laico, se faz prudente estabelecer uma breve retrospectiva histórica, para que, se torne compreensível a atitude e os méritos ofertados a esse filósofo.

Inicialmente, pode-se dizer que a conversão ao cristianismo por parte de Constantino no ano 313 d.C., repercutiu solidamente na relação entre o poder político e a religião, haja vista que com tal ato, sobredito imperador romano não mais permitiu que lhe fosse dado o tratamento de um Deus (MACHADO, 2013). Entretanto, “uma das primeiras manifestações da supremacia – melhor dizer primazia – do poder espiritual sobre o temporal ocorreu com o imperador Teodósio I (347-395), o mesmo que, em 380, fez do Cristianismo a religião oficial do Império [...]” (COSTA, 2012, p. 4).

Outro episódio não menos importante foi o batismo do Rei Clóvis I no ano 496, transformando-se no primeiro rei bárbaro a se converter ao cristianismo, marcando, com isso, um considerável avanço desse princípio religioso (COSTA, 2012). Acerca da primazia do poder espiritual sobre o temporal, Vilani assevera:

Entre os séculos XII e XIII, o papa afirmou-se como única autoridade política. Especialmente a partir de Inocêncio III (1198-1216); consagrou-se o primado do espiritual sobre o temporal e teve início um tempo de ascendência da Igreja sobre os imperadores e os reis. A supremacia eclesiástica foi possível graças, principalmente, à força da Cúria Romana – administração central da Igreja – e de um eficiente sistema jurídico regulado pelo Direito Canônico [...]. (VILANI, 2000, p. 43).⁴⁶

Mas, o que significavam o poder espiritual e o poder temporal?⁴⁷

O poder espiritual exclui bispos e príncipes, portanto, é exercido de modo exclusivo e absoluto pelo papa. Destarte, o papa possui um poder diferenciado qualitativamente dos demais membros da sociedade (AZNAR, 2009). O poder temporal, por sua vez, era exercido pelas autoridades terrenas, ou seja, era a esfera de poder responsável por julgar os homens dentro daquilo que o papa, ora representante de Deus na terra, não reputava como de sua competência.

A relação entre o poder temporal e o espiritual era de completa dependência do primeiro em relação ao segundo (AZNAR, 2009). Portanto, no medievo “a titularidade do poder público estava concentrada nas mãos de duas monarquias: a eclesiástica e a secular [...]” (VILANI, 2000, p. 28). Muito embora, houvesse a sobreposição de uma sobre a outra, conforme fora exposto.

Apesar de terem funções distintas, ambos os poderes, espiritual e temporal tinham como missão realizar a vontade de Deus na terra (VILANI, 2000). Na Idade Média a verdade era dependente da chancela da Igreja Católica Apostólica Romana, diversamente da contemporaneidade, que passa essa atribuição para as “mãos” da ciência. Com isso, o papa concentrava amplos poderes, podendo inclusive, destituir um príncipe que não agradasse suas vontades (BATISTA NETO, 2012).⁴⁸

⁴⁶ O cisma do oriente (1054), fato que marcou a divisão da Igreja Católica em duas vertentes, uma Apostólica Romana (dirigida pelo papa) e outra Ortodoxa (guiada pelo Patriarca de Constantinopla), acabou fazendo com que a primeira assumisse uma extraordinária posição/poder na civilização ocidental.

⁴⁷ Adverte-se que doravante, os termos poder espiritual e poder temporal terão sinônimos que serão, respectivamente, poder eclesiástico/papal e poder secular.

⁴⁸ Vilani relata sucintamente os vastos poderes conferidos ao papa, veja-se: “A extensão do poder do papa era tal que lhe conferia autoridade para punir aqueles que infringiam as regras por ele emitidas, mesmo que em assuntos alheios à religião. Era um poder descendente e total; abarcava todas as

Diante de tudo isso, conclui-se que o soberano secular devia se inclinar para todas as decisões tomadas pelo papa, apoiando-o sempre, pois num mundo de uma religiosidade fortemente arraigada, ser excomungado pelo sumo pontífice era um mal a ser evitado a todo custo. Mas com o tempo, esse quadro de tirania do Catolicismo Apostólico Romano começou a mudar.

Gradativamente a Igreja Católica Apostólica Romana passa a ser vista como entrave para o interesse das classes urbanas, tendo em vista que tal instituição acumulava riquezas, uma vez que não tinha gastos com obras e serviços, além de, atar a máquina pública, na medida em que os feudos a ela pertencentes eram estritamente confinados à sua administração (AZNAR, 2009). Vale lembrar que “nos fins do século X, os imperadores germânicos Oto I, Oto II e Oto III esboçaram uma tendência de reação contra o imperialismo dos papas, tentando restaurar o império carolíngio [...]”. (COSTA; SANTOS, 2009, p. 106).

O mesmo ocorreu na Inglaterra, pois, “[...] afirmando a superioridade do imperador ante o papa, surgiam os folhetos de York, por ocasião da querela das investiduras entre Henrique I e o papa Anselmo [...]”. (COSTA; SANTOS, 2009, p. 106). Na concepção de Vilani, o conflito entre o poder temporal e o poder espiritual vinha desde o século XI:

[...] em toda a Europa crescia o descontentamento com a autoridade ilimitada do papa e, na França, assistia-se ao confronto entre Felipe, o Belo, e o Sumo Pontífice. O rei francês sustentava que sua autoridade derivava diretamente de Deus e, por isso, como monarca, era inteiramente independente do pontífice. Conflitos entre as autoridades temporal e espiritual já vinham ocorrendo desde o século XI, causados pela indefinição de competência entre os dois poderes. [...]. (VILANI, 2000, p. 42).

No final do século XIII e início do século XIV, a salvação passa a ser vista como “[...] fato interior e espiritual, não tendo necessidade de estrutura de bens e poder, o que, ao contrário, constitui forte impedimento, posicionando-se em contraste com as orientações do Evangelho [...]”. (ANTISERI; REALE, 2003, p. 297).

esferas e supostamente o mundo. O papa estava autorizado a depor reis e excomungá-los, assim como determinar à população dos reinos não obedecer-lhe, sob pena de censura eclesiástica. Contava entre as suas atribuições de supremo monarca: confirmar e ratificar tratados, anular pactos, proibir comércio com pagãos, emitir ordens para confiscar propriedades.” (VILANI, 2000, p. 37).

Com a adoção desta postura ideológica, instaurado estava o conflito entre o poder espiritual e o temporal. Foi exatamente neste mundo, que ao nascer, Guilherme de Ockham foi lançado.

Antes de ser celebrada uma análise sobre a importância do pensamento ockhamiano para a formação do Estado laico, é conveniente estabelecer uma abordagem, ainda que sucinta, sobre as bases fundantes da filosofia deste autor. Ockham pode ter seu pensamento dividido em duas fases, a primeira fase se destaca pelo viés filosófico-teológico e a segunda pelo caráter político.

É interessante ressaltar que quando Ockham desenvolve seu pensamento político ainda é possível perceber que num momento anterior, dito filósofo se preocupava com a relação entre filosofia e a teologia, mormente no campo da epistemologia e da lógica (OCKHAM, 1988).

Guilherme repugnava as questões metafísicas, sentimento típico do nominalismo e algo que não destoava do ideário de vários pensadores do século XIII. Enquadram Ockham nessa corrente de pensamento Calera (2012) e Nascimento (2007).

Dessarte, para Ockham somente é dado à razão humana trabalhar com o que é revelado por meio da experiência. Assim sendo, razão e fé encontram-se em campos diversos. A razão, então, está fundamentada no plano empírico ao passo que a fé está situada no âmbito da certeza da revelação de Deus (VILANI, 2000).

Citando Carvajal, Calera (2012, p. 265) verifica que Guilherme de Ockham consegue romper com o modelo de conhecimento que remontava desde o início do período medieval, promovendo uma nova metodologia que seria capaz de economizar a razão e que procuraria excluir do mundo e da ciência aqueles conceitos que fossem supérfluos. Dada maneira de pensar, que modificou drasticamente com a forma de conhecimento até então vigente, ficou conhecida como “a navalha de Ockham”.⁴⁹ Em síntese, “com esta metáfora Ockham quer

⁴⁹ Sobre essa metáfora relacionada à Ockham, Cruz assevera que: “[...] resumia sua percepção filosófica. Sua visão era de que o mundo numênico era formado tão somente por indivíduos e, então, a noção de existência dos universais, presente em toda a *prima philosophiae*, era pura ilusão. Sendo assim, as noções de ato e potência, de forma e matéria seriam absolutamente inúteis porquanto o indivíduo não subsiste sem ambos. Da mesma forma, os universais não eram *res existentia*, porquanto meros *flactus voci*. Em outras palavras, ele percebia que os entes lógicos de Aquino não eram reais, e seu erro estava na incapacidade do dominicano de perceber a separação do mundo dos fenômenos do universo da linguagem. Com isso, passou a valorizar raciocínios voltados para um saber demonstrativo, abrindo caminho para que um século depois eclodisse a revolução copernicana. Pela mesma maneira, negava o poder de infalibilidade papal, entendendo que as verdades religiosas deveriam ser obtidas pelo conjunto de fiéis da Igreja, o que antecipa os debates da Reforma

expressir um princípio antiplatônico, segundo o qual não é necessário multiplicar os entes e construir um mundo ideal de essências: de fato, não é preciso ir além dos indivíduos.” (ANTISERI; REALE, 2003, p. 302).

A segunda fase do pensamento de Guilherme de Ockham é caracterizada por uma dedicação à política. Essa conversão, muito tem a ver com o fato de Ockham ter se refugiado na Corte de Luís da Baviera, e consequentemente, assumir um posto semelhante ao de um causídico do imperador. Para o filósofo:

O papa deve, pois, saber que poder tem sobre os outros, a fim de estar preparado para prestar contas de seu poder, assim como da fé, a todo o que o interrogar. Assim, não perturba, mas ajuda os direitos dos outros [...]; não aumenta sua honra diminuindo o direito dos outros [...] protege também os outros contra si mesmo em seus direitos e honras [...] e, como deve, sabe dar a cada um o seu direito. (OCKHAM, 1988, p. 34).

Ockham defende a ideia de que o povo é responsável pela definição de suas leis, pela legitimação do governo e pela fiscalização dos governantes. Além disso, o povo se constitui pela união dos indivíduos, considerados em sua singularidade e autodeterminação (VILANI, 2000). Para Sánchez (2005, p. 99) Ockham defende que os cidadãos tem o poder de reconhecer seus direitos perante o governo, devendo a legitimidade governamental advir da autoridade civil e não pela eclesiástica.

Guilherme de Ockham assume a ideia de que a teologia não tem o condão de interferir na esfera política. O imperador é independente do papa, pois seu poder é derivado de Deus e do povo (democracia). Ockham, também será responsável por preparar um terreno fértil para o surgimento das democracias modernas, tendo em vista que reconhece os direitos e deveres dos indivíduos independentemente da comunidade em que estão inseridos, neste ponto, Ockham se aproxima de Hobbes e Locke (SÁNCHEZ, 2005).

Mas, como se verá adiante, o pensamento político de Ockham não ficou adstrito ao lançamento das bases da democracia moderna, indo muito além, trazendo os primeiros elementos que ensejariam a formação de um Estado laico.

Não pode deixar de ser lembrado o fato de que Guilherme “[...] lutou contra a sacralização do poder que a tradição escolástica impunha há séculos.” (CALERA, 2012, p. 277).⁵⁰ Ockham proferiu ferrenhas críticas ao papado de sua época, para ele, “[...] o papa não tem o poder de fazer leis em todos os assuntos que não são

Protestante em quase dois séculos.” (CRUZ, 2011, p. 177-178).

⁵⁰ “[...] luchó contra la sacralización del poder que la tradición escolástica imponía desde siglos.

contra o direito divino ou o natural; logo, não tem a plenitude de poder nem nas coisas temporais nem nas espirituais [...].” (OCKHAM, 1988, p. 55). Enfim, o filósofo em questão tinha aversão a *plenitudo potestatis*.

Mesmo diante de todo poderio da Igreja Católica Apostólica Romana, Guilherme de Ockham destemidamente não se contentava com o que estava posto. Nascimento (2007) define Ockham como um contestante da infalibilidade do poder do papa, haja vista que referido filósofo pregava que o sumo pontífice, considerado sucessor de Pedro pela Igreja de Roma, não detinha um poder tão amplo/ilimitado, como queriam seus defensores.

Diante de sua forte inimizade com três papas, criada em virtude de suas propostas inovadoras, Guilherme de Ockham, notável conhecedor das escrituras sagradas, classificou o papalismo medieval como uma doutrina herética (CALERA, 2012).⁵¹ Ockham entende que o “[...] poder secular origina-se de Deus, mas é efetivado pela vontade dos homens. Os membros que constituem a sociedade é que escolhem o líder político. O poder temporal é derivado do direito humano.” (NASCIMENTO, 2007, p. 5).

Nessa linha, Ockham esclarece que:

O duplo poder, de apropriar-se das coisas temporais e de instituir chefes com jurisdição temporal, foi dado imediatamente por Deus não somente aos fiéis, mas também aos infiéis, de tal modo que cai sob o preceito e é computado entre as ações puramente morais, pelo que obriga tanto aos fiéis como aos infiéis. Por isso, assim como os infiéis, por preceito de Deus e do direito natural, estão obrigados a honrar pai e mãe e fazer outras ações, que são necessárias com relação ao próximo, assim também, no caso, são obrigados a apropriar-se e a instituir sobre si pessoas que tenham autoridade em questões seculares. (OCKHAM, 1988, p. 113).

Ockham sustenta que a finalidade da autoridade temporal está relacionada com a promoção do bem comum. Então, o poder temporal é desvinculado da autoridade eclesiástica, tendo em vista que o príncipe está subordinado diretamente a Deus (CALERA, 2012). Nessa senda, “para este autor, o poder secular é anterior ao poder espiritual, pois os infiéis tiveram verdadeira autoridade e domínio nas

⁵¹ De acordo com Tôrres: “[...] Ockham faculta ao papa (e, localmente, a todos os bispos ou, mesmo, a todos os sacerdotes) um campo regular de atuação no domínio espiritual e, mesmo, a possibilidade de intervenção ocasional no domínio temporal. Tal intervenção é legítima desde que vise ao objetivo último que é a razão de ser do seu primado (ou do seu sacerdócio, no caso da atuação local com relação aos bispos e demais sacerdotes), a saber: conduzir os homens à Salvação. Com efeito, sua grande preocupação era denunciar o Papado Avinhonês como tendo transgredido tais direitos.” (TÔRRES, 2006, p. 106-107).

coisas temporais (independente da autoridade espiritual)". (NASCIMENTO, 2007, p. 6).⁵²

Ademais, "sem embargo, Ockham considerava que a separação do poder papal e do poder secular era um benefício para a Igreja". (CALERA, 2012, p. 274, tradução nossa)⁵³. O filósofo franciscano acreditava que "[...] Deus não é ordenador do mundo. Sua presença não se manifesta no cotidiano da vida e ele não impõe ao homem uma direção dos negócios aqui na terra." (VILANI, 2000, p. 62-63).

Em linhas gerais, Ockham obteve destaque em razão da militância em desfavor do papado e em função da reivindicação em prol da autonomia do poder temporal (CALERA, 2012). Há dois dados curiosos acerca do pensamento ockhamiano, sendo um deles o fato que Guilherme entende que [...] o papa, como qualquer outra autoridade governamental, foi investido de um posto de comando pelos homens e por eles pode ser julgado e demovido se faz mau uso do seu poder. (VILANI, 2000, p. 73).

O outro dado, é que Ockham confere [...] ao povo o direito de julgar e destituir o governante temporal, pois é no povo que está a origem de todo poder. (VILANI, 2000, p. 73).

É fato que, desde cedo, Guilherme de Ockham envolveu-se em intensas polêmicas teóricas. De outro norte, cumpre ressaltar que, como prêmio, Ockham ganhou a fama ou mérito, como se queira, de ser o primeiro filósofo a vislumbrar a possibilidade de se formar um Estado laico. Corrobora, neste sentido, a compreensão exposta por Antiseri e Reale (2003) acerca da contribuição de Ockham no advento do Estado laico, pois tais autores asseguram que o espírito laico se inicia por intermédio do pensamento ockhamiano.

Em verdade, Guilherme de Ockham "propôs a liberdade de pensamento, a autonomia da esfera temporal e o direito de qualquer cidadão, cristão ou não, decidir sobre os assuntos da vida mundana. Se Fé e Razão são distintas, também o são Igreja e Estado." (VILANI, 2000, p. 62). Calera descreve a visão de Ockham acerca do Estado laico da seguinte maneira:

⁵² Nessa linha, o próprio Ockham elucida que "[...] o império romano não provém do papa. O império precedeu ao papado, como consta claramente nas Escrituras, pois precedeu à natividade de Cristo. De fato, segundo Lc 2,1s, Otávio foi verdadeiro imperador, antes que Cristo nascesse de Maria. Logo, o império não proveio do papa." (OCKHAM, 1988, p. 129).

⁵³ Sin embargo, Ockham consideraba que la separación del poder papal y del poder secular era un beneficio para la misma Iglesia. (CALERA, 2012, p. 274).

O laicismo de Ockham se manifesta particularmente em sua *Octo Quaestiones*, onde sustenta que, ainda que um governante seja coroado por um bispo, este não tem direito a depô-lo, a que perda seu título ou poder. Declara a obrigação dos clérigos de ser fiéis com os laicos e o direito dos laicos de resistir à hostilidade clerical. (CALERA, 2012, p. 267-268, tradução nossa).⁵⁴

A noção de Estado laico segundo Ockham está pautada na percepção de que os direitos de propriedade, liberdade e igualdade, devem ser vistos como bens particulares, com isso, deve haver laicidade sem que haja exclusão do fenômeno religioso (SÁNCHEZ, 2005). Retomando o ponto de vista de Vilani (2000), pode-se apontar como aspecto marcante na visão laica de Ockham a constante luta contra a monarquia teocrática. Diante disso, Ockham “[...] propõe uma nova teoria, segundo a qual seria possível estabelecer uma convivência harmônica entre os poderes secular e espiritual, que estavam em constante conflito durante o período medieval.” (NASCIMENTO, 2007, p. 1).

Ao fim e ao cabo, a preocupação maior de Ockham centrava-se na separação entre o Estado e a Igreja Católica Apostólica Romana, todavia, esse filósofo desejava que ambas as instituições operassem “[...] em harmonia e cooperação, e, dado que os ministros da Igreja são os verdadeiros dignatários da palavra de Deus, em suas prescrições existe a possibilidade legítima de intervenção clerical nos assuntos da vida civil.” (VILANI, 2000, p. 83).

Justamente por defender a harmonia e cooperação entre Estado e Igreja é que Ockham é visto como defensor de uma posição dualista (AZNAR, 2009).⁵⁵

Em decorrência de tudo aquilo delineado pelo pensamento de Ockham, sem embargo, infere-se que este pensador teve grande importância na emancipação da sociedade em relação às amarras impostas pelo Catolicismo Apostólico Romano, possibilitando a abertura de pensamento para um Estado mais independente do fenômeno religioso, abrindo espaço para a formatação de uma sociedade mais livre e plural.

⁵⁴ El laicismo de Ockham se manifiesta particularmente en su “Octo Quaestiones”, donde sostiene que, aunque un gobernante sea coronado por un obispo, éste no tiene derecho a deponerlo, a que pierda su título o poder. Declara la obligación de los clérigos de ser fieles con los laicos y el derecho de los laicos de resistir a la hostilidad clerical.

⁵⁵ Vilani traz a observação de que a obra de Ockham, como ocorre corriqueiramente no universo acadêmico, também é passível de críticas: “[...] em sua obra multiplicam-se as ressalvas para que não se atribua a qualquer instituição, nem a qualquer indivíduo, o poder total. Mas nunca explicitou como seria equacionada a distribuição do poder público: em nenhum momento esclareceu quais seriam as instâncias governamentais e como seria a estrutura do Estado.” (VILANI, 2000, p. 86).

A “visão futurista” que sobressalta do pensamento de Ockham contribuiu sobremaneira na formação do Estado laico, e conseqüentemente, na proliferação da liberdade religiosa, além de, cooperar no desenvolvimento da democracia moderna.

3.1.2 A perspectiva laica marsiliana

O italiano Marsílio Maierardini ou Marsílio de Pádua é considerado um pré-moderno e reconhecido por contribuir em grande medida nos primeiros passos rumo à formação do Estado laico.

Marsílio de Pádua nasceu entre 1275 e 1280. Ao longo de 1312 e 1313 assumiu o posto de reitor na Universidade de Paris e em 1324 termina sua principal obra o *Defensor pacis* (O Defensor da Paz). Falece por volta dos anos 1342 e 1343.

Por serem contemporâneos, Marsílio de Pádua compartilhou pontos em comum com Guilherme de Ockham. Mas, dele também se distanciou na forma de pensar. Trabalhando, primeiramente, os pontos em comum entre essas duas importantes figuras da filosofia é conveniente lançar mão do pensamento de Calera (2012) que afirma que as obras de Pádua e Ockham têm o mesmo fim, qual seja, contestar o poder absoluto do papa.

A vida reservou para Marsílio o mesmo destino de Ockham, tendo em vista que ao elaborar o *Defensor pacis*,⁵⁶ Pádua acabou sendo excomungado e perseguido pela Igreja Católica Apostólica Romana, obtendo refúgio na Corte de Luis da Baviera, conforme elucida Vianna (2013) ao citar Quillet e Godthardt. Entretanto, os escritos filosóficos deixados por Guilherme e Marsílio se incumbiriam de provar que, entre eles, haveria uma prevalência do distanciamento na maneira de enfrentar as questões de seu tempo.

As diferenças entre Marsílio e Guilherme iniciavam desde a ocupação social de cada um. O filósofo paduano jamais exerceu sacerdócio e nem integrou a hierarquia eclesiástica, contrariamente ao que vivera Ockham (VILANI, 2000). Ockham e Marsílio chegaram a se constratar em alguns de seus escritos. Todavia, os debates não foram adiante em vista da necessária colaboração de ambos ao imperador Luís da Baviera (TÔRRES, 2006).

⁵⁶ Antiseri e Reale (2003), abordam que João de Jandum, pessoa naquele tempo próxima à Pádua, afirma ter colaborado com este na elaboração do *Defensor pacis*.

Em verdade, entre estes dois filósofos há uma diferença no que tange os embasamentos filosóficos, haja vista que enquanto Guilherme de Ockham atrela-se ao racionalismo que será a fonte dos filósofos modernos, Marsílio de Pádua escora-se em Aristóteles e Cícero (VILANI, 2000). Marsílio diverge de Ockham pelo fato de não aceitar a Igreja Católica Apostólica Romana propriamente como instituição (NASCIMENTO, 2007).

Ockham distanciará seu pensamento de Pádua, uma vez que, para o filósofo inglês, a Igreja não deve ser entregue aos mandos do Estado como proporá Marsílio (VILANI, 2000). Marsílio de Pádua atesta que os problemas da Itália de seu tempo se davam em decorrência da união entre Igreja e Estado:

Na verdade, esta foi a raiz e a causa da peste que se espalhou por todo reino da Itália, devido à qual todos os escândalos foram engendrados e se avolumaram, e enquanto essa pluralidade de governos aí persistir, as discórdias civis jamais cessarão. (PÁDUA, 1997, p. 535).

Cumprе esclarecer que o pensamento ockhamiano defendia uma sociedade gerida por um poder dualista. Já o pensamento marsiliano pautava-se num modelo monista. Em que pese todos os acalentados debates firmados em volta do pensamento dos referidos autores, historicamente restou provado que a irreverência deles contribuiu de maneira louvável para o surgimento do Estado laico.

De tudo aquilo que Marsílio de Pádua escreveu, mormente no *Defensor pacis*, muita coisa se presta para a compreensão atual da laicidade, pois o foco de seu pensamento está fixado no rompimento entre a Igreja e o Estado, sem que haja entre eles qualquer forma de cooperação, o que deságua em um dos principais argumentos acerca da neutralidade estatal em matéria religiosa naquele tempo e para os anos vindouros.

Discorrendo sobre a trajetória marsiliana, Antiseri e Reale (2003) concluem que a obra política de Pádua ganha notabilidade, vez que caracteriza transição para a modernidade, tendo em vista que Marsílio não mais leva em consideração um dos eixos-centrais do pensamento medieval, qual seja, o direito natural divino. No fundo, Marsílio vem propor uma “[...] solução mais laica, porque confinou a lei divina em outra vida, apartou a lei natural do horizonte político e converteu o legislador civil em

independente de todo princípio estranho e na única fonte de poder [...].”⁵⁷ (AZNAR, 2009, p. 13, tradução nossa).⁵⁸

No pensamento de Pádua paira a ideia de uma vida civil perfeita, onde a cidade (*civitas*) se forma como um todo unitário, onde o povo é o princípio ativo, racional e constituinte, sendo o governo comparado como um coração, ou em outros termos, como a parte principal da cidade, de caráter indispensável, podendo este governo, então, exercer tudo aquilo que for para o bem da comunidade (AZNAR, 2009).

O filósofo paduano desenhou uma concepção de povo cuja formação se dá pelo conjunto de cidadãos, não importando sua crença ou posição social.⁵⁹ Pádua compreende que a garantia da paz civil e de uma comunidade perfeita estão concentradas nas mãos do povo. Portanto, por meio da vontade popular se escolherão os governantes e as regras que vão pairar sobre uma dada comunidade (VILANI, 2000).

“Na cidade ou no reino deve haver só um governo supremo.” (PÁDUA, 1997, p. 693).

Com relação ao governante, Marsílio de Pádua o compreende como sendo o “[...] guardião da cidade e de suas normas, responsável por protegê-la interna e externamente. Tendo plenos poderes para desenvolver sua função, mas isto não significa que o governante esteja acima do legislador [...].” (OLIVEIRA; STREFLING, 2009, p. 8). Reportando-se ao que diretamente diz Marsílio de Pádua, ele assumirá que: “Só o governante, através da autoridade do legislador, possui a jurisdição coerciva, real e pessoal, sobre cada pessoa singular e mortal, pouco importa sua condição e igualmente sobre as corporações de clérigos e de leigos [...]”. (PÁDUA, 1997, p. 693).

Para Marsílio, a lei só deriva do poder político (AZNAR, 2009). Nessa linha, Costa e Santos assevera que “[...] na esteira do naturalismo aristotélico-tomista, o conceito de lei do Paduano reafirma o poder laico.” (COSTA; SANTOS, 2009, p.

⁵⁷ [...] solución más laica, porque confinó la ley divina en la otra vida, apartó la ley natural del horizonte político y convirtió al legislador civil en independiente de todo principio ajeno y en la única fuente de poder [...].

⁵⁸ No Defensor pacis, Marsílio de Pádua persiste na distinção entre lei humana e lei divina, veja-se: “Contudo, essas leis diferem entre si, pelo fato de a lei humana ser coerciva neste mundo, para aqueles que a transgridem. Quanto à segunda, a divina, ela absolutamente não o é aqui na terra, mas apenas no outro mundo.” (PÁDUA, 1995, p. 340).

⁵⁹ Naquele tempo, não se incluía como povo os estrangeiros, mulheres e servos.

110). Vilani (2000) adverte que de acordo com o pensamento de Marsílio de Pádua o povo caracteriza-se como legislador supremo.

Tais pontos de vista, até agora relatados, por si só, já seriam capazes de tirar a Igreja Católica Apostólica Romana da zona de conforto, tendo em vista que referidas ideias já seriam capazes de abalar por completo as bases da *plenitudo potestatis*. Mas, Marsílio de Pádua não se contentou apenas com essas disposições. Ele quis ser mais incisivo!

No *Defensor pacis*, Marsílio de Pádua vai ao desencontro dos anseios da Igreja ao defender que o Estado é uma construção humana, desprovido de qualquer vínculo de natureza teológica. Marsílio, audaciosamente, afirmou a existência da distinção entre fé e razão, da mesma forma que defendia a distinção entre Igreja e Estado.⁶⁰ Além do mais, Pádua considerava que a lei era também uma construção humana (ANTISERI; REALE, 2003).

“O legislador humano é apenas a totalidade dos cidadãos ou sua parte preponderante.” (PÁDUA, 1997, p. 692).

Marsílio de Pádua se revelou um filósofo diferenciado, pois somente a partir do momento em que se pensou em uma separação mais radical entre Estado (política) e Igreja, ou seja, na quebra de vários vínculos entre tais entes, é que foi possível formular melhores parâmetros/conceitos em torno de um Estado laico.⁶¹ Portanto, “a sociedade em Marsílio se funda numa concepção laica da comunidade política, em que o cenário decisório deve ser composto pelos cidadãos e para os cidadãos, separadamente, em relação à Igreja [...]”. (COSTA; SANTOS, 2009, p. 115).

Na visão marsiliana, Deus ocasionalmente intervem nos assuntos de âmbito temporal (VILANI, 2000). Com enorme disposição, Marsílio atraveu-se em atacar de modo contundente o papado, uma vez que propunha a subversão da ordem de poder da sua época, entregando a Igreja ao Estado, conforme salienta Tôrres:

⁶⁰ Por conveniência de ordem didática, cumpre trazer à baila um curioso dado descrito por Vilani: “Marsílio de Pádua defendeu a completa subordinação da Igreja ao Estado, mas nunca idealizou a comunidade humana sem evocar o conceito de Cristandade e não concebeu um Príncipe que não fosse cristão”. (VILANI, 2000, p. 83).

⁶¹ Destacando a importância de Marsílio de Pádua sobre o processo de laicização, Costa e Santos afirmam que: “[...] Entre o século XIII e o XV, com o aumento do poder estatal frente à Igreja, inicia-se um longo processo de laicização, no qual se encontra inserido o pensamento de Marsílio de Pádua.” (COSTA; SANTOS, 2009, p. 107).

Ao contrário, o Paduano, por um lado considera a hierarquia eclesiástica como sendo, no âmbito da Congregação dos Fiéis ou Igreja, apenas uma instituição secundária ou acidental e, no âmbito da *civitas*, tão-somente uma de suas partes (a *pars sacerdotalis*). Ele, por outro lado, submete totalmente esta hierarquia, incluindo o papa e todos os outros bispos, ao comando único do imperador. É ao imperador que, portanto, cabe guiar os homens tanto na satisfação de suas necessidades terrestres que integram o bem viver quanto nas espirituais que os conduzem à Salvação. (TÔRRES, 2006, p. 107).

Se hoje, a ideia de entrega do poder eclesiástico aos comandos do poder temporal parece uma proposta indecorosa aos olhos das Constituições democráticas. No final da idade média, isso significava um espetacular avanço, porque somente assim, seria possível o florescimento de novas orientações religiosas. Portanto, Marsílio teve seu grau de contribuição no despertar do que atualmente se entende por pluralidade religiosa.

Dentre tudo que foi combatido pelo filósofo paduano, pode-se dizer que o marco central do trabalho desse filósofo concentrou-se na crítica à *plenitudo potestatis* que deveria “[...] ser entendida como um poder que fora utilizado indevidamente pelo bispo de Roma em sua vontade de aumento de influências e submissão do poder temporal.” (VIANNA, 2013, p. 282).

Acerca do pensamento paduano, Vilani conclui que “[...] sua obra política constituiu veemente protesto contra a plenitude do poder papal e em defesa do Império, a partir da perspectiva populista do poder [...]” (VILANI, 2000, p. 45). Nesse sentido, Marsílio concluirá que “[...] os sacerdotes e o Papa têm que se submeterem aos governos, igual a Cristo que se submeteu ao governador romano e reconheceu a origem divina do poder secular.” (AZNAR, 2009, p. 207, tradução nossa).⁶²

“É da competência exclusiva do príncipe, de acordo com as leis, determinar o número das igrejas ou templos que deve existir e a quantidade de padres, diáconos e de outros ministros que hão de exercer o ministério eclesiástico.” (PÁDUA, 1997, p. 695). Marsílio de Pádua defenderá, então, um poder ou governo unitário que necessariamente será uma autoridade temporal. Com isso, o filósofo patavino compreende que o poder está detido nas mãos do governante civil e não no papa, onde esse último deverá se submeter ao primeiro (AZNAR, 2009).

⁶² [...] los sacerdotes y el Papa tienen que someterse a los gobiernos, igual que Cristo se sometió al gobernador romano y reconoció el origen divino del poder secular.

Indo ao encontro do que mais interessa nesta pesquisa, Costa e Santos demonstram, em suma, o grau de relevo do pensamento de Marsílio de Pádua na formação do Estado laico, ao escreverem:

Na história do pensamento político, Marsílio foi um importante teórico do Estado laico no final da Idade Média. Ele propôs um sistema em que os poderes da Igreja e do Estado deveriam estar separados, submetendo a Autoridade espiritual ao Poder temporal. Esse fato marcou uma época de transição para formação do Estado moderno, soberano, fundado no direito natural e na vontade do Príncipe, que, por sua vez, estaria submetido ao povo, que figuraria, mais tarde, como fonte de legitimação do poder na teoria do contratualismo moderno, tal como defendido principalmente por Jean-Jacques Rousseau. (COSTA; SANTOS, 2009, p. 104).

Há que se dizer que o pensamento marsiliano “[...] além de ser usado com frequência pelos defensores da autonomia do poder político ao longo dos séculos XIV e XV, teve grande influência na chamada doutrina conciliarista⁶³ do século XV.” (TÔRRES, 2006, p. 108). Constata-se que o pensamento de Marsílio, de uma maneira geral, gira em torno da tese do povo como legislador supremo, da lei e do Estado como construções humanas, além de pregar a distinção entre razão e fé. Com isso, ele acaba reforçando as bases para discussão acerca do Estado laico.

Todavia, o que fará Marsílio de Pádua ser um filósofo além do seu tempo se dá no fato de ter proposto uma separação, mais radical, entre a Igreja e Estado, situação que o distancia de Ockham, pois diversamente de Marsílio, Guilherme preconizava uma sociedade regida por um poder dual.

Consciente de que era preciso separar o clero do Estado sem que fosse necessário extingui-lo, Pádua dá um grande salto em favor da criação do Estado laico e, por conseguinte, no desenvolvimento do fenômeno da laicidade. Destarte, Marsílio fervorosamente defendeu a necessidade de um distanciamento das questões religiosas com relação ao Estado, providenciando de forma aguçada, as bases estruturais da neutralidade estatal em matéria de cunho religioso. Ao longo da

⁶³ Moreno (2005) delinea o conciliarismo como uma corrente de pensamento que nasce com os canonistas dos séculos XII e XIII, afirma-se no século XIV por intermédio do pensamento de Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua e alcança seu auge na primeira metade do século XV. Em linhas gerais, o conciliarismo propõe a negação da plenitude papal, defendendo que a Igreja deve ser governada por meio da representação e do consenso dos fiéis, tudo aos moldes defendidos por Marsílio de Pádua no *Defensor Pacis*, motivo ao qual, leva Marsílio a ser mais citado do que Ockham na abordagem desta doutrina. O movimento conciliarista não significou apenas um movimento jurídico, mas simbolizou também um movimento eclesial, pois o papa passou a ser considerado como um membro a mais no governo do clero. Enfim, a doutrina conciliarista calcou-se no reexame do conceito de Igreja, de seu funcionamento e motivo de ser.

história, é possível considerar que Marsílio anteviu que era possível formar uma sociedade em que a vontade popular estivesse em primeiro plano. E essa visão, possibilitou a conformação de uma sociedade constituída pela diversidade religiosa.

3.2 Os teóricos do Estado laico moderno

3.2.1 O pensamento religioso de Nicolau Maquiavel

Nicolau Maquiavel nasceu na cidade italiana de Florença em 1469, foi diplomata e notabilizou-se por seus escritos na política. O fato de ter nascido no pólo do renascentismo⁶⁴ italiano o fez com que participasse ativamente da vida pública, presenciando a transição da monarquia para a República. Em função de seu cargo, conheceu inúmeras autoridades além dos limites de Florença. “[...] Esse intenso contato com a política de seu tempo, aliado aos seus vastos estudos sobre a história, seria a base para a escrita de sua obra.” (OLIVEIRA, 2012, p. 2).

As duas principais obras de Maquiavel são *O Príncipe*, datada de 1513, os *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, elaborada por volta de 1513 e 1517, escritos esses, realizados no período em que o filósofo estava longe de Florença, uma vez que cumpria exílio em virtude da acusação de conspiração contra a governança florentina. Em 1520, retorna à sua terra natal e é contratado para redigir a *História de Florença* por aquele que em breve seria o papa Clemente VI. Nos meados de 1527, acomete-se de uma enfermidade e logo em seguida falece.

Politicamente, Maquiavel representou uma mudança abrupta quando comparado com os humanistas que o antecederam (ANTISERI; REALE, 2004). Ao presenciar um ambiente de instabilidade política na Itália, Maquiavel logo se preocupou em formular estratégias para a criação de novas bases políticas que proporcionassem os meios para estabelecer uma nação forte, próspera e unida. Isso necessariamente exigia um distanciamento das causas políticas em relação às religiosas. A proposta de apartar o político do teológico deflagrou na percepção de uma aproximação entre Maquiavel e Marsílio de Pádua. A constatação dessa

⁶⁴ O renascimento inicia no fim da Idade Média e significa o desenvolvimento de novas idéias, baseando-se na fé no homem e na fé no futuro. Essa perspectiva humanista se torna laica na medida em que o homem está no centro de todas as coisas.

proximidade entre Maquiavel e Marsílio de Pádua é apontada por Aznar (2007), Bittar (2011) e Dri (2000).

A principal tese levantada pelo filósofo italiano se dá na defesa de ausência de submissão da política em relação às demais formas de poder. Desse modo, a política era por ele entendida como algo que não deveria manter laços com outras esferas de controle como a religião e a moralidade (MAQUIAVEL, 2012).

Por ter presenciado a transição da Idade Média para a Moderna e consequentemente todos os percalços que acompanharam esse fato histórico, Maquiavel transformou-se em um sujeito ansioso por um Estado único, centralizado, soberano, enfim, um Estado que promovesse o bem comum. Todavia, o autor florentino percebeu que era necessário romper com os princípios morais de seu tempo, ora impostos pela Igreja Católica Apostólica Romana (OLIVEIRA, 2012).

Na realidade, Maquiavel via a Igreja como um forte impedimento para unidade italiana. (MAQUIAVEL, 2012).

Vale ressaltar que a pretensão de Maquiavel ia além do rompimento com os princípios morais estabelecidos pelo Catolicismo Apostólico Romano, vez que propunha a criação de uma nova mentalidade com vistas a controlar e manter o poder político. Com vista nisso, o autor tomava como válidos todos os meios que tivessem como fim a obtenção do bem comum. Essa visão atribuía licitude ao uso da força, ao engodo, a simulação e tudo aquilo que detinha aparência perversa. Portanto, todos os comportamentos, por mais asquerosos que fossem, eram válidos para manter a unidade da sociedade. Essa perspectiva de Maquiavel é explicada por Bittar (2011), Garcia (2013) e Oliveira (2012).

A incansável busca de respostas para os problemas italianos por intermédio da leitura dos clássicos e o desassombro em fustigar o *status quo* custaram a Maquiavel a caricatura de uma pessoa má, falsa e esperta. Tudo isso resulta de uma má interpretação, principalmente da obra O Príncipe, onde por muitos, Maquiavel é lido como um escritor imoral, quando na verdade, a todo tempo ele escora-se em argumentos amorais, apresentando regras que o príncipe deveria seguir para obter seus objetivos políticos. Em outros termos, Maquiavel insiste em esclarecer que a moral não está inserta no jogo político. Estas são as constatações de Winter (2006) e Oliveira (2012).

Na realidade, Maquiavel tentou revelar que o exercício prático da política não se mistura com a moral. Pois, se o príncipe realmente quer sucesso no seu

desiderato ele não poderá abrir mão de condutas que mantêm uma relação chave com a política, tais como a crueldade, o autoritarismo, o clientelismo, etc. Cumpre salientar que Maquiavel não adentra no mérito de sobreditas questões, seja aprovando ou as reprovando, apenas explica que são imprescindíveis à conquista do poder (BITTAR, 2011).

Seja como for, rios de tinta já foram gastos para se falar bem ou mau acerca de Maquiavel. De toda forma, Maquiavel é visto como o filósofo que conduziu a uma nova etapa do pensamento político ao buscar a fundação de uma autonomia da esfera política que abrange, inclusive, a autonomia em relação à religião.

Grande parte do que é visto atualmente sobre Maquiavel está centrado na obra *O Príncipe*, onde tal filósofo elabora uma espécie de diário para o soberano que deseja êxito no exercício do poder. Nesse sentido, Maquiavel diz que o príncipe deverá tomar atitudes que o tornem em uma pessoa temível, quando necessário. O príncipe poderoso é aquele capaz de dominar a situação, sabendo agir nas mais diversas ocasiões, devendo saber aliar política e guerra, bem como manter a estabilidade e unificação do poder. Acerca disso, esclarecem Antiseri e Reale (2004), Aznar (2007), Bittar (2011) e Winter (2006).

Maquiavel trata a relação do príncipe com o povo da seguinte maneira:

Deve, portanto, quem se torna príncipe mediante o favor do povo, manter sua amizade; o que será fácil, já que o povo só pede que não seja oprimido. Mas aquele que, contra o povo, torna-se príncipe com o favor dos grandes deve, antes de mais nada, tentar conquistar o povo; o que lhe será fácil, desde que se encarregue de sua proteção [...]. (MAQUIAVEL, 2012, p. 94).

O príncipe, sem embargo, deverá ser amigo do povo, ainda que subjetivamente não pense assim. Ademais, para que seja admirado por seus súditos o príncipe terá que demonstrar piedade, fé, integridade, humanidade e quantas outras posturas bastem para a afirmação de sua simpatia. O príncipe ainda terá a incumbência de proteger o povo da influência dos grandes, pois embora não seja de bom grado para o povo ser submisso ao poder do príncipe, esta situação ainda é melhor do que a sujeição ao poder dos grandes, que além do poder, também desejam oprimi-lo (WINTER, 2006).

O pensamento maquiavélico muito influenciou os teóricos do absolutismo. Mas, isso não é suficiente para atribuir a pecha de absolutista a este filósofo. Em verdade, Maquiavel apoiava-se na ideia da República romana, onde a liberdade e os

bons costumes são tidos como pilares da sociedade, tendo em vista que um povo preparado para exercer sua liberdade merecerá ser agraciado com a República. Para Maquiavel, na República não há como abrir mão da liberdade.⁶⁵ Essa compreensão acerca da obra de Maquiavel é decantada das ilações de Antiseri e Reale (2004), Dri (2000) e Oliveira (2012).

Com relação à virtude (virtù),⁶⁶ Maquiavel a desdobra em duas faces nas suas duas principais obras. Uma dessas faces sobressalta do príncipe, na medida em que a virtude do soberano está em seu poder, ou seja, cabe ao príncipe ser poderoso. A outra face desta virtù encontra-se nos Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio onde a virtude encontra-se nas mãos do povo quando este exerce a sua soberania. Essa avaliação do autor italiano é feita por Aznar (2007) e Oliveira (2012).

A conclusão que se chega acerca do pensamento do filósofo florentino é a de que ele não era contrário ao fenômeno religioso, até porque entendia a religião como meio de fortalecimento dos laços sociais.⁶⁷ Em vista disso, o problema de Maquiavel não era com a religião em si, mas sim com o Catolicismo Apostólico Romano, pois dito pensador entendia que a moral não se referia à esfera pública, como queria aquela Igreja. Destarte, “Maquiavel separou o poder da moralidade, da ética, da religião e da metafísica e afirmou o Estado como um sistema autônomo de valores independentes de qualquer outra fonte.” (FERNÁNDEZ, 2008, p. 1, tradução nossa).⁶⁸ Corroborar com essas considerações a seguinte passagem:

Mas o que faz de *O Príncipe*, de Maquiavel, uma obra única é o teor e a novidade das regras de governo por ele propostas. Sua tese fundamental é a ideia de que a política não deve prestar contas a nenhuma outra esfera de poder. Isso significa que Maquiavel pretende garantir a autonomia da política, quer dizer, fazer com que o poder político seja independente, livre da ingerência de outros âmbitos de controle, como a religião ou a moral [...]. (OLIVEIRA, 2012, p. 4).

⁶⁵ Dois aspectos devem ser levantados em torno do absolutismo. Primeiramente, o absolutismo não separa a esfera pública da privada. Em segundo, vale lembrar que é possível a existência de uma monarquia com caráter republicano, ou seja, uma monarquia que tenha o fito de promover o bem comum.

⁶⁶ Maquiavel também trabalha a questão da fortuna que se relaciona com a sorte e a chance.

⁶⁷ Soboleski elucida que: “Estudar a religião nas obras de Maquiavel é indispensável para compreendermos a sua teoria política, principalmente no que concerne à formação e manutenção do Estado. Quando aborda a temática da religião, não o faz de maneira teológica, mas analisa a importância da crença e a forma como é trabalhada na cultura e na política.” (SOBOLESKI, 2011, p. 40).

⁶⁸ Maquiavelo separó el poder de la moralidad, la ética, la religión y la metafísica y afirmó al Estado como un sistema autónomo de valores independientes de cualquier otra fuente.

Maquiavel não considerava a religião como doutrina, mas a via como algo a serviço da política. O autor italiano compreendia que a religião continha uma bifurcação onde um caminho ia em direção ao entendimento de que a religião era um instrumento a serviço dos governantes ao qual levava a obediência do povo por meio da coação. E o outro caminho, denominado cívico-educativo compreende a religião como mecanismo de persuasão do povo. Ambos os caminhos possuem a mesma função e atuam simultaneamente, almejando a manutenção da paz e da ordem estatal. A religião, então, transforma-se num instrumento imprescindível para a política. Esse entendimento acerca de uma dupla função da religião em Maquiavel é defendido por Ames (2006) e Soboleski (2011).

Na realidade, Maquiavel preconiza que nenhum Estado consegue viver de forma pacífica sem religião, tendo em vista que a religiosidade é um meio de fundamentar as leis da República por meio do temor a Deus, o que facilita o exercício do poder, pois o temor dos súditos em relação à ira divina é extremamente superior ao temor do legislador. O bom uso da religiosidade permite ao governante complementar sua força com o temor em relação à divindade, o que é muito relevante para o bom desempenho do príncipe. Consentem com essa afirmação os pensamentos de Aznar (2007), Dri (2000), Soboleski (2011) e Winter (2006).

O fato de ter sido pagão contribuiu muito para o sucesso de Maquiavel. Pois, distanciando-se da religiosidade, ele pôde ir contra a influência da teologia no âmbito político, tendo a oportunidade de criar a ciência política (OLIVEIRA, 2012). Incomodava Maquiavel a existência de uma Igreja corrupta e que esbaldava maus exemplos (DRI, 2000).

Maquiavel entendia que um príncipe não poderia ofertar ajuda à Igreja sob pena de pôr em risco sua própria manutenção no poder, citando o ocorrido com o Rei Luís XII:

[...] assim que ocupou Milão, fez o contrário, ajudando o Papa Alexandre a ocupar a Romanha. Nem se deu conta de que, com essa decisão, se enfraquecia, afastando de si os amigos que contavam com sua proteção, e fortalecia a Igreja, acrescentando o poder temporal ao poder espiritual dela, que já lhe dá tanta autoridade [...]. (MAQUIAVEL, 2012, p. 59-60).

Ao correlacionar os escritos de Maquiavel com a ideia de laicidade estatal infere-se que: “seu mérito, em primeiro lugar, é despojar o Estado de toda dependência espiritual. Com Maquiavel, o Estado torna-se laico, assentando as

bases de uma Teoria Política autônoma.” (FERNÁNDEZ, 2008, p. 2, tradução nossa).⁶⁹

Portanto, os escritos de Maquiavel navegam rumo ao alcance do Estado laico, veja-se:

Pode parecer estranho, nos dias de hoje, que a autonomia da política em relação à religião seja uma conquista. Mas, para que esse ideal de um Estado laico pudesse ser alcançado, foram necessários enfrentamentos de diversas ordens, inclusive intelectual. Nessa disputa, a obra de Maquiavel foi de fundamental importância. A ideia de que o governo dos Estados só é legítimo quando atribuído pelos representantes de Deus na Terra foi bastante comum, antes e depois de Maquiavel. A religião cristã, em particular, valia-se da autoridade de ninguém menos que São Paulo para sustentar essa posição [...]. (OLIVEIRA, 2012, p. 4).

O trabalho de Maquiavel desde sempre composto por tempestuosas polêmicas, consegue dar sequência aos pré-modernos. Quando o florentino propõe a autonomia do poder político em relação ao religioso, ele ratifica, sobretudo, a necessidade de um Estado laico no tabuleiro político italiano, ideia que se almejava ao restante dos países europeus.

No século XVI, os preceitos morais impostos pela Igreja Católica Apostólica Romana funcionavam como uma espécie de estorvo ao desenvolvimento político, por isso, Maquiavel propõe que a sociedade e o príncipe se esquivem deles. Procedendo dessa forma, seria possível haver um Estado neutro no que diz respeito à religiosidade, abrindo-se espaço para um governante responsável por promover a paz social e o bem comum para a sociedade como um todo, sem que houvesse qualquer atrelamento do poder político à religião.

3.2.2 A Reforma Luterana

Em 1483, na cidade alemã de Eisleben, nasceu Martinho Lutero, exímio teólogo e orador. Criado no seio de uma família humilde e austera, Lutero desde sua juventude demonstrava um semblante sério o que sinalizava para um provável ingresso na carreira religiosa.

Aos 18 anos, Lutero passa a residir na cidade vizinha de Erfurt com o objetivo de cursar direito e assim cumprir o sonho de seu pai. Entretanto, pouco tempo depois, desiste de prosseguir no curso de Direito e em 1507 consegue sua

⁶⁹ Su mérito, en primer lugar, es despojar al Estado de toda dependencia espiritual. Con Maquiavelo, el Estado deviene laico, sentando las bases de una Teoría Política autónoma.

ordenação como sacerdote. No ano de 1508 foi enviado para Wittenberg, onde lecionou na Universidade local e prosseguiu seus estudos teológicos. Em 1512, conclui o doutoramento em teologia (O'BRIEN, 1959).

Por receber fortes influências do nominalismo de Guilherme de Ockham desde que chegara a Erfurt, Martinho Lutero forma uma visão de Deus como ser mais terrível do que amável que da mesma forma que poderia condenar um justo também poderia salvar um pecador, pois a salvação de cada um estava adstrita à sua fé. Essa conclusão sobre a perspectiva luterana é vista nos estudos de Antiseri e Reale (2004), Bettencourt (1998) e O'brien (1959).

De tudo aquilo que Lutero escrevera, merecem destaque: O comentário à carta aos romanos redigido entre 1515 e 1516, as noventa e cinco teses sobre as indulgências datada de 1517, as vinte e oito teses relativas à disputa de Heidelberg conclusas em 1518 e os grandes escritos de 1520. A rebeldia ante o pontificado transmitida nas obras em apreço fizeram com que o monge pertencente a ordem agostiniana fosse excomungado em 1521, decisão que foi extensiva aos seus seguidores.

Martinho Lutero estava tão certo de suas convicções que nem mesmo a oportunidade que o Imperador Carlos V lhe dera para se retratar fora o suficiente para que mudasse de opinião. Destarte, a negação de uma esperada retratação provocou a ira do Imperador que determinou que Lutero fosse preso e executado na fogueira. A partir desse momento, começa a censura às suas obras e intensa perseguição aos seus adeptos (DREHER, 1989).

Lutero não morreu na fogueira,⁷⁰ mas era cômico de que não deixara muitos amigos fora do seu âmbito de pregação. A Igreja Católica Apostólica Romana que um dia lhe acolhera passou a odiá-lo, não só por contribuir com a gota d'água que restava para eclosão do processo de Reforma, mas também por desvirtuar parte do clero, tendo ele inclusive, se casado com uma freira rebelde (O'BRIEN, 1959). Sem embargo, Lutero foi o responsável pelo cisma da unidade cristã. Portanto, sob o prisma da unidade da fé “[...] a Idade Média termina com Lutero, iniciando-se com ele importante fase do mundo moderno.” (ANTISERI; REALE, 2004, p. 70).

⁷⁰ Lutero faleceu em sua cidade natal no ano de 1546.

Lutero nasceu em meio de uma Europa marcada por muita agitação social e guerras. Além disso, a cristandade europeia poderia ser destruída pelos turcos. As circunstâncias, por si só, exigiam reforma e foi assim que o conceito de “Reforma” assumira tal relevo para o homem medieval. Grosso modo, o conceito de Reforma naquele tempo poderia ser comparado ao atual conceito de democracia, pois muitos o viam como esperança de resposta aos problemas sociais. Em verdade, o conceito de reforma ia além de como ele é hoje entendido porque poderia tanto significar a reforma da Igreja Católica Apostólica Romana quanto o retorno do indivíduo ao estado original, ou seja, o abandono do estado de pecado para a conciliação com Deus (DREHER, 1983a).

Após a intromissão de Lutero no processo de Reforma acirraram-se os conflitos em busca da verdadeira religião e do reconhecimento dessa pelos poderes públicos, muito embora não tenham ocorrido movimentos anticleriais tal como ocorreram no iluminismo (BATISTA NETO, 2012). De toda forma, Martinho Lutero foi uma desagradável surpresa para a Igreja de Roma, tendo em vista que não era crível que um monge agostiniano pudesse gerar tamanhos problemas para o Catolicismo Apostólico Romano, e conseqüentemente, contribuir sobremaneira no cisma da cristandade.

Ao pregar uma nova forma de interpretar as escrituras, Lutero queria deixar claro que não se tratava de um reformador porque considerava seus apelos como sugestões, pois somente Deus poderia ser o reformador (DREHER 1983a). Ao fim e ao cabo, Martinho Lutero estava descontente com a filosofia e a teologia de seu tempo, pois ambas eram embasadas no modo de pensar aristotélico. Com base nisso, o filósofo em questão afirmava que havia uma interpretação errônea das sagradas escrituras acerca do homem e de Deus (SILVA, 1998).

“O que interessava a Lutero centralmente era o retorno do cristianismo puro para eliminar todos os elementos artificiais ou artificiosos que havia dentro da prática da religião católica [...]”. (GARCÍA, 2013, p. 7, tradução nossa).⁷¹

Uma das críticas que deu notoriedade ao pensamento luterano diz respeito a resistência de intermediários com Deus. Lutero era convicto de que não era necessário qualquer espécie de intermediário entre os cristãos e Deus. Tal postura teológica abalava as bases da Igreja Católica Apostólica Romana, vez que

⁷¹ Lo que a Lutero le interesaba centralmente era el retorno del cristianismo puro para eliminar todos los elementos artificiosos o artificiales que hay dentro de la práctica de la religión católica.

equiparava o clero aos leigos e punha em xeque práticas do Catolicismo Apostólico Romano, como por exemplo, a veneração dos santos. Essa visão luterana é descrita por Antiseri e Reale (2004), O'brien (1959) e Skinner (1996).

Na tese 54 contra a venda de indulgências Lutero adverte: “Comete-se injustiça contra a palavra de Deus quando, no mesmo sermão, se consagra tanto ou mais tempo à indulgência do que à pregação da palavra do Senhor”. (LUTERO, 1517, p. 12). Nesse sentido, outra crítica de peso elaborada pelo filósofo ora em estudo é aquela atinente aos abusos ligados à venda de indulgências. Pode-se dizer que o questionamento das indulgências é um desdobramento da rejeição de intermediários entre o homem e Deus na medida em que se considera que o perdão só pode ser concedido pelo pai celestial e não pelo homem. Essa crítica é esclarecida nas obras de Antiseri e Reale (2004) e por Skinner (1996).

A religião na visão luterana vai assumir um âmbito pessoal, firmando uma relação entre o homem e Deus. Portanto, Martinho Lutero afirma que a religião tem um caráter notadamente individualista (Garcia, 2013). Ademais, o autor em análise defende apenas duas formas de sacramento: o batismo e a eucaristia. (O'BRIEN, 1959). Martinho Lutero ainda rejeita a divinização do governante e se manifesta favorável à legítima defesa frente a criminosos, afirmando inclusive a possibilidade de resistência coletiva em relação às autoridades que descumprem suas funções (DREHER, 1989).

Em pleno século XVI, o pensamento luterano significou uma considerável inovação, uma vez que não só criticava o *status quo* da sociedade europeia, mas também apresentava posicionamentos diversos das práticas daquele tempo. E será por esse motivo que a imagem de Lutero é tão ligada à Reforma Protestante.

Polêmico por excelência, Martinho Lutero desmembra o pecado em duas espécies. A primeira espécie de pecado é aquela exercida pela ausência de fé. Já a segunda espécie é praticada contra o próximo em razão da falta de amor. No fundo, Lutero vê Deus como o grande outro (SILVA, 1998). Garcia (2013) acrescenta que Lutero tem a visão de Deus pautada no Antigo Testamento, ou seja, a ideia de um Deus vingador e sancionador.

Curiosamente, Lutero vê Deus sob o prisma do Antigo Testamento, mas encontrará a solução de suas angústias no Novo Testamento por meio do evangelho paulino (MUELLER, 2002). Ele também irá considerar que “[...] o cristão agora é

descrito como o morador simultâneo de dois reinos – o de Cristo e o das coisas mundanas [...]” (SKINNER, 1996, p. 291).

Em que pese a relevância de todos os aspectos relacionados à obra de Martinho Lutero trazidos à baila até o presente momento, vale salientar que os escritos de Lutero estão concentrados em três pontos centrais. O primeiro ponto passa pela salvação exclusivamente por meio da fé, contrariando a doutrina tradicional da Igreja Católica Apostólica Romana que previa a salvação pela união entre fé e boas ações. Assim, somente a graça e a misericórdia divina por intermédio da fé pode salvar o homem. Essa consideração sobre Lutero é partilhada entre Antiseri e Reale (2004), Mueller (2002) e O'brien (1959).

O segundo ponto central da obra de Lutero está confinado na ideia da escritura como única fonte da verdade. Tudo aquilo que se sabe de Deus e da relação dele com os indivíduos está gravado nas escrituras. A Igreja Católica Apostólica Romana com todos seus membros serve apenas de barreira para a compreensão do texto sagrado. Esse entendimento sobre Martinho Lutero é visto por Antiseri e Reale (2004), Mueller (2002), O'brien (1959) e por Skinner (1996).

O terceiro e último ponto diz respeito ao sacerdócio universal. Martinho Lutero vislumbrava que o sacerdote, independentemente de sua posição hierárquica dentro da Igreja não detinha a capacidade de conceder o perdão ou salvação. Nesse sentido, todo homem é capaz de pregar a palavra de Deus por meio do livre exame das escrituras sagradas, desde que esteja iluminado para isso. Essas ilações encontram arrimo no pensamento de Antiseri e Reale (2004) e em García (2013).

A notoriedade assumida por Lutero no processo de Reforma não se deu apenas pela irreverência no seu modo de ver a religiosidade. Na realidade, Martinho Lutero foi responsável por satisfazer os anseios de inúmeros cristãos ao dar-lhes a oportunidade de terem uma leitura direta dos textos sagrados que ele mesmo cuidava em traduzir (ANTISERI; REALE, 2004).

Em verdade, Lutero sempre demonstrava seu compromisso com o evangelho de Cristo, tal afirmação se justifica até mesmo na tese 62 contra a venda de indulgências quando aquele filósofo assevera que: “O verdadeiro tesouro da Igreja é o santíssimo evangelho da glória e da graça de Deus.” (LUTERO, 1517, p. 14).

A inserção na hierarquia católica permitiu a Martinho Lutero compreender os problemas que gravitavam em torno do Catolicismo Apostólico Romano. O objetivo do filósofo ao elaborar suas teses não era se afastar desse catolicismo e sim

aprimorá-lo. Apesar da boa intenção, as suas teses foram tão profundas que acabaram gerando um cisma da cristandade em 1521, mormente pela incompreensão das intâncias eclesiásticas alemãs e de Roma. Mesmo excomungado, Lutero não se considerava fora do rebanho da Igreja Católica histórica. Essa abordagem sobre o ponto de vista Luterano sobre a Igreja é encontrada nas pesquisas realizadas por Bettencourt (1998), O'Brien (1959) e Weber (1983).

Embora acreditasse que agia com a melhor das intenções, Martinho Lutero não foi capaz de apagar a mancha de inimigo e de rebelde que deixou na instituição milenar do qual fizera parte (O'BRIEN, 1959). Com isso, "os inimigos de Lutero muitas vezes compararam a Reforma à peste, considerando-a uma causa de morte espiritual em escala aterrorizadora." (SKINNER, 1996, p. 347).

Um verdadeiro divisor de águas, assim pode-se classificar Martinho Lutero, haja vista que anteriormente às suas teses o mundo ocidental curvava-se para as decisões da Igreja Católica Apostólica Romana, fossem para o bem ou para o mal. Com Lutero, há uma mudança radical porque suas teses não só abalam as estruturas do catolicismo romano como também permitem a criação de uma nova igreja, quebrando um monopólio religioso que vinha sendo exercido por vários séculos. A partir deste momento formam-se duas visões acerca de Lutero, uma sob o marco católico romano e outra sob o prisma protestante:

Durante séculos, Lutero foi objeto de julgamentos contraditórios. No pensamento católico, ele representou por longo tempo a noção personificada do herege. Ele foi acusado de ser o verdadeiro causador do cisma da Igreja ocidental. No pensamento evangélico, já no século XVI começou a glorificação de Lutero como herói da fé, acrescida, não raras vezes, de uma glorificação nacionalista. Sobretudo, Lutero foi interpretado, frequentemente, como fundador de uma nova igreja. (WEBER, 1983, p. 62).

Por coincidência histórica, a expansão do luteranismo se deu concomitantemente ao descobrimento da América, diante disso, os colonizadores que cultuavam o Catolicismo Apostólico Romano logo trataram de reprimir com vigor qualquer atitude intelectual que pudesse refletir a heterodoxia luterana (BUENO, 2006). Somente após o Concílio do Vaticano II é que será visto um diálogo católico-luterano voltado para a promoção de uma revisão doutrinária e de superação das antíteses sobre a teologia da justificação (BETTENCOURT, 1998).

A tese luterana 79 contra a venda de indulgências ressalta que: “Alegar ter a cruz de indulgências, erguida e adornada com as armas do papa, tanto valor como a própria cruz de Cristo é blasfêmia.” (LUTERO, 1517, p. 17). Lutero conferia grande descrédito ao papa ao admitir a supremacia do Concílio Geral sobre este. O papa era visto como um tirano, como alguém possuído pelo demônio, uma espécie de anti-cristo. Esse modo luterano de compreensão do papado é encontrado na leitura de Bettencourt (1998), Dreher (1989) e O’Brien (1959).

Por ter tido contato com a filosofia de Ockham e pelo fato de ter vivido em uma Europa constantemente reprimida por uma Igreja que levava a cabo um esforço monumental para se manter no poder é que Martinho Lutero retirou forças para enfrentar o poder eclesiástico. Skinner (1996) afirma que o pensamento luterano concentrou as atenções nas deficiências do papado, apresentando a necessidade de uma Igreja apóstolica mais simplória e baseada na autoridade das escrituras. Nessa senda, a Igreja não poderia intrometer nos assuntos mundanos sob pena de usurpar o poder das autoridades temporais. Portanto, Lutero pautava-se na supressão da metáfora dos dois gládios.

Se a autoridade eclesiástica não pode interferir no poder temporal, da mesma forma, não pode o poder temporal adentrar na esfera religiosa. Em verdade, o movimento de Reforma desejava um tratamento diversificado entre religião e política. Isto é o que afirmam Dreher (1989) e Garcia (2013). É válido lembrar que Lutero ficou adstrito em suas críticas, não tendo qualquer espécie de filiação em movimentos revolucionários e anticlericais o que não impediu que sua imagem sofresse impressões negativas que se estendem aos tempos modernos (WEBER, 1983).

Embora, teoricamente, Lutero tenha pregado uma separação entre os poderes eclesiástico e temporal. Na prática, “Lutero constantemente requisitou o favor dos príncipes exaltando-lhes a autoridade em assuntos espirituais e incentivando-os a invadir o domínio da Igreja [...]”. (O’BRIEN, 1959, p. 26). Tudo isso, se dava pelo profundo interesse luterano em obter apoio do principado e consequentemente garantir a legitimidade das intenções reformistas (BATISTA NETO, 2012).

Encontra-se outra versão para a aliança entre Lutero e os príncipes alemães:

[...] Lutero a princípio procurou manter a Reforma independente do poder dos príncipes alemães; mas, pouco a pouco, muitos destes, ao converterem-se ao protestantismo, passaram a exercer também autoridade sobre as igrejas reformadas dos seus Estados, o que foi uma das causas do progresso da Reforma. Posteriormente, as diversas confissões protestantes tentaram subtrair-se a este domínio da autoridade civil. (MIRANDA, 2011, p. 109).

Reconhecido por muitos protestantes como pai da liberdade religiosa, Martinho Lutero ficou conhecido por levar a bíblia ao povo e por sua forte paixão pela verdade e justiça. Entretanto, testemunhos históricos revelam que Lutero era um homem intolerante com as divergências religiosas e que ele próprio se entristecera com a exorbitante quantidade de crenças que surgiram com base no seu princípio da livre interpretação das escrituras (O'BRIEN, 1959). Em sentido contrário, situa-se o pensamento de (DREHER, 1983b) que atribuiu ao pensamento luterano a luta em prol da razão e da liberdade de consciência.

No presente estudo, não há uma profunda preocupação com a personalidade de Lutero, mas sim, com aquilo que ele pôde de fato contribuir com a liberdade religiosa. Destarte, dentre todas as concepções analisadas aquela que mais coaduna com a proposta do presente estudo é a que esboça o seguinte entendimento:

A Reforma Protestante trouxe um verdadeiro rompimento do cristianismo que repercutiu tanto em mudanças doutrinárias, como na construção do Estado Moderno. Além disso, é a partir da Reforma que nascem as primeiras formulações sobre liberdade religiosa para proteger uma minoria protestante diante das perseguições feitas pela maioria católica. O declínio da hegemonia da Igreja comprometeu decisivamente as aspirações de unidade teológico-política da Cristandade Católica Romana, colocando sob forte pressão o conceito de *libertas ecclesiae*. (BATISTA NETO, 2012, p. 49).

Conforme fora visto no primeiro capítulo, o nascimento da liberdade religiosa é anterior à Reforma Protestante, mas isso não impede considerar que tal movimento foi de suma importância no desenvolvimento e ampliação da liberdade de crença, haja vista que a partir desse fato histórico houve o enfrentamento da instituição mais poderosa existente naquele tempo, abrindo caminhos para a disseminação do pluralismo em matéria religiosa e formulando as bases para movimentos posteriores tais como o iluminismo e a Revolução Francesa.

Com relação ao Estado laico, pode-se dizer que este é abordado quando Lutero afirma que não é cabível a existência de um Estado cristão. É mais plausível que o próprio governante, preferencialmente, não seja cristão. Na realidade, Martinho Lutero é enfático ao afirmar que o Estado e a Igreja devem ser distintos não podendo se confundir em momento algum (DREHER, 1989).

Todavia, o desejo de ver um governo neutro em questões de cunho religioso não foi cumprido, tendo em vista que Lutero viu a necessidade de entregar a autoridade espiritual aos príncipes em troca de legitimidade do movimento reformista, obtendo como resultado a inefetividade da real separação entre Estado e Igreja. Este equívoco de Lutero é assim relatado:

[...] Lutero entregou aos príncipes a Igreja por ele reformada: nasceu assim a Igreja de Estado, que é a antítese daquela Igreja à qual a Reforma deveria ter levado.

Portanto, aconteceu que, depois de ter afirmado solenemente a liberdade da fé. Lutero depois se contradisse de modo clamoroso nos fatos. Pouco a pouco, Lutero induziu os príncipes a controlarem a vida religiosa, chegando até a exortá-los a ameaçar e punir todos aqueles que desleixavam as práticas religiosas. Desse modo, o destino espiritual do indivíduo tornava-se patrimônio da autoridade política, nascendo assim o princípio *cuius regio, eius religio* (a religião deve depender do Estado).” (ANTISERI; REALE, 2004, p. 74).

Sem embargo, é válido descrever a integração da eclesialidade evangélica com o governo civil como um ponto fraco da obra luterana (WEBER, 1983). Todavia, essa ocorrência não pode ser vista como algo além de um mero lapso da pena quando se julga em conjunto tudo aquilo que Martinho Lutero escreveu e apaixonadamente defendeu.

Finalmente, conclui-se que Lutero contribuiu com o desenvolvimento da liberdade religiosa, propiciando um debate em busca de um conceito de Estado laico moderno, baseando sua doutrina na luta por uma religião pautada no cristianismo puro.

3.2.3 Espinosa: um missionário da razão

Benedictus Spinoza⁷² nasceu em Amsterdam, na Holanda, no ano de 1632. Era filho de judeus que fugiram de Portugal em virtude da perseguição levada a

⁷² O nome desse autor é grafado como Espinosa ou Spinoza.

cabo pelo catolicismo romano. Em decorrência das origens familiares e pelo fato de ser auto-didata, Espinosa compreendia português, espanhol, holandês, hebraico e latim. Também dominava matemática e linguística, além de ser um notável biblista.

Aos 24 anos, Espinosa foi expulso e excomungado da comunidade judaica por desenvolver ideias heréticas. Desempenhou uma inovadora profissão à sua época, a de polidor de lentes, embora tenha se tornado famoso por seus escritos. Em 1673, recebera o convite para lecionar filosofia na Universidade de Heidelberg, mas negou a proposta afirmando que gostava de ficar sozinho filosofando. Espinosa também se dedicou a examinar as sagradas escrituras (MAGEE, 2001).

Qualificado como ateu camuflado, o pensamento espinosista refletia uma concepção excessivamente livre em matéria de religião. A incapacidade de aceitação da ortodoxia judaica que sobressaltava dos escritos de Espinosa gerou a censura de suas obras, sendo a maioria delas, publicadas no anonimato (CARMONA, 2012). Em 1677, Espinosa falece em virtude de problemas pulmonares, conforme relatam Magee (2001) e Mondin (1981).

Ao levar em conta tudo aquilo que Espinosa redigira, pode-se dizer que a *Ética* foi o escrito que obteve maior sucesso, embora esse filósofo tenha realizado outras obras de considerável notoriedade como o tratado teológico-político⁷³ e o *Breve tratado sobre Deus, sobre o homem e sobre a felicidade*.

Contemporâneo à Locke e ao nascimento da ciência moderna, Espinosa acabou sendo influenciado pelo pensamento de Copérnico, Kepler, Galileu, Hobbes e Descartes. Magee (2001) traz dois aspectos interessantes sobre o pensamento espinosano, o primeiro deles diz respeito ao fato de Benedictus Spinoza ter ficado no esquecimento por aproximadamente um século sendo lembrado e reverenciado pelos românticos. O outro aspecto fica por conta da necessidade de um Deus onipresente e impregnado em todas as coisas, característica essa, que o distinguia dos autores que o influenciaram.

Vivendo em um período marcado pelo questionamento da autoridade política da Igreja Católica Apostólica Romana, o filósofo em comento cuidou de criticar a superstição e se preocupar com a liberdade filosófica, buscando compreender os problemas que atormentavam a República holandesa naquele tempo (STEINBERG,

⁷³ Este livro foi condenado pelo catolicismo e pelo protestantismo.

2013). Na realidade, o pensamento de Espinosa se ergue sob uma inovada concepção de substância, liberdade e de causa. (MONDIN, 1981).

Espinosa é classificado como um filósofo panteísta.⁷⁴ Além disso, é considerado como um dos pais do liberalismo clássico conforme salientam Carvajal (1999) e Silva (1978).

Preocupado em situar o homem no lugar que ele deveria ocupar no mundo, o filósofo holandês defende a tese de que a posição do homem na natureza é determinada por sua afeição às paixões, assinalando que o indivíduo só se libertará dessas paixões na medida em que alcança o autoconhecimento e se considera responsável por seus atos. Essas considerações em torno do pensamento espinosista são trazidas por Carmona (2012), Junges (2012) e Roig (1998).

A fuga das paixões humanas permite inferir o marco da filosofia deste autor. Espinosa era um racionalista, e como tal, focava seu pensamento na compreensão da razão como instrumento para se chegar a uma vida digna, pautada no gozo da felicidade e liberdade dos cidadãos. Para este filósofo, pouco importa a forma de governo a ser adotada, pois a garantia da liberdade e da felicidade são as condições elementares de um Estado, sem as quais, se verifica o domínio da tirania e da ditadura (CARMONA, 2012).

Carmona (2012) ainda afirma que a defesa de Espinosa em relação a obediência ao poder e a criação de leis fundamentadas na razão evidenciam a perspectiva racionalista incutida na filosofia deste homem.

É válido dizer que a garantia da liberdade, da felicidade e do bem estar público são umas das principais inquietações aferidas na obra de Espinosa.

Por ser fruto de uma sociedade libertária, Espinosa dedicou-se a defender a liberdade de pensamento o que enaltece, mais uma vez, o compromisso deste filósofo com a liberdade. Ademais, Magee (2001) salienta que no entendimento de Espinosa, o ser humano não pode ficar obcecado com os problemas de ordem pessoal, vez que são preocupações banais.

⁷⁴ Magee explica que: “O panteísmo, que literalmente significa “tudo é Deus”, é um modo de pensamento que considera Deus como idêntico ao Universo ou à Natureza. O panteísmo afirma a unidade de toda a realidade e a divindade dessa unidade. Os panteístas religiosos frequentemente são místicos, alegando experimentar Deus intuitivamente. Spinoza foi um racionalista, acreditava que Deus, o homem e o mundo físico eram todos parte de uma substância, e que tudo, físico e espiritual, era uma extensão de Deus. Além de Spinoza, talvez possamos incluir entre os filósofos panteístas Fichte, Schelling e Hegel.” (MAGEE, 2001, p. 93).

O modo de pensar espinosano perpassa pela ética e pela política. Destarte, [...] deve ter-se em conta que tanto a ética como a política tem um objeto comum, a ordenação dos comportamentos humanos [...]. (ROIG, 1998, p. 129).⁷⁵

Ao lado de Hobbes, Espinosa foi um dos pioneiros na elaboração de uma teoria da origem contratual do Estado. Para tanto, formulou a seguinte noção do estado de natureza:

[...] no estado de natureza não há nenhuma restrição aos direitos do indivíduo. Como o sábio tem o direito soberano de fazer tudo o que a razão lhe ordena, isto é, de viver segundo as leis da razão, assim o ignorante e o estúpido têm o direito soberano de fazer tudo o que as paixões lhes ordenam. (MONDIN, 1981, p. 94).

Nesse sentido, a saída do estado de natureza seria justificada por meio do contrato social que se revela como um instrumento abstrato e responsável pela renúncia de alguns direitos individuais em favor do governo, provocando com isso, o nascimento do Estado. O contrato social seria o meio pelo qual os homens saíam da anarquia e do caos absoluto instaurando uma vida social organizada. Partilham desse conceito espinosista de contrato social Carmona (2012) e Mondin (1981).

Benedictus Spinoza propunha um Estado Absolutista. Para ele, tanto o soberano quanto os súditos deveriam se submeter a determinados limites, ou seja, os cidadãos sofreriam limitações em sua personalidade individual enquanto o soberano seria limitado no exercício do seu poder. Em outros termos, o pensamento espinosista planeja a formação de um Estado absoluto em que não haja o império da violência como no Estado tirânico, visando com tal medida, a garantia da paz civil e do desenvolvimento individual. Essas constatações são elaboradas por Carmona (2012) e Roig (1998).

Embora tenha falado com propriedade acerca de outros assuntos, Espinosa despendeu parte de seu tempo tecendo uma abordagem sobre Deus, religião e interpretação das sagradas escrituras.

Insta salientar que o filósofo em comento tinha por objetivo separar a fé da filosofia (ESPINOSA, 2004).

Enquadrado na corrente panteísta, o filósofo holandês confundia Deus com o mundo. Deus é visto, então, como a realidade suprema, um ser absolutamente

⁷⁵ [...] Debe tenerse en cuenta que tanto la ética como la política tienen un objeto común, la ordenación de los comportamientos humanos [...].

infinito, único, perfeito e livre. Esse conceito de Deus espinosano é partilhado entre Magee (2001), Mondin (1981), Roig (1998) e Silva (1978).

Deus, então, é visto por Espinosa como um ente que pode ser composto por infinitos atributos. “[...] Mas somente dois são acessíveis ao intelecto humano: o pensamento e a extensão, porque a realidade nos apresenta somente estas duas ordens de determinações, pensamentos e corpos.” (MONDIN, 1981, p. 89).

No que diz respeito à religião, Espinosa entende que ela se subdivide em dois tipos, quais sejam: a religião do povo e a religião do filósofo. A religião do povo compõe-se pela obediência à lei e será em decorrência desta atitude que os indivíduos conseguem deixar de lado as paixões e ganham a liberdade. Já a religião do filósofo é a própria filosofia, assim, por intermédio do conhecimento adequado (da verdade) o filósofo chega à liberdade. Embora distintas, filosofia e religião possuem o mesmo fim que se traduz na dominação das paixões. (MONDIN, 1981).

O filósofo em análise propunha um livre exame da escritura, rechaçando o princípio da inspiração divina como ponto de partida. Na realidade, para ele, os comentadores da bíblia usavam dos textos sagrados para coagir os outros a pensarem da mesma forma que eles. Ademais, a história da bíblia deveria conter todas as minúcias de todos os livros dos profetas em um único texto bem como seria necessário um método racional de interpretação bíblica (ESPINOSA, 2004).

Convicto de que a interpretação convencional da bíblia estava errada, haja vista que ela continha deturpações interpretativas em decorrência dos pré-conceitos dos seus comentadores, Espinosa garantia que era necessário uma interpretação bíblica sob uma perspectiva teológica liberal, posição que fora retomada por outros filósofos na posteridade. Esse entendimento acerca do pensamento do filósofo holandês é encontrado nas obras de Carmona (2012), Mondin (1981) e Rodrigues (2013).

Sem embargo, Espinosa trata a bíblia como uma espécie de obra literária que deveria ser interpretada por meio de um método específico, sem o qual não seria possível atingir a verdadeira palavra da sagrada escritura.⁷⁶ A interpretação bíblica

⁷⁶ Rodrigues assevera que: “As dificuldades de um método hermenêutico como o que propõe Espinosa são evidentes: para entendermos a Bíblia seria preciso um domínio da língua hebraica (além das outras línguas em que foram escritos alguns livros); seria necessário conhecer a constituição da língua hebraica, de modo a resolvermos problemas de significação devido às mudanças históricas; seria necessário percorrer fontes históricas que lançassem luz sobre os livros e sua transmissão; a quase impossibilidade de obtermos os livros na língua em que originalmente foram escritos (e, em muitos casos, a inexistência de tais livros, que se perderam).” (RODRIGUES,

deveria, então, ser voltada para a revelação do sentido da própria bíblia. (RODRIGUES, 2013).

Dando prosseguimento na análise dos escritos do autor holandês, vale a pena lembrar que Espinosa viveu em um período em que a intolerância religiosa e política foram capazes de promover a queda da República holandesa, possibilitando, com isso, o ressurgimento da monarquia (JUNGES, 2012).

A tolerância em questões religiosas é vista como um aspecto social da filosofia de Espinosa que se entrelaça com sua filosofia política. O filósofo em análise considera que não se pode forçar alguém a ter fé, tendo em vista que a imposição de uma dada crença pelo Estado pode gerar maus resultados. Entretanto, é inadmissível uma tolerância completa e ilimitada porque isso também proporciona malefícios ao governo que não pode permitir que atitudes criminosas e antiéticas sejam perpetradas em nome da religiosidade. Essas conclusões em torno do pensamento espinosano são encontradas nos trabalhos de Magee (2001) e Carmona (2012).

Para Espinosa, a tolerância religiosa é uma das principais características de uma sociedade racionalmente organizada. Dessarte, se uma determinada crença não traz nenhuma espécie de prejuízo para a sociedade, logo, ela poderá ser plenamente exercida. Portanto, cada indivíduo é livre para escolher sua crença, pois nenhum pacto social é capaz de transferir a fé que cada um carregara consigo para as mãos de um soberano (CARMONA, 2012).

O pensamento espinosista considera a religião como assunto privado sendo inadequada a manipulação de argumentos de autoridade ou qualquer forma de imposição à livre consciência individual (ROIG, 1998). Na realidade, Espinosa instaurou uma teologia política civil, possibilitando a compreensão da liberdade religiosa em um contexto mais amplo de liberdade de pensamento, pilar do Estado moderno (CARVAJAL, 1999). Nesse sentido, pode-se inferir que Espinosa:

[...] não pretende destruir as religiões, mas ao contrário, ele quer é deixar a cada um a possibilidade de definir livremente sua crença e sua interpretação dos textos sagrados. Nos primeiros capítulos do *Tratado teológico-político* estabelece a autonomia da religião, a qual não deve submeter aos homens (o que seria fundamentalismo religioso, absolutamente rechaçável) nem estar submetida ao poder político (pois a

negação da liberdade de consciência conduz a uma religião estatal, o que tampouco é desejável). (CARMONA, 2012, p. 8).⁷⁷

Perante tudo que foi exposto, depreende-se que Espinosa pode ser inscrito no rol dos filósofos que mais contribuíram para o desenvolvimento da liberdade religiosa, vez que no conjunto de sua obra percebe-se a preocupação com a manutenção de uma tolerância religiosa equilibrada, onde a fé é assumida como um elemento de ordem privada.

Em suma, a religiosidade não pode ser atrelada nem aos homens e nem em relação ao Estado (ESPINOSA, 2004).

Assim como todos os autores pré-modernos e modernos até aqui mencionados, Espinosa comunga de uma mesma inquietação, qual seja: o questionamento da autoridade papal. Desse modo, suas preocupações estão concentradas na independência do poder civil em relação ao poder eclesiástico, sendo, por isso, considerado como um dos representantes do pensamento laico. Essas considerações sobre Espinosa são apontadas nos estudos de Rodrigues (2013), Steinberg (2013) e Triana (2013).

Espinosa acredita que a estabilidade do governo civil exige que a autoridade do poder eclesiástico seja limitada, onde a função de legislador deve ser exercida exclusivamente pelo soberano (STEINBERG, 2013).

Enfim, Espinosa reafirma a urgência do distanciamento entre as questões religiosas e políticas do seu tempo, ratificando a necessidade de um Estado que seja laico, e portanto, neutro em relação à manifestação das mais diversas formas de crença.

3.2.4 A nova crença Kantiana

Immanuel Kant nasceu no ano de 1724, em Königsberg, cidade da Prússia Oriental, foi educado em berço protestante, formou-se em ciência e filosofia na Universidade local em 1747, onde posteriormente lecionou por vários anos. Kant

⁷⁷ [...] no pretende destruir las religiones, sino que por el contrario lo que quiere es dejar a cada uno la posibilidad de definir libremente sus creencias y su interpretación de los textos sagrados. En los primeros capítulos del *Tratado teológico-político* establece la autonomía de la religión, la cual no debe ni someter a los hombres (lo que sería fundamentalismo religioso, absolutamente rechazable) ni estar sometida ella al poder político (pues el rechazo de la libertad de conciencia conduce a una religión estatal, lo que tampoco es deseable).” (CARMONA, 2012, p. 8).

dedicou toda sua vida aos estudos e a lecionar, não exercendo qualquer espécie de função pública. Faleceu em 1804, solitário, praticamente cego e sem lucidez.

Se a vida pessoal do filósofo de algum modo pode ser considerada angustiante, o mesmo não vale para sua vida profissional que conta com um grande número de escritos e enorme reputação intelectual. Dentre dezenas de obras, os estudos kantianos de maior relevo são: a crítica da razão pura; a crítica da razão prática e a crítica do juízo, publicados, respectivamente, em 1787, 1788 e 1790.

Considerado liberalista, Immanuel Kant, dedicou suas pesquisas em torno da moral, razão e religião. Em consequência disso, aos 70 anos, foi intimado a não prosseguir com suas ideias sobre religião, no entanto, Kant não fez qualquer espécie de retratação, tendo apenas se calado.

O pensamento kantiano é composto por duas fases. A primeira compreende o pensamento pré-crítico (oscilação entre o empirismo e o racionalismo), modo de pensar que Kant permanece até seu ingresso efetivo na universidade de Königsberg. A segunda fase é marcada por um Kant mais maduro e que propõe o criticismo transcendental, superando assim, o empirismo, o racionalismo, o dogmatismo e o ceticismo. (ANTISERI; REALE, 2004a).

No que tange a moral, Kant diz que:

Mas há na nossa alma uma coisa que, se a pusermos convenientemente diante dos olhos, a não podemos deixar de considerar com a mais alta admiração; esta admiração é aqui justa e eleva também simultaneamente a alma; e tal é em nós a originária disposição moral em geral [...]. (KANT, 1992, p. 55).

Kant vê a moral como algo autônomo. Portanto, “a moral é uma instância da razão que é totalmente independente, não precisando recorrer nem à ideia de Deus nem à ideia de Religião para se justificar, motivo pelo qual Kant considera a lei moral como um fato da razão [...]” (LIMA, 2011, p. 212). De uma maneira geral, toda filosofia de Kant sobre o direito, a política e a história irá conceber o homem como um ser moral (ANDRADE, 2005).

No pensamento kantiano, a razão é entendida como diferente e superior ao mundo sensível, onde o próprio mandamento moral determina que o homem se sujeite a razão (HERRERO, 1991). No que diz respeito à razão, Kant se ocupa em dividi-la em duas críticas:

A crítica da razão prática se propõe em geral a tarefa de dissuadir a razão, empiricamente condicionada, da pretensão de fornecer sozinha o fundamento exclusivo de determinação da vontade. Na crítica da razão pura Kant está preocupado em limitar a razão cognoscitiva à esfera da experiência, enquanto na crítica da razão prática (como também na crítica do juízo) a esfera numênica, que se mostrava teoricamente inacessível, torna-se acessível praticamente. (ANTISERI; REALE, 2004a, p. 376).⁷⁸

Quanto à crítica do juízo, Kant elabora uma proposta de mediação entre os mundos fenomênico (dos fenômenos) e numênico (dos números), objetivando alcançar de alguma forma a unidade desses mundos (ANTISERI; REALE, 2004a).

Para Kant, a transição do estado de natureza para a sociedade civil é vista como uma categoria de dever universal e objetivo. O Estado civil, logo, significa a concretização da ideia de liberdade em sentido positivo e negativo (ANDRADE, 2005). O filósofo em questão vê o contrato social como “[...] a ideia de uma vontade geral que serve de modelo prático, ou de norma, para maneira pela qual um Estado deve ser constituído, governar e fazer respeitar as leis. [...]” (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 160).

A noção kantiana de cidadão envolve a ideia de cidadão como todo aquele membro da sociedade civil apto a legislar. O cidadão ativo será o indivíduo autosuficiente economicamente, excluindo-se os assalariados e mulheres. Isso é o que apontam os estudos de Andrade (2005) e Sánchez (2004).

Destoando de Hobbes, para quem as leis oriundas do soberano são sempre justas e de Locke que permite a resistência quando houver leis injustas, Kant compreende que em nenhum momento é dado ao cidadão desobedecer seu governante. Ao cidadão cabe tão somente cumprir cegamente as leis vigentes. Com isso, qualquer manifestação revolucionária deve ser vista como um ato ilegal (ANDRADE, 2005).

Como se pode esperar, a defesa da tese de um cidadão pacifista proporcionou ferrenhas críticas à Kant.

Partindo da premissa de que se há Estado, há consenso, Immanuel Kant afirma que ao Estado cumpre observar e promover o bem público, sendo a República a melhor forma de governo. Todavia, o sobredito autor não se vê como um democrata, haja vista que sustenta que a democracia é um governo despótico.

⁷⁸ Ao contrastar as ideias da razão pura e da razão prática, Kant formula o conceito de imperativo categórico que “[...] é, portanto, uma proposição da qual a vontade é determinada *a priori* objetivamente, e isso significa que a razão pura é em si própria prática, porque justamente determina a vontade sem que entrem em jogo outros fatores [...]” (ANTISERI; REALE, 2004a, p. 376).

Essas considerações acerca do pensamento kantiano são realizadas por Andrade (2005) e Sánchez (2004).

Sem embargo, dentro da perspectiva kantiana “a lei moral, como dever absoluto, é constatada como um fato da razão totalmente independente das condições empíricas da natureza [...]” (HERRERO, 1991, p. 186). Destarte, “[...] o dever moral é uma obrigação imperativa mas interna; a legislação jurídica é um constrangimento que age exteriormente [...]” (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 154-155).

No ponto de vista de Kant, o direito só existe na medida em que ele recai sobre indivíduos que sejam igualmente titulares de direitos e deveres. E esse mesmo direito promove a liberdade quando impõe limites a ela. Enfim, este filósofo, tece uma crítica do direito, argumentando que um dos maiores problemas da humanidade se traduz na busca de uma resposta para se conseguir o máximo de liberdade com o mínimo de restrições (BILLIER; MARYIOLI, 2005).

Kant vislumbra um Estado preocupado com a moralidade e imbuído na inauguração, garantia e proteção da liberdade individual por intermédio de uma lei universal (DÖRFLINGER, 2009). Em verdade, Kant não rompe com o jusnaturalismo e nem adota o positivismo (BILLIER; MARYIOLI, 2005).

Com relação às normas jurídicas, Kant as entende como universais, pois:

[...] elas obrigam a todos, independentemente de condições de nascimento, riqueza, etc. Quem viola a liberdade de outrem ofende a todos os demais, e por todos será coagido a conformar-se à lei e compensar os danos causados. A coerção é parte integrante do direito; a liberdade, paradoxalmente, requer a coerção [...]. (ANDRADE, 2005, p. 56).

“Advertir-se-á que a propensão para o mal se estabelece aqui no homem, inclusive no melhor [...]” (KANT, 1992, p. 36). O desenvolvimento do conceito de maldade kantiano passa pela ideia de que o homem é mau por natureza, pois o mal está contido (escondido) em todos os homens, que por isso, devem procurar desenvolver sua disposição para o bem. O homem é senhor do seu destino, e, portanto, responsável por seus atos. Em vista disso, Kant propõe uma comunidade ética que esteja disposta a desenvolver o bem que está dentro de cada homem, todavia, somente Deus poderá criar essa comunidade dado a perversidade da natureza humana (LIMA, 2011).

“A liberdade, em Kant, é a liberdade de agir segundo leis. As leis descrevem relações de causa e efeito. Portanto, os homens são livres quando causados a agir [...]” (ANDRADE, 2005, p. 53). Chave do sistema kantiano, a liberdade além de ser algo extrafenomenal, é também responsável por possibilitar tanto o dever quanto o direito, conforme é descrito por Billier e Maryoli (2005) e por Macedo (2010). Então:

A liberdade é, em Kant, conceito problemático da razão de experiência impossível, causalidade natural e numênica, fato da razão, demonstrado pelo dever, real embora não empírico, postulado da razão prática como liberdade social, mas individual sensível e imperfeita e irracional como livre arbítrio, embora racional nos outros sentidos, é finalmente coisa de fato demonstrado na experiência, embora objeto de fé. (MACEDO, 2010, p. 21).

Sánchez (2004) interpreta Kant como o filósofo responsável por esquematizar uma teoria que simultaneamente apresenta consistência e coerência no tratamento da liberdade como autonomia.

No pensamento Kantiano, a religião é vista como consequência dos atos morais levados a cabo pelo ser humano. A fé, para Kant, deve ser pautada num caráter racional (LIMA, 2011). Mas o autor em comento não se contenta apenas com essas ideias, pois ele vai além e propõe a criação de uma nova crença:

[...] No princípio da pura religião racional como revelação divina (embora não empírica) que acontece incessantemente a todos os homens deve residir o fundamento da transição para a nova ordem das coisas, transição que, uma vez apreendida por uma meditação pura, é levada a execução por meio de uma reforma gradual progressiva, na medida em que deve ser uma obra humana; com efeito, quanto às revoluções que podem encurtar tal progressão, deixam-se a cargo da Providência e não é possível introduzi-las segundo planos, sem dano da liberdade. (KANT, 1992, p. 128).

Religião racional moral pura (DÖRFLINGER, 2009), religião moral pura (SÁNCHEZ, 2004), religião pura (HERRERO, 1991), essas são as denominações que a doutrina concede à proposta inovadora de Kant quanto à formação de uma religião da razão. Dörflinger (2009) esclarece que a religião almejada por Kant diverge de todas aquelas conhecidas pela história, vez que reduz-se estritamente ao ensino da razão prática.

A crença na razão pura, ora proposta por Kant, não assume nenhuma religião existente (histórica/estatutária), ela apenas aprisiona consigo os aspectos morais dessas religiões (DÖRFLINGER, 2009). Ademais, a religião pura dispensa

manifestações, ritos, cultos e locais específicos para honrar a Deus (SÁNCHEZ, 2004). No modo de pensar kantiano “a religião pura é sempre o fim que orienta, valoriza ou desvaloriza o elemento histórico conforme sua disponibilidade para transformar-se em veículo da razão [...]” (HERRERO, 1991, p. 184).

Sánchez (2004) apresenta dois princípios da religião moral pura, sendo que um deles diz respeito à crença em um Deus generoso e garantidor da moralidade enquanto o outro concerne na obrigação do cumprimento de imperativos de ordem moral de modo que agrade a divindade.

Curiosamente, verifica-se uma divergência doutrinária sobre a religião pura, pois, Herrero (1991) afirma que as religiões históricas desapareceriam na medida em que a religião pura fosse se consolidando. De outro norte, Dörflinger (2009) acredita que a religião racional puramente moral é capaz de coexistir com as demais religiões tradicionais.

Será por meio da distinção entre religião estatutária e religião moral que Kant reconhecerá o direito de cada indivíduo requerer o reconhecimento da sua liberdade religiosa, haja vista que o homem não pode ser desprovido dessa liberdade sob pena de perder um valor indispensável, e conseqüentemente, tornar-se alvo fácil da manipulação de intesses (SÁNCHEZ, 2004).

Kant critica a intolerância em matéria religiosa comumente levada a cabo pelas religiões históricas que contestam de forma veemente o direito de cada um escolher a melhor maneira de se relacionar com a divindade. Em virtude disso, ao invés de pregar a paz, as religiões estatutárias acabam promovendo violência (SÁNCHEZ, 2004).

Na realidade, Kant destemidamente dá continuidade ao progresso da liberdade religiosa, apropriando-se das críticas que vinham desde a pré-modernidade, agregando-lhes novas alternativas, com o fito de garantir aos indivíduos maior liberdade em assuntos religiosos.

A partir da análise dos elementos básicos da teoria kantiana, é necessário esclarecer agora, a visão deste autor acerca da relação entre Estado e religião.

Immanuel Kant propõe um Estado secular. Mas, o Estado precisa acompanhar de perto as finalidades dos fenômenos religiosos. Em razão disso, pode o Estado defender, negar ou manter-se neutro em relação às finalidades de uma dada religião histórica. Pois, o que deseja com esse acompanhamento é justamente

evitar que uma determinada religião venha a ferir a paz social (DÖRFLINGER, 2009).⁷⁹

Nessa senda, Dörflinger ainda acrescenta que:

[...] o Estado não pode se aproximar das religiões históricas. Pelo contrário: a faculdade de filosofia, a conselheira do Estado, sugere-lhe que mantenha uma distância cética delas; pois as igrejas históricas, orientando-se pela facticidade de uma suposta auto-comunicação de Deus e pela facticidade de uma escritura sagrada que fixa essa auto-comunicação, têm, segundo Kant, a tendência de imunizar esses supostos fatos contra seu exame por parte da razão já que, na opinião dessas igrejas, eles não poderiam ser superados em termos de autoridade por supostamente terem uma origem divina [...]. (DÖRFLINGER, 2009, p. 14).

Por derradeiro, cumpre salientar que Kant apresentou seu contributo na evolução da noção de Estado laico, tendo em vista que com a proposta da criação de uma religião pura, ele foi capaz de tecer críticas às religiões históricas, e com isso, defender um Estado que fosse imparcial em matéria religiosa.

3.3 As bases de compreensão do Estado laico na contemporaneidade

3.3.1 A noção religiosa Weberiana

Max Weber nasceu em Erfurt, na Alemanha, no ano de 1864. É considerado um notável sociólogo, historiador, economista e político. Estudou história, economia e direito nas universidades de Berlim e de Heidelberg. Lecionou nas universidades de Friburgo e de Heidelberg. Faleceu em Munique em 1920.

Tendo levado os estudos a sério durante toda vida, Weber angariou uma extensa produção intelectual, cujas principais obras são: A ética protestante e o espírito do capitalismo (1904-1905), a objetividade cognoscitiva da ciência social e da política social (1904), o trabalho intelectual como profissão (1919), escritos de sociologia da religião (1920-1921), economia e sociedade (1922).

Apesar da paternidade da sociologia recair sobre seus ombros, Max Weber contribuiu sobremaneira com outras áreas do conhecimento. Para ele, só há uma ciência, e essa ciência, tem como objetivo a verdade (ANTISERI; REALE, 2005). Rolim (1986) afirma que Weber se aproxima de Marx na medida em que ambos se

⁷⁹ Dörflinger (2009) salienta que Kant defende que o Estado deve apenas favorecer a religião fundada na razão pura.

preocupam com o sistema capitalista e a sociedade moderna. Neste sentido, Weber deseja que a distinção entre sociedade e Estado mantenha-se íntegra (BILLIER; MARYIOLI, 2005).

O filósofo sob análise acolhia uma interpretação histórica por meio dos fenômenos econômicos, o que ele realmente repugnava era o uso de dogmas e da metafísica dentro dessa perspectiva. Nessa linha, a pesquisa histórica assume um tom individualizante, ou seja, centra-se numa individualidade histórica, como por exemplo, o fim da escravidão (ANTISERI; REALE, 2005).

No modo de pensar weberiano, o direito e a economia mantem certa relação de dependência, entretanto, as relações entre essas duas esferas são de interação e de tensão, por isso, comungam de uma idêntica lógica sistemática. De outro norte, Weber critica os sistemas de direito que acompanham imperativos ético-religiosos ou políticos, vez que o autor em comento considera que tais práticas emperram o progresso econômico (BILLIER; MARYIOLI, 2005).

“[...] O Estado, afirma Weber, dispõe do monopólio do constrangimento legítimo porque ele se baseia na legalidade de seus atos (a dominação legal racional). Direito e Estado identificam-se um com o outro [...]” (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 299). Todavia, “[...] a autonomia do direito é, a seus olhos, ameaçada pelo intervencionismo utilitarista da administração, que não se baseia mais na legalidade, mas na utilidade e na necessidade [...]” (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 295).

A passagem acima elucida a importância do pensamento weberiano, uma vez que sobredito autor estabelece uma crítica à ameaça à autonomia do direito, abrindo uma acirrada discussão sobre essa temática nos anos vindouros.

Tendo também se dedicado ao estudo da metodologia, Weber elaborou a teoria do tipo ideal que consiste num:

[...] instrumento metodológico ou, se assim se preferir, expediente heurístico ou de pesquisa. Com ele, construímos um quadro ideal (por exemplo, de cristianismo, de economia urbana, de capitalismo, de Igreja, de seita etc.), para depois com ele medir ou comparar a realidade efetiva, controlando a aproximação (*Annäherung*) ou o desvio em relação ao modelo. (ANTISERI; REALE, 2005, p. 59).

De toda forma, Weber vê a ciência social como algo não valorativo, procurando compreender como e por que determinados fatos ocorreram de um jeito e não de outro. Enfim, Weber ocupa-se em dizer que a ciência explica, mas não

avalia. Com relação a referência aos valores, o filósofo em questão explica que esse é um princípio que permite determinar o campo em que a pesquisa atuará de maneira cientificamente objetiva (ANTISERI; REALE, 2005).

Rolim (1986) afirma que antes de qualquer aprofundamento no pensamento weberiano é preciso deixar claro que para Weber a sociologia da religião deve ser considerada também como sociologia da compreensão, tendo, portanto, o condão de buscar concomitantemente a compreensão do sentido dos comportamentos sociais e de cunho religioso.

O protestantismo no decorrer da história passou a delimitar o consumo, mormente o consumo de luxo. Dessarte, tal religião apoiou a legalização do lucro e o considerou desejado por Deus proporcionando o acúmulo de riquezas (WEBER, 1985).

Na ética protestante e o espírito do capitalismo, Weber demonstra sua convicção de que o capitalismo moderno teve seu impulso por meio das éticas protestantes, ou seja, com o auxílio das doutrinas calvinistas, luteranas e Wesleyanas que pregavam a manifestação de um mundo racional em que a racionalidade é exercida por intermédio do trabalho como vocação. Em síntese, o pensador alemão expressa que o crescimento do capitalismo se deu em virtude da cooptação da ética protestante que ao fim e ao cabo preconizava o trabalho e a retenção do seu fruto (lucro) como meios de aproximação da salvação. Essa interpretação sobre a obra de weber é partilhada entre Antiseri e Reale (2005), Delfini (2001) e Guerra (2011).

Em desencontro com a corrente doutrinária majoritária, Oliveira (2009) esboça uma análise mais restritiva do pensar weberiano, reconhecendo tão somente o calvinismo como crença que possibilitou o fortalecimento do capitalismo moderno, desprezando assim, outras formas de manifestação protestante nesse desiderato.

Max weber sustenta que a religião nasce para suprir as necessidades terrenas. A partir dessa ideia, a religião é vista como uma ação comunitária, caracterizando algo que vai além de um mero conjunto de crenças. O fenômeno das religiões mundiais é visto sob a ótica weberiana como um conceito de divino que ultrapassa o próprio conceito de Deus. Com isso, a ação religiosa estatui a relação do homem com o divino, seja este último, um símbolo, uma alma ou qualquer outra forma de representação do sagrado (OLIVEIRA, 2009).

“No que se refere à produção da riqueza privada, a ascese condenava tanto a desonestidade como a ganância instintiva [...]” (WEBER, 1985, p. 123).

O filósofo em análise formula a distinção entre ascetismo (noção de homem como instrumento) e misticismo (noção do homem como receptáculo do sagrado) que leva a repartição entre religião e o mundo. Destarte, Weber cria dois conceitos, um que considera o homem como instrumento da vontade divina e o outro que vê nesse mesmo homem um vaso da benevolência divina. Mas, o autor salienta que na prática pode haver o desaparecimento das diferenças entre essas duas formas típicos-ideais na medida em que elas se aproximam (ROLIM, 1986).

No entendimento de Weber:

[...] a ideia de salvação surge como uma resposta para o problema da contradição entre o poder infinito da divindade e o sofrimento no mundo, na medida em que ela desloca a promessa de uma vida feliz para uma vida supramundana. A ação religiosa não tem como objetivo a felicidade nesta vida, mas na outra, o que depende da salvação. Com isso, tem-se a crença na Providência como um poder que se coloca acima dos homens e que é o responsável por seu destino, estando na origem da dissociação entre mundo e religião, os quais até então caminhavam lado a lado [...]. (OLIVEIRA, 2009, p. 145).

O filósofo em estudo define o profeta como uma pessoa dotada de um dom natural, classificando-se como um líder comunitário carismático que tem como meta sempre apresentar novas revelações, contrariamente ao que ocorre com a função dos sacerdotes e magos (OLIVEIRA, 2009). Weber estabelece a diferença entre profeta e sacerdote. O profeta é aquele que não valoriza os elementos mágicos dos sacerdotes. O profeta se vê como um correspondente de Deus, trazendo uma ordem e mensagem divinas. Já o sacerdote, pugna pela defesa do culto e da função que desempenha, tudo isso em respeito à ordem hierárquica ao qual pertence (ROLIM, 1986).

Com relação à intelectualização e racionalização, Max Weber irá asseverar que:

O destino da nossa época, com a sua racionalização, intelectualização e, sobretudo, desencantamento do mundo, consiste justamente em que os valores últimos e mais sublimes desapareceram da vida pública e imergiram ou no reino trasmundano da vida mística, ou na fraternidade das relações imediatas dos indivíduos entre si [...]. (WEBER, 2005, p. 32).

Ao estudar friamente a sociedade ao qual estava inserido, Weber chegou a conclusão de que o princípio de amor universal não encontra mais espaço em uma cultura racionalmente organizada com base no trabalho diário. Daí surge a ideia de desencantamento do mundo (OLIVEIRA, 2009).⁸⁰ “O mundo, assim como Weber o vê, é um mundo desencantado: não é preciso mais agradar os espíritos para resolver os problemas; bastam razão e meios técnicos [...]” (ANTISERI; REALE, 2005, p. 57).

Portanto, “[...] o ponto de partida da história religiosa da humanidade é um mundo repleto de sagrado e, em nossa época, o ponto de chegada é aquilo que Weber chama de desencanto do mundo [...]” (ANTISERI; REALE, 2005, p. 61-62). Esse desencanto do mundo “[...] reflete a cultura religiosa do Ocidente cristão, cujos fiéis radicalizadores foram as seitas puritanas que repudiaram todos os meios mágicos de busca da salvação como superstição e sacrilégio.” (DELFINI, 2001, p. 26).

O desencantamento do mundo trazido por Weber fundamenta-se na perspectiva de que qualquer coisa pode ser justificada pela razão, entretanto, a fé que embasa essa mesma perspectiva não pode ser explicada pela ciência. Diante disso, vive-se numa sociedade desprovida de Deus e profetas e a fé se revela como mero sacrifício mental (ANTISERI; REALE, 2005, p. 65). Entretanto, Delfini (2001) combate parte da noção levantada por Antiseri e Reale ao passo que assevera que o desencantamento do mundo não significa necessariamente uma dessacralização na qual todos os deuses se afugentaram.

No escólio de Rolim (1986), Max Weber vê a religião puritana como negação da autêntica religião da salvação, uma vez que ela não possui um sentido de fraternidade universal. Dessarte, o puritanismo foi uma hipotética religião da salvação porque no fundo a salvação por ele pregada era particularizada.⁸¹

Weber viu de perto o declínio da hegemonia da Igreja Católica Apostólica Romana e o concomitante reconhecimento jurídico do direito à liberdade religiosa. Nesse período, surgiram as constituições republicanas que a rigor determinaram a

⁸⁰Delfini explica o desencantamento do mundo nos seguintes termos: “A expressão desencantamento do mundo é uma referência que Weber faz do poeta Schiller para referir-se aos efeitos de uma desdivinização do mundo. Para Weber, este desencantamento não consiste numa eliminação da religião no mundo moderno mas exatamente o seu oposto, que é a eliminação de toda magia, de todo encanto nas práticas religiosas da modernidade em nome da racionalização cristã, o que implica dizer que foi a razão que desencantou o mundo.” (DELFINI, 2001, p. 26).

⁸¹Rolim (1986) salienta que Weber também chegou à conclusão de que inúmeras igrejas acabaram criando riquezas que sua própria doutrina rechaçava.

separação entre Estado e Igreja, muito embora tais constituições não tenham conseguido fazer com que as religiões ficassem adstritas apenas a esfera privada. Fato é que, todo este movimento corroborou com o pluralismo religioso, uma vez que proporcionou uma disputa entre as crenças em busca de novos adeptos. Diante desse quadro de mudanças, Weber compreendia que o homem deveria ser livre na escolha de sua crença. Esses esclarecimentos acerca do pensamento weberiano são trazidos à baila por Delfini (2001) e Montero (2003).

Por viver num caldo cultural de inconformismo com os padrões religiosos que vinham sendo adotados desde séculos, Max Weber presenciou e participou no reforço do ideal separatista entre Igreja e Estado. Essa ânsia por uma sociedade mais livre em matéria religiosa resultou no reconhecimento constitucional da laicidade e da liberdade religiosa em vários países, como por exemplo, o Brasil, com o advento da Constituição republicana de 1891 que estabeleceu a laicidade estatal.

Consequentemente, se se deseja uma sociedade definida pela liberdade em matéria religiosa e pela separação entre o Estado e Igreja, obviamente, o Estado tem o dever de manter a todo custo sua neutralidade, não podendo privilegiar toda e qualquer espécie de crença.

Ao analisar todo o contexto que o cercava, Weber, então vai compreender a secularização “[...] como categoria sociológica para designar a perda do peso político do religioso, ou, dito de outro modo, a perda de sua capacidade sociológica de moldar e legitimar instituições sociais.” (MONTERO, 2003, p. 38). Desta forma, para Weber:

A secularização enquanto uma consequência do processo de racionalização religiosa permitiu que a religião se isolasse como um fenômeno que, se não fundamentava mais a ordem social, pelo menos colaborava para mantê-la, mesmo que de modo íntimo, internalizado. Uma cultura secularizada não significa necessariamente uma cultura anti-religiosa, pois a permanência do sentimento religioso e a participação no mundo do sagrado revelam a densidade e a duração das práticas religiosas em contextos gradualmente diferenciados com o avanço da modernização. (DELFINI, 2001, p. 29-30).

Delfini (2001) estabelece uma distinção entre o que Max Weber entende por desencantamento do mundo e secularização. Weber vê o desencantamento do mundo como algo formado por uma predominância da religião sobre a magia, onde destacam-se as lutas entre Deuses e demônios. Na secularização, confere-se um desafio à religiosidade, então, o processo de secularização forma um embate entre

Igreja e Estado, transferindo os modos comportamentais do âmbito religioso para o secular. Enfim, a secularização promove um declínio da religião.

Em direção oposta a doutrina majoritária, Christiano e Swatos Junior (1999) advoga a tese de que Weber entende como sinônimo as terminologias desencantamento do mundo e secularização.

No presente estudo adota-se a corrente majoritária, ou seja, por intermédio dos escritos weberianos verifica-se que esse autor descreve uma distinção entre os fenômenos de desencantamento do mundo e da secularização. Ademais, constata-se que o pensamento weberiano foi de suma importância para a ratificação do pensamento separatista entre Estado e religião no decorrer do século XX, gerando reflexos positivos na afirmação de uma postura estatal neutra em relação à religião bem como servindo ao progresso da liberdade religiosa.

3.3.2 A colaboração de Carl Schmitt sobre o fenômeno religioso contemporâneo

Nascido na cidade alemã de Plettenberg em 1888, Carl Schmitt foi jurista, filósofo político e professor universitário. Visto como um dos juristas mais polêmicos do século XX, Schmitt se destacou em virtude de seus escritos em torno do direito constitucional e internacional.

Ao concluir o doutorado em direito no ano de 1910, Schmitt inaugura suas críticas ao liberalismo e à democracia parlamentar alemãs. Tal atitude o levou a ser reconhecido como um dos maiores teóricos da ditadura e do regime de exceção, chegando a compor o partido nazista entre os anos de 1933 e 1936 (RODRIGUES, 2005).⁸²

Carl Schmitt é classificado como um teórico do decisionismo (BILLIER; MARYIOLI, 2005). Apesar de ser alvo de duras críticas por ter se filiado ao nazismo alemão o autor em apreço deixou uma rica produção intelectual. Das obras de Schmitt, aquelas que mais se destacam são: a ditadura; teologia política, e o conceito do político, publicadas respectivamente em 1921, 1922 e 1927.

Crítico mordaz do liberalismo,⁸³ Schmitt acredita que os valores liberais e a herança da filosofia iluminista podem por em risco a ordem estabelecida, haja vista

⁸² Carl Schmitt faleceu na sua terra natal em 1985.

⁸³ Rodrigues salienta que “[...] para Schmitt o liberalismo em sua essência subvertia o direito do povo

que tais posições não veem o homem como um ser perigoso, além de não tomar partido na luta política. Em virtude disso, Carl Schmitt propõe a restauração do conceito de soberania como meio de organizar a política e a sociedade. Esses esclarecimentos acerca do pensamento schmittiano são encontrados nas obras de Borovinsky (2007), Negretto (1994) e Rodrigues (2005).

Schmitt acredita que quando um Estado entra em regime de exceção, ele adentra em uma situação anormal que é mais interessante do que a repetição da normalidade. Enfim, quando o Estado atua em exceção ele acaba exercendo seu direito de autopreservação (SCHMITT, 2006).

A ideia de soberania implantada por Schmitt relaciona-se a situações extremas, casos excepcionais em que o Estado corre perigo e para tanto se faz necessário estabelecer um Estado de exceção. Aqui não há uma identidade entre direito e política porque é preciso uma instância acima do direito para que haja o restabelecimento da ordem jurídica (ALONSO, 2005). Então, a soberania é vista por Schmitt como uma “[...] decisão sobre um caso de exceção; a ordem e a segurança públicas devem ser decididas pelo Estado soberano tendo por base uma instrumentação jurídica [...]” (RODRIGUES, 2005, p. 76).

Assim, o filósofo em comento destaca que o Estado de exceção define juridicamente o que venha a ser soberania ao passo que considera essa forma de Estado diverso da anarquia e do caos, levando-se em consideração que a ordem persiste, ainda que não seja uma ordem jurídica (RODRIGUES, 2005). Bolton (2009) afirma que a soberania representa um modo hierárquico e existencial da vida de um povo.

Ante a compreensão de soberania ora apresentada, torna-se imperioso debruçar-se sobre o que Carl Schmitt entende por decisionismo e por Estado de exceção e quais são as implicações oriundas dessa tomada de posição.

“[...] O decisionismo de Carl Schmitt é de origem metafísica: a decisão consegue introduzir ordem no mundo, que sai assim do caos e do nada normativo [...]” (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 302).

à autodeterminação e com isso grupos de interesses dos mais diferentes utilizavam as instituições em benefício próprio [embora Schmitt jamais tenha reconhecido valor à autonomia na discussão enquanto tal, pois a tinha como um entrave à aplicação eficaz da decisão soberana], ele entende que o mesmo [liberalismo] perde sua validade como princípio político para o mundo moderno e, portanto, deve ser substituído com urgência. Em outros termos, a lógica de seu raciocínio desenvolve-se sem falhas para resultar na noção de ditadura plebiscitária, onde, por exemplo, o povo alemão poderia ter a condição e o poder de escolher diretamente o seu governante.” (RODRIGUES, 2005, p. 85).

Outra versão do conceito do decisionismo schmittiano esboça a rejeição de todos os valores defendidos pelo liberalismo. Dessa forma, o decisionismo pode ser tido como a contraposição à doutrina liberal na medida em que se traduz na oposição ao pensamento normativista e da política fundamentada no ideário de discussão racional. Enfim, essa forma de decisionismo prega que os valores e normas devem ser interpretados e decididos por aquele que seja detentor do poder, com isso, tal doutrina revela um traço eminentemente autoritário. Essa concepção do decisionismo de Carl Schmitt é partilhada por Dotti (2008) e Negretto (1994).

Previamente a qualquer discussão acerca do que Schmitt entenda sobre o Estado de exceção, torna-se prudente explorar qual a concepção de Estado que este autor elabora. Destarte, Schmitt vislumbra um Estado não garantidor das liberdades individuais onde o soberano concretiza-se como a verdadeira autoridade. Portanto, o Estado/soberano deve usufruir do monopólio político. Essa noção de Estado schmittiana é bem conduzida por Negretto (1994) e Rodrigues (2005).

O Estado de exceção para Schmitt é um modo de suspensão da ordem jurídica em nome de sua própria proteção. Trata-se de uma situação de emergência e extrema, conforme assinalam Bolton (2009) e Rodrigues (2005). Esse Estado requer ainda a imposição de uma ditadura que concomitantemente nega um governo constitucional e promove a extinção da discussão racional (NEGRETTO, 1994).

A partir do conceito de Estado de exceção ora analisado infere-se que:

Para Carl Schmitt as questões da ordem e segurança devem ser frutos de uma decisão soberana e evidenciadas mais claramente em situações de exceção. Assim, quando surgem contradições no interior de um Estado ele próprio (Governo) é que deve contê-las, decidir o conflito, com vistas a suprimir a perturbação da segurança pública mesmo que para isto seja necessária a instalação da ditadura. (RODRIGUES, 2005, p. 77).

Uma análise mais profunda da obra de Schmitt permite compreendê-lo como um filósofo estreitamente ligado ao nazismo, tendo em vista que em seus escritos eram evidentes a repulsa tanto aos intelectuais quanto às demais pessoas de origem judia, além de se constatar uma forte preocupação em erradicar o diferente por intermédio da ideia amigo-inimigo (RODRIGUES, 2005).

Curiosamente, o pensamento de Schmitt expressa que não há contradição entre democracia e ditadura, entretanto, não há nenhuma compatibilidade entre o liberalismo e a ditadura. Nessa linha, estão as pesquisas realizadas por Borovinsky (2007) e Negretto (1994).

Rodrigues (2005) afirma que o pensamento schmittiano pouco se preocupa com a legitimidade e com a normatização jurídica.

Ao desenvolver o conceito de político, Schmitt admite que amigo será aquele indivíduo que se une aos outros em prol da defesa de algum interesse de uma dada comunidade. Já o inimigo se configura como aquela pessoa que questiona a ordem estabelecida proporcionando conflitos internos (guerra civil) ou desavenças entre Estados. Quanto à figura do soberano, cabe a este gerir pela manutenção da paz, mesmo que seja necessário usar do Estado de exceção (ALONSO, 2005).

Carl Schmitt também se ocupará em estudar teologia, todavia, esse estudo se dá por uma correlação entre o sagrado e o político. Nessa senda, o autor em destaque elabora um tratado sobre a teologia política, porém, não há por parte deste filósofo qualquer interesse em levar o reino de Deus à esfera do político (NEGRETTO, 1994).

O liberalismo e o socialismo são considerados como técnicas anti-cristãs. Mas, de toda forma, Schmitt elucida que o princípio católico da representação a que ele se pauta também não demonstra tanta afinidade com a democracia (BOLTON, 2009).

Schmitt alerta para o fato de que não é possível encontrar uma teologia inteiramente pura. Sobredito filósofo compreende a secularização como um fenômeno inerente à modernidade (SCHMITT, 2006).

Um dos pontos centrais da teologia política de Carl Schmitt está no fato de que “[...] todos os conceitos da moderna doutrina de Estado são conceitos teológicos secularizados, na medida em que são produtos da sua evolução histórica, por terem sido transferidos da teologia à doutrina do Estado [...]” (RODRIGUES, 2005, p. 81-82). Entretanto, Schmitt advoga a crença de que não é possível uma teologia pura, pois as esferas espiritual, terrena, política e teológica estão entrelaçadas por um contexto histórico concreto (ALONSO, 2005).

Apesar de Carl Schmitt desacreditar em uma teologia pura, é válido dizer que ele se manteve firme no propósito de defender uma teologia política. Com isso, Alonso (2005) expõe que os demais marcos da teologia política schmittiana são o reconhecimento do soberano como um ser dotado de poder ilimitado e superior à lei natural; a constatação de que a religião e a política são anteriores ao Estado e que é impossível realizar um reino de Deus no mundo.

Católico tradicionalista, Schmitt propunha uma ditadura católica para salvar a Europa dos males decorrentes do socialismo (NEGRETTO, 1994). Ademais, o autor em análise via uma sociedade que cada vez mais se distanciava dos valores transcendentais o que a aproximava do ateísmo e da desordem (RODRIGUES, 2005).

Deve-se chamar a atenção para as críticas tecidas por Carl Schmitt em detrimento da neutralidade do Estado liberal ao longo do século XIX. Portanto, Carl Schmitt era adverso à noção de separação entre Estado e Igreja que se impunha naquele tempo bem como era contrário à obtenção da máxima liberdade religiosa por parte dos indivíduos. Na realidade Schmitt se contrapunha à ideia de neutralidade estatal formada durante o século XIX, na medida em que asseverava que o Estado deveria ser absoluto, total. Essas são as anotações que fazem Negretto (1994) e Ranquetat Junior (2008).

Todavia, na visão de Dotti (2008) o modo de pensar schmittiano revela um desejo de ampliar a neutralidade do poder estatal com o escopo de proteger a ordem vigente. Corroboram com esse entendimento Bolton (2009) e Borovinsky (2007) que assinalam que Schmitt vê na técnica que surge no século XX um veículo de pacificação e neutralização dos conflitos, sobressaltando-se um descrédito da teologia que não é capaz de solucionar os conflitos, uma vez que a técnica se desvela como um campo não polêmico e não parcial e, portanto mais eficaz.

Mesmo que parte da doutrina apresente a ideia de que Carl Schmitt, na verdade, deseja uma ampliação da neutralidade estatal por meio da técnica, opta-se no presente estudo por seguir a corrente doutrinária que atribui a este autor uma conduta negatória da neutralidade no âmbito estatal, tendo em vista que o contexto geral da filosofia schmittiana preconiza um Estado totalitário, ou seja, um Estado em que não há uma margem de liberdade suficiente para a plena garantia das liberdades individuais, inclusive a religiosa.

Com relação à secularização, Schmitt a vê como um fenômeno (crítico) intrínseco à modernidade e que se refere a uma postura ou a uma atitude de transferência de conceitos de matriz religiosa ou teológica para o âmbito mundano/político (ADVERSE, 2008). Então, Schmitt sustenta que a secularização está além de qualquer forma de obediência eclesiástica (ALONSO, 2005).⁸⁴

⁸⁴ Ao analisar os escritos de Carl Schmitt, Vasconcellos Neto chega a conclusão de que este filósofo

Sem embargo, Carl Schmitt não vê com bons olhos as conquistas levadas a cabo pelo liberalismo no século XIX. Logo, para um pensador que chegou ao ponto de defender uma ditadura católica não seria de bom grado que houvesse a permanência da separação entre Estado e Igreja e da garantia da liberdade religiosa. Para tanto, Schmitt argumentava que o processo de secularização veda o espaço para o milagre, vez que estabelece a perda da transcendência e põe em prática a ameaça de um esvaziamento do mundo. O apontamento de tais críticas ao processo de secularização levantadas por Schmitt são encontradas nos estudos realizados por Adverse (2008) e Bolton (2009).

Mas, afinal de contas por que o pensamento de Carl Schmitt recebera uma abordagem nesta pesquisa, haja vista que seu pensamento vai ao desencontro do ideal de todos aqueles filósofos até aqui analisados?

A resposta a tal indagação se dá justamente pelo fato de que o pensamento schmittiano tenta romper com o ideário de Estado laico e de liberdade religiosa que vinha se desenvolvendo há séculos. Em outras palavras, o modo de pensar de Schmitt é importante à laicidade por efetivamente lutar contra ela.

Portanto, Schmitt não pode ser deixado em segundo plano quando se explora a temática do Estado laico e da liberdade religiosa ante ao fato deste filósofo tentar desconstruir tais conceitos ao pregar uma ditadura católica em um Estado absoluto. Com isso, Schmitt recebe a pecha de um autor totalitário e contrário às liberdades individuais e serão necessariamente a partir das críticas a Schmitt que a liberdade religiosa, a neutralidade estatal e conseqüentemente o próprio conceito de Estado laico irão receber maiores aportes filosóficos.

3.3.3 Jürgen Habermas e a sociedade pós-secular

Visto como um dos maiores intelectuais da atualidade e um dos poucos filósofos na história a presenciar o sucesso de seus escritos, Jürgen Habermas nasceu na cidade alemã de Düsseldorf em 1929. Aos 25 anos já era doutor em filosofia pela Universidade de Bonn, além de ser professor convidado em inúmeras universidades de renome pelo mundo.

sustenta a ideia “[...] segundo a qual o processo de secularização nada mais realizou senão apropriar-se, simbolicamente, de todos os discursos de justificação do antigo Estado teocêntrico [...]” (VASCONCELLOS NETO, 2012, p. 67).

Habermas é prestigiado não só na filosofia, mas também na sociologia, ciência política e direito. Dono de uma invejável bagagem intelectual, o supracitado filósofo produziu dezenas de textos, dentre os quais cabem ser destacados: mudança estrutural da esfera pública (1962), teoria da ação comunicativa (1981), direito e democracia (1994), a inclusão do outro (1997), a constelação pós-nacional – Ensaio políticos (1998), verdade e justificação (1999), o futuro da natureza humana – A caminho da eugenia liberal? (2001), Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos (2005).

O modo de pensar habermasiano integra várias concepções como o positivismo, o marxismo, a hermenêutica e a ética, por isso, se presta para várias ciências sociais (BRUM, 2011). Cruz (2004) vê Jürgen Habermas como o maior expoente da segunda geração da escola de Frankfurt.

Um fato curioso em Habermas se dá no transcurso da história de seu pensamento que migra da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem (DUTRA, 2009). Entretanto, não pode deixar de ser mencionado o fato de que, desde cedo, Habermas se interessou pelo espaço público, enfim, pelo mundo social (HABERMAS, 2007).

Quando questionado acerca das influências filosóficas que sofreu, Habermas sempre se diz mais próximo à Kant do que de Hegel, muito embora seja perceptível um toque hegeliano em suas pesquisas, inclusive naquelas que dizem respeito às relações internacionais e à filosofia da religião (DUTRA, 2009).

“O modelo procedimental habermasiano tem como um dos seus pressupostos o pluralismo na sociedade [...]” (CRUZ, 2004, p. 325). Portanto, os escritos habermasianos assumem relevo ante ao fato de justamente se prolongarem acerca de um tema tão caro às sociedades atuais, qual seja, o pluralismo, palavra que tem sido de suma importância ao ocidente.

A riqueza intelectual de Habermas é proporcional a tudo aquilo que ele escreveu. Destarte, rios de tinta foram gastos por Habermas e por seus comentadores. Portanto, não é possível neste trabalho elucidar tudo que o filósofo alemão trouxe à lume.

Seja como for, o pensamento de Habermas tem suas bases cravadas no que se pode chamar de um tripé teórico, ou seja, os pilares da doutrina habermasiana estão fincados primeiramente em uma teoria da ação comunicativa, depois, estriba-se na ideia de uma teoria discursiva e por fim, calca-se no patriotismo constitucional.

Quando elabora a teoria da ação comunicativa, Habermas se preocupa em apontar os problemas da modernidade em relação ao avanço da racionalidade econômica e burocrática no mundo da vida,⁸⁵ racionalidade essa, que se mostra inadequada e que resulta na ausência de liberdade. Nesse sentido, Habermas entende o agir comunicativo⁸⁶ como uma possibilidade para um entendimento mais amplo e, portanto não restritivo (SCHÄFER, 2009).

Com relação à teoria discursiva, o filósofo alemão a vislumbra como um meio de afirmação da liberdade de expressão, tendo como pré-requisito a situação de agentes competentes e de tempo infinito para o debate. Nessa teoria, Habermas parte da hipótese de que a partir do embate racional entre o discurso dos cidadãos é possível encontrar um consenso (DUTRA, 2009).⁸⁷

Já a noção de patriotismo constitucional “[...] significa que cidadãos se apropriam dos princípios da constituição, não apenas analisando seu conteúdo abstrato, mas em seu respectivo contexto nacional [...]. (HABERMAS, 2007, p. 121). Assim:

Patriotismo constitucional é denominação utilizada por Habermas para a defesa pluralista da Constituição democrática. Assim, ao longo de um processo de aprendizado social, crítico-reflexivo, que se realiza no arco do tempo histórico, por parte dos membros de uma república de cidadãos livres e iguais, desenvolve-se uma cultura político-jurídica plural e aberta, no marco da qual pode ser interpretado construtivamente o sistema de direitos fundamentais. (OLIVEIRA, 2007, p. 112).

No que diz respeito ao que mais interessa sobre Habermas nesta pesquisa, ou seja, o que este filósofo trata acerca da religião, pode-se dizer que para ele a religiosidade serve como fonte de solidariedade entre indivíduos de um mesmo grupo, vez que da religião brotam convicções que nutrem moralmente a sociedade.

⁸⁵ No que atine o mundo da vida ou mundo vivido é válido dizer que ele é “constituído por um saber pré-predicativo e pré-categorial, sendo, portanto, uma certeza imediata, não falseável.” (DUTRA, 2009, p. 314).

⁸⁶ Cumpre salientar que: “o agir comunicativo é voltado para o entendimento mediado pela linguagem em busca de normas que possam valer obrigatoriamente e que preencham legitimamente as expectativas recíprocas de comportamento aceitas por no mínimo dois interlocutores.” (CRUZ, 2008, p. 91).

⁸⁷ Habermas elucida a diferença entre a teoria da ação comunicativa e teoria discursiva ao asseverar que: “[...] no agir comunicativo nós nos comportamos, de uma certa forma, de modo ingênuo; ao passo que no discurso nós trocamos razões e argumentos a fim de examinar pretensões de validade que se tornaram problemáticas. E esse discurso tem por finalidade deixar vir à tona a coação não-coativa do melhor argumento.” (HABERMAS, 2007, p. 23).

Dessa forma, o supracitado filósofo considera que o núcleo da religião se concentra nos ensinamentos morais (CARABANTE, 2012).

Para Habermas, o processo de secularização característico da modernidade abriu uma ferida no poder unificador da religião ao ponto de deixar um vazio moral e cultural que põe em risco a integridade social. Essa mudança, ainda que tenha permitido a instauração do pluralismo religioso, preocupa Habermas, na medida em que desencadeou um desencantamento do mundo que não mais podia ser combatido com a adoção de sua teoria discursiva, conforme elucidam Barros (2011) e Carabante (2012).⁸⁸

Habermas advoga a tese de que o pensamento secular permite o desenvolvimento de um reconhecimento recíproco entre os cidadãos seculares e religiosos que podem livremente debaterem e chegarem a um aprendizado mútuo. Destarte, somente por intermédio de uma discussão racional entre crentes e não crentes é possível encontrar um consenso dentro de uma sociedade democrática. Então, de acordo com o pensamento habermasiano, o Estado secular só poderá garantir uma tolerância imparcial no âmbito da esfera pública política quando for capaz de propiciar um desenvolvimento do pluralismo religioso com vistas em um respeito recíproco (HABERMAS, 2007).

Em que pese o fato da modernidade ser vista por Habermas como um movimento libertário frente à religiosidade, permeado pela auto-reflexão transcendental, tal fato não é indicativo de que a era moderna tenha que ser um período necessariamente marcado pela irreligiosidade, ou pior, pela perseguição ao religioso (BARROS, 2011).⁸⁹

⁸⁸ Sob a perspectiva habermasiana, Knapp explica que “o processo de secularização moderno inclui uma série de fenômenos. No centro, encontra-se a emancipação da esfera mundana em relação ao domínio religioso. Política, economia, direito, ciência, educação, arte, etc. se separam cada vez mais dos impedimentos e do controle da religião e se desenvolvem de acordo com uma lógica própria. Deste modo, a religião é cada vez mais empurrada para fora da esfera pública social, isto é, para o âmbito privado – com a conseqüência de que as convicções religiosas começam a erodir e seu legado, cada vez mais freqüentemente, a não ter sucesso. A isto corresponde o declínio da influência da Igreja, tanto na sociedade quanto em relação à conduta dos indivíduos. Originalmente, esse enfraquecimento da Igreja [*Entkirchlichung*] começara com aquilo que o conceito de secularização designa no âmbito jurídico: a transferência forçada de bens de propriedade da Igreja para o Estado.” (KNAPP, 2011, p. 180).

⁸⁹ Dentro da percepção habermasiana, “[...] os conteúdos da religião necessitam sempre do controle moral e legal, mas, acima de tudo, necessitam de tradução e de crítica enquanto fontes de reflexão e de práticas.” (BARROS, 2011, p. 72-73).

Na tentativa de encontrar respostas para algumas questões correlatas ao processo de secularização e que não haviam sido trabalhadas em escritos anteriores, Habermas lança mão da noção de sociedade pós-secular:⁹⁰

[...] A expressão pós-secular foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas, reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes. Na sociedade pós-secular impõe-se a ideia de que a modernização da consciência pública abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem, em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem complementar, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública. (HABERMAS, 2007, p. 126).

Nessa teoria, Habermas delinea a secularização não como um dogma, mas como a oportunidade do convívio de várias cosmovisões numa sociedade hipertécnica e mercadológica. Nesse contexto, não é exigível que a secularização sofra um recuo, mas apenas que exista um espaço de diálogo entre filosofia e religião. Em verdade, o filósofo alemão não traz consigo uma abordagem sistêmica da religião, ele apenas afirma que continua havendo uma persistência da religiosidade no interior da sociedade pós-secular (BARROS, 2011).

Ao analisar a sociedade pós-secular habermasiana, Knapp (2011) ressalta que o pressuposto indispensável dessa sociedade reside na possibilidade de incorporação de determinados aspectos da razão nas religiões.

Carabante (2012) apresenta uma interpretação um pouco diversa em torno da teoria pós-secular habermasiana, pois faz uma leitura voltada para o entendimento de que Habermas determina que as sociedades seculares devem chegar ao fim, e por isso, propõe a expressão pós-secular como substituta de uma nova etapa do

⁹⁰ Knapp afirma que “[...] o conceito de sociedade pós-secular, de que também as sociedades modernas, em virtude de sua secularização avançada e cada vez mais por avançar, permanecem referidas a potenciais de razão contidos nas religiões. Através desse conceito, Habermas quer tornar claro que na relação da sociedade e da cultura seculares com a religião é necessário um novo estágio de reflexão. Porque sempre vem à luz mais claramente que o processo de secularização vai acompanhado não apenas de benefícios, mas também de perdas e riscos – uma intuição que, segundo a compreensão de Habermas, é promovida hoje especialmente pelo desenvolvimento das biociências. A fim de não se tornarem gradativamente cegas para estas perdas e riscos, também as sociedades secularizadas precisam ainda levar a sério as religiões e incorporá-las ao processo de autocompreensão social. Na medida em que elas o fazem, elas são sociedades pós-seculares.” (KNAPP, 2011, p. 185).

desenvolvimento social. Essa nova sociedade aceita o jogo de convicções religiosas, porém, tem como escopo por fim a atitudes intolerantes, como por exemplo, o laicismo. Portanto, Habermas preocupa-se com o compromisso político dos cidadãos por meio de um processo de aprendizagem complementar e recíproco no Estado democrático de direito.

Habermas não trata diretamente da liberdade religiosa, entretanto, as reflexões que este autor leva a cabo em torno da tolerância religiosa acabam sendo de grande valia ao direito fundamental da liberdade de crença.

Desse modo, o filósofo em comento descreve que ao longo dos séculos XVI e XVII a tolerância religiosa revela-se como um conceito ligado ao direito. A partir deste momento surgem documentos estatais que visam assegurar uma atitude tolerante em relação às minorias religiosas. Tal circunstância constituiu um terreno propício ao multiculturalismo, haja vista que não há mais espaço para afrontas à identidade cultural dos mais diversos grupos religiosos (HABERMAS, 2007).

Sem embargo, “[...] a tolerância religiosa pode ser garantida de modo transigente pelas condições sob as quais os cidadãos de uma comunidade democrática se concedem mutuamente liberdade de religião [...]. (HABERMAS, 2007, p. 282). Dessarte, “[...] a tolerância preserva uma comunidade política pluralista de se dilacerar em meio a conflitos oriundos de visão de mundo diferentes”. (HABERMAS, 2007, p. 286).

A tolerância aos olhos de Habermas só pode ser vista em uma comunidade democrática em que seja constatada uma articulação entre ação e racionalidade (BRUM, 2011). Ademais:

[...] Habermas defende em sua afirmação que a tolerância religiosa tem de ser exercida desde que não fira o princípio democrático da laicidade, onde o Estado democrático de Direito prima por sua imparcialidade, prudência e manutenção de ordem constitucional. Sendo assim, a Democracia é a arte da convivência entre diferentes. (BRUM, 2011, p. 9410).

Para Habermas, a sociedade tolerante é aquela que não se configura como preconceituosa ou discriminatória, onde cada um é respeitado em sua individualidade, seja ele pertencente a uma minoria ou maioria religiosa. E essa mesma tolerância é que possibilitará que as diversas igrejas e confissões religiosas sejam ouvidas no âmbito da esfera pública, compondo assim, uma sociedade

pluralista. Essas considerações acerca do ideal de tolerância religiosa habermasiana são partilhadas por Brum (2011) e Carabante (2012).

Ante ao exposto, conclui-se que o modo de pensar habermasiano tem contribuído sobremaneira na evolução da liberdade religiosa, mormente no quadro das democracias ocidentais do século XXI.

Apesar de toda importância do conjunto da obra de Jürgen Habermas, neste estudo, há que se destacar o que este autor tem a dizer sobre a neutralidade, principalmente, quando ela é dirigida ao poder público e diz respeito às questões de ordem religiosa.

Habermas aponta que há um mandamento de neutralidade que se dirige ao Estado que a partir daí este passa a ter o dever de promover uma estrutura normativa que garanta os direitos religiosos e culturais dos cidadãos de uma forma generalizada. Sem deixar de se preocupar com a democracia, Jürgen Habermas expõe que os conflitos entre as diversas comunidades religiosas só podem ser resolvidos por meio da convivência tolerante, todavia, essa tolerância exige como combustível um poder secular que seja pautado num Estado de direito efetivamente neutro em relação à visão das imagens de mundo (HABERMAS, 2007).

O Estado constitucional tem como missão proteger seus cidadãos sejam eles religiosos ou não. Além disso, é preciso que estes indivíduos tenham plenas convicções de que realmente precisam sobreviver no contexto democrático, pois o Estado democrático retira suas forças da solidariedade entre indivíduos que exercem um mútuo respeito como cidadãos livres e iguais dentro de uma comunidade política (HABERMAS, 2007). Ademais, o supracitado filósofo menciona que:

A neutralidade em termos de visões de mundo, que impregna o poder do Estado, o qual garante iguais liberdades éticas para cada cidadão, não se coaduna com a generalização política de uma visão de mundo secularista. Cidadãos secularizados não podem, à proporção que se apresentam no seu papel de cidadãos do Estado, negar que haja, em princípio, um potencial de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas. Uma cultura política liberal pode, inclusive, manter a expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução – para uma linguagem publicamente acessível – das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa. (HABERMAS, 2007, p. 128).

A neutralidade estatal a que se propõe Habermas exige a imposição de limites entre o que deve ser tolerado e o intolerado numa sociedade pluralista. Seja como for, a maior ameaça a essa neutralidade ocorrerá nas situações em que uma determinada maioria deseja que sua vontade impere sobre toda coletividade (BRUM, 2011).

Carabante (2012) interpreta que a neutralidade estatal é vista por Habermas de um modo parcialmente racionalista, tendo em vista que a religiosidade é vista sob um prisma externo. A neutralidade estatal que é consagrada por documentos constitucionais modernos traz a exigência de que entre o pluralismo cultural da esfera pública e a institucionalização das decisões políticas haja uma filtragem de todos os interesses envolvidos.

Embora Habermas não esteja imune a críticas tal como todos os outros pensadores envolvidos nesta pesquisa, pode-se dizer que a visão que este autor tem sobre a neutralidade estatal é de suma importância para o reconhecimento da laicidade nas sociedades contemporâneas, haja vista que somente a partir do momento em que o poder estatal tem a incumbência de promover/assegurar o reconhecimento da diferença alheia é possível instaurar uma sociedade mais justa e igualitária em termos religiosos.

Por fim, cumpre salientar que Habermas é uma das principais figuras que contribuem na defesa do Estado laico, vez que além de oferecer mecanismos de manutenção da neutralidade estatal, dito filósofo também contribui com o aperfeiçoamento da liberdade religiosa. Assim, o pensamento de Habermas prestigia tudo aquilo que é essencial para uma sociedade compromissada com o fenômeno religioso e a paz social.

4 A RELAÇÃO ENTRE A SIMBOLOGIA RELIGIOSA E O PRINCÍPIO DA LAICIDADE NO CONTEXTO DAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS

Considerando a importância dos símbolos no decorrer da história humana, o presente capítulo retrata a origem terminológica da palavra símbolo, além de descrever seu atual conceito. Realiza-se uma análise na qual constata que tais objetos passaram a ser utilizados como emblema de tradições religiosas, dada a relevância tanto da simbologia quanto da religiosidade na vida humana.

Logo em seguida, desenvolve-se o pensamento das duas correntes que conceituam o símbolo religioso, sendo que, uma delas o vê como fator de identificação religiosa e outra o entende como manifestação da expressão cultural de um povo. Salienta-se que os símbolos religiosos foram ao longo do tempo tanto justificativa quanto alvo de perseguições religiosas.

Elucida-se o relevo que os símbolos religiosos têm assumido nos debates jurídicos e religiosos. Expõe-se que o número de símbolos religiosos tem sido proporcional ao número de crenças existentes, além de esclarecer quais são os símbolos que representam as principais religiões mundiais e de que neste estudo o símbolo religioso é entendido a partir da corrente que conceitua esses objetos como fator de identificação religiosa.

Posteriormente, elabora-se uma análise histórica e conceitual do crucifixo como símbolo religioso, assinalando para as mudanças em seu formato de acordo com as sociedades e concepções artísticas. Desenvolve-se uma retrospectiva dos principais julgamentos administrativos e judiciais acerca do uso de crucifixos e demais símbolos religiosos em repartições públicas nacionais e internacionais.

Disserta-se sobre as duas correntes existentes em torno do uso de crucifixos em espaços públicos de prédios oficiais, sendo uma que defende a manutenção e outra que advoga em prol do banimento. Por fim, demonstra-se adesão à corrente que opta pela retirada de tais símbolos religiosos das repartições públicas, mostrando, para tanto, os fundamentos para tal posicionamento.

4.1 Os símbolos religiosos

A palavra símbolo grafada em grego como *súmbolon* e em latim *symbolum*, tem sua raiz etimológica na Grécia antiga. Mas, a sua existência é tão antiga quanto a humanidade. Portanto, seu desenvolvimento é atrelado ao progresso humano.

O símbolo é “imagem, sinal ou objeto a que se dá uma significação moral fundada em relação natural; imagem empregada como sinal; sinal externo de um sacramento; substituição do nome de uma coisa por sinal; emblema [...]” (BUENO, 2000, p. 715).⁹¹ A doutrina tende a acompanhar esse conceito,⁹² conforme é averiguado em Nuno e Rodrigues (2005), Ribeiro (2010) e Vieira (2009).

Haight (2003) anota que existem dois tipos de símbolos, os conceituais ou conscientes e os símbolos concretos. Os primeiros se expressam em palavras, noções, conceitos, enfim, manifestam uma realidade que vai além do seu sentido manifesto (a metáfora, por exemplo). Os símbolos concretos são considerados como objetos, referem-se a coisas, lugares, eventos ou pessoas (o corpo humano, por exemplo).⁹³

Como o homem desde os primórdios esteve ligado à religiosidade, tão logo, os símbolos também assumiram uma conotação religiosa. Com isso, os símbolos tornaram-se “[...] capazes de dar uma significação às forças sobrenaturais nas quais o homem acredita, isto é, são um meio de tornar tangível algo que é puramente espiritual.” (OLIVEIRA, 2009, p. 141). Durkheim afirma que as religiões arcaicas, desde cedo, exprimiam suas realidades por intermédio dos símbolos (OLIVEIRA, 2009).⁹⁴

⁹¹ Moura (2000) afirma que Mircea Eliade e Paul Ricoeur veem no símbolo um sentido espiritual, sagrado.

⁹² O conceito de símbolo adotado neste estudo é pautado numa perspectiva religiosa. Nesse sentido, Ribeiro (2010) adverte que o conceito de símbolo é encontrado em todas as ciências humanas. Assim, cada disciplina humana (psicologia, semiótica, linguística) formará seu respectivo conceito de símbolo.

⁹³ Segundo Haight “pode-se dizer que a ideia segundo a qual Jesus é símbolo de Deus significa, de maneira direta e ainda não elaborada, que Jesus é uma mediação da experiência de Deus na história [...]”. (HAIGHT, 2003, p. 30).

⁹⁴ Galdino adverte que: “A cruz não foi, como muitos pensam, o único símbolo dos cristãos. É importante saber que nos primórdios do cristianismo alguns outros símbolos ocuparam este lugar. Em alguns sepulcros subterrâneos na periferia de Roma, onde os cristãos perseguidos provavelmente se esconderam, encontraram-se pinturas de um pavão (que se dizia simbolizar a imortalidade), uma pomba e um peixe.” (GALDINO, p. 39, 2006).

Com relação à simbologia religiosa no período medieval, Le Goff destaca que:

[...] A querela das imagens perturbou o mundo bizantino por um primeiro ataque de recusa das imagens, o iconoclasmo, entre 730 e 787. Após o Concílio de Nicéia II (787), Carlos Magno fixou nos *Libri carolini* a atitude do cristianismo latino ocidental em relação às imagens. Foi uma atitude de meio-termo. Foram condenados tanto o iconoclasmo, quer dizer, a destruição e a recusa das imagens, como a iconodulia, adoração das imagens. Ao passo que o judaísmo e o islã rejeitavam as imagens e os bizantinos passavam por crises de iconoclasmo, a cristandade ocidental adotou e venerou as imagens como homenagem a Deus, à Virgem e aos santos, sem torná-las objeto de culto; essas imagens eram antropomorfas. O rosto das pessoas divinas, com exceção do Espírito Santo, foi um rosto humano. É uma etapa no caminho do humanismo europeu. Assim a arte europeia entrou num caminho fecundo. (LE GOFF, 2007, p. 45).

Entre os séculos XI e XIII o culto à Virgem Maria desenvolve-se de maneira extraordinária fazendo com que miniaturas e esculturas marianas ocupassem espaço nas residências e nos corações de inúmeros homens medievais. Mas de toda forma, desde os primórdios do cristianismo, a cruz configurou-se como o sinal dos cristãos, embora a partir do século XI a imagem do crucifixo tenha também se espalhado (LE GOFF, 2007).

O Catolicismo Apostólico Romano se impôs mediante a extinção dos símbolos das outras religiões. Essa conduta extirpadora da representação do credo alheio se responsabilizou pelas cruzadas em desfavor dos povos mulçumanos e fundamentou a cristianização da América espanhola no apagar das luzes do século XV (AMES, 2006).⁹⁵

Curiosamente, o simbolismo religioso tanto se prestou na atuação de perseguições religiosas como também foi alvo delas. Isso é o que relata Ranquetat Júnior (2008) ao asseverar que grupos anti-clericais dominados por preconceitos anti-religiosos agiram brutalmente contra símbolos religiosos.

O símbolo religioso adere-se a ideia de grupo que se liga em decorrência de uma ideologia religiosa em comum e que por isso, adota símbolos específicos como fator de identificação. Nesse sentido, qualquer pessoa que carregue consigo o símbolo adotado é imediatamente visto como igual, confiável. Em outros termos, o símbolo religioso representa um sentimento, uma crença e identidade. A corrente

⁹⁵ Matos (2009) alerta para o fato de que o Catolicismo Apostólico Romano em seus primórdios cooptou símbolos de outras religiões, mormente as pagãs. Esse processo se intensificou na Alta Idade Média e recuou apenas na Baixa Idade Média com a perda de espaço do simbolismo para o intelectualismo.

que advoga em prol desse conceito de símbolo religioso é formada por Galdino (2006) e Matos (2009).

Outra concepção coloca o símbolo religioso como manifestação de uma expressão cultural, imbuído na revelação de valores e crenças de uma pessoa ou comunidade. Dessarte, o símbolo religioso torna-se objeto da liberdade de expressão de um dado povo (ROSIM, 2013).

Dri (2000) arrisca em dizer que numa perspectiva contemporânea é possível afirmar que toda religião se expressa por meios simbólicos, embora este autor reconheça que com o desenvolvimento teológico os símbolos passaram a sofrer limitações em seu significado.

Sem embargo, na quadra atual, os símbolos religiosos ocupam destaque nos debates religiosos e jurídicos.

Dada a diversidade religiosa que se presencia no mundo contemporâneo proporcionalmente há um sem número de símbolos religiosos. Esse incontável número de símbolos exige cuidado no trato da questão, pois na mesma medida em que tais símbolos representam uma identidade religiosa eles também podem servir de mecanismo de discriminação e opressão religiosa.

Atenta a essa realidade, a presente dissertação visa estabelecer um aprofundamento no estudo sobre a polêmica do uso de crucifixos em espaços públicos de entidades públicas, discussão essa, muito em voga nos últimos anos e que tem sido entregue às mãos do poder judiciário.

Em que pese a dedicação ao estudo do uso do crucifixo, isso não impede que se esclareça quais são os principais símbolos religiosos adotados pelas maiores religiões na atualidade. Galdino (2006) incumbe de explicar que o cristianismo,⁹⁶ o judaísmo e o islamismo, são representados, respectivamente, pela cruz,⁹⁷ estrela de Davi e lua crescente.

Fujita (2014) ainda lembra o caso da suástica que simboliza o hinduísmo e o budismo e também o Yin-Yang responsável por caracterizar o taoísmo.

Por fim, impende salientar que neste trabalho filia-se a corrente que sustenta a ideia de símbolo religioso como meio de identificação religiosa, ou seja, tal objeto

⁹⁶ Em que pese o Catolicismo Apostólico Romano pertença ao cristianismo, há que se advertir que, além da cruz, o crucifixo é um símbolo sagrado para a Igreja Católica Apostólica Romana.

⁹⁷ Vieira (2009) descreve a cruz como um símbolo universal, pré-cristão e que representa a agonia da crucificação e a glória da salvação. Além de ser reconhecida como um dentre os quatro símbolos fundamentais.

representa a adesão a uma determinada crença, enfim, demonstra o modo de se relacionar com o transcendental.

4.2 Uma análise em torno do uso de crucifixos em repartições públicas sob o prisma democrático

O crucifixo é o maior símbolo de uma religião de tradição pentasecular no Brasil, o Catolicismo Apostólico Romano. Daí surge a importância de uma análise desse símbolo que por vezes tem sido alvo de acirrados debates nas esferas política e jurídica tanto brasileira quanto estrangeira.

É imperioso salientar que as discussões em torno do crucifixo se intensificam com relação ao uso desse símbolo nos espaços públicos de uso especial, ou seja, a adoção do mencionado objeto em repartições públicas, tendo em vista que os princípios basilares do republicanismo e da democracia vistos em quase todas sociedades ocidentais contemporâneas contrapõem-se a esta prática, uma vez que preceituam um Estado efetivamente neutro em matéria religiosa e com plenas expectativas de que seus cidadãos exerçam o direito fundamental à liberdade religiosa.

“Em verdade, o crucifixo foi adotado como emblema da crucificação de Jesus Cristo a partir do ano 680, em decisão do VI Sínodo de Constantinopla, conforme cânone 82º.” (VIEIRA, 2009, p. 150).⁹⁸ A palavra crucifixo é formada a partir da junção dos termos latinos *crux* (cruz) com *fixus* (fixado, preso, espetado) cuja definição gira em torno da representação de Jesus Cristo fixado à cruz e que carrega consigo a noção de valores cristãos, a ideia de sofrimento e de salvação. O entendimento doutrinário tende a seguir essa acepção de crucifixo conforme se depreende das obras de Bueno (2000), Leite e Sternick (2007), Nuno e Rodrigues (2005) e Vieira (2009).

Primitivamente, o crucifixo era representado por uma cruz solitária, só um tempo depois passou aderir a imagem de Cristo. Por se tratar de um símbolo que é utilizado desde a Alta Idade Média, a imagem do crucifixo variou ao longo dos tempos, sendo marcado pelas culturas e pela concepção artística de quem o

⁹⁸ Vieira (2009) lembra que o crucifixo tem sido utilizado desde o século VI, tendo sua popularização (como imagem realista) ocorrido com São Francisco de Assis.

elaborava. Anote-se que a apresentação do crucifixo também varia de acordo com as seitas religiosas (VIEIRA, 2009).⁹⁹

“O crucifixo não é um mero adorno, utilizado apenas para embelezar o ambiente. Pelo contrário, ele é portador de um forte sentido religioso, associado ao cristianismo e à sua figura sagrada – Jesus Cristo [...]” (SARMENTO, 2010, p. 170). Galdino (2006) sustenta que o cristianismo-católico ao adotar o crucifixo, criou uma das mais eficientes marca-símbolos conhecidas pela humanidade, vez que onde quer que ela seja vista, verifica-se que naquele lugar o Catolicismo Apostólico Romano é professado. E com lastro nessa ideia é que surgirão os debates contrários acerca do uso do crucifixo em entidades públicas.

No Brasil, ao contrário do que aparenta, o debate atinente a aposição do crucifixo em locais públicos de órgãos estatais não é um assunto novel. Desde os primeiros anos da República há apaixonadas discussões em torno da aludida prática. Em 1891, no Rio de Janeiro, o pastor evangélico Miguel Vieira Ferreira, requereu a dispensa enquanto jurado em sessão do júri popular sob o argumento de que na sala de julgamento havia um crucifixo, pois só participaria daquele ato se o crucifixo fosse retirado do local, vez que recentemente o país havia oficializado a separação entre Estado e Igreja, o presidente do júri o dispensou. Insatisfeito, o pastor realizou novos protestos chamando a atenção de autoridades e da imprensa. Ao chegar ao conhecimento do Ministro da Justiça, o caso em tela foi considerado como expressão de intolerância e o pastor evangélico recebeu multa em decorrência da recusa em participar dos julgamentos em que fora convocado. Outro caso que merece destaque também ocorreu no Rio de Janeiro, em 1906, quando o advogado Teodoro Magalhães, sob os mesmos argumentos do pastor Miguel Vieira Ferreira, recusou-se a participar de sessões do júri. O advogado foi igualmente penalizado com o pagamento de multa (RANQUETAT JUNIOR, 2011).

Na constituinte de 1946, o Deputado Federal Goffredo da Silva Telles Júnior pertencente ao Partido de Representação Popular propôs a fixação de um crucifixo na Câmara Federal que ainda era sediada no Rio de Janeiro. A Proposta de Goffredo foi duramente contestada por deputados protestantes, comunistas, socialistas, liberais e positivistas. Mas, ao final a proposta do deputado populista foi

⁹⁹ Nessa senda, vale ilustrar que “nas épocas naturalísticas, os braços estão sempre afastados da cruz, ao contrário das escolas teóricas em que eles se mostram aderentes. Hoje, a figura mais comum é a do Cristo pendente, moribundo ou morto”. (VIEIRA, 2009, p. 150).

aprovada. Em ocasião da transferência da Câmara Federal para Brasília, no início da década de 1960, o deputado Plínio Salgado formulou proposta requerendo a presença do crucifixo naquela casa legislativa, o pleito foi aprovado pela maioria, porém o deputado espírita Campos Vergal foi uma das raras vozes que se pronunciou contrariamente aquela decisão (RANQUETAT JUNIOR, 2011).

Em que pese a ocorrência de manifestações anteriores, os embates sobre a veiculação de crucifixos nos espaços públicos vão se agudizar após o advento da Constituição Federal de 1988, principalmente após a virada para o século XXI.

Em 1991, o Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo decidiu acerca do Mandado de Segurança 13.405-0 impetrado em face do Presidente da Assembleia Legislativa daquele Estado, haja vista que sobredita autoridade determinou a retirada do crucifixo da sala da Presidência da Assembleia Legislativa, sem aquiescência prévia do Plenário. Em decisão, o judiciário paulista sem adentrar no mérito da questão, deteve-se a dizer que se tratava de matéria cujo âmbito era estritamente administrativo, além de ser um ato inócuo por ferir o preceito do art. 5º, inciso VI, da Constituição Federal (SÃO PAULO, 1991).

Giumbelli (2011) narra que em 2005, o prefeito do município mineiro de Ponte Nova, determinou a retirada de todos os símbolos religiosos das repartições públicas municipais, gerando repercussão midiática e por parte dos munícipes. No ano de 2009, o Presidente do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro ordenou a retirada de um crucifixo de um auditório daquele órgão para sua posterior ostentação em um espaço ecumênico que seria inaugurado. Já em 2010, um comandante do corpo de bombeiros de uma cidade interiorana de São Paulo determinou a retirada dos crucifixos e imagens de santidades católicas das unidades sob seu comando. Curiosamente, não se registrou a retirada efetiva dos objetos nos espaços públicos em nenhum dos casos acima verificados.

Em decorrência do pedido de várias entidades sociais, o Conselho da Magistratura do Rio Grande do Sul, por unanimidade, determinou no dia 06 de março de 2012 que todos os crucifixos e demais símbolos religiosos fossem retirados dos espaços públicos dos prédios da justiça daquele Estado. O relator do processo Cláudio Baldino Maciel asseverou que a medida foi tomada em respeito à Constituição Federal que exige a inviolabilidade dos princípios da laicidade, liberdade religiosa e impessoalidade na Administração Pública. Apesar de toda comoção social e repercussão na mídia que esta decisão envolveu, não são

encontrados elementos que comprovem o cumprimento da determinação do judiciário gaúcho (RIO GRANDE DO SUL, 2012).

Mas, ainda assume maior relevo na jurisprudência pátria a decisão proferida pelo Conselho Nacional de Justiça em 2007. Referido órgão, responsável pelo controle da atuação do judiciário brasileiro demonstrou sua posição acerca da problemática dos crucifixos em espaços públicos do judiciário nacional após o aviamento de quatro pedidos de providência postulados pela ONG (Organização Não Governamental) Brasil para todos onde se postulava a retirada de crucifixos dos espaços públicos do Judiciário de vários entes da federação sob o argumento de que a exposição de símbolos religiosos católicos em prédios públicos afigura-se como preconceito e discriminação contra os que não são católicos, pois tal medida viola os princípios constitucionais da laicidade, igualdade, e impessoalidade da Administração Pública. Demais disso, a ONG sustentou que não há embasamento legal para dita prática e asseverou que a Administração Pública deve ser neutra sob todos os pontos de vista, inclusive religiosos, jamais podendo ser um meio de partidatismo e que cada vez mais, deve haver na prática, uma democratização dos órgãos e serviços públicos. Ao analisar o processo, o relator Paulo lobo, proferiu seu voto defendendo a iniciativa de uma consulta pública disponível na internet almejando aprofundar as discussões em torno da temática. Entretanto, o conselheiro Oscar Argollo divergiu do relator e apreciou o mérito do caso, ordenando a manutenção dos símbolos religiosos, sendo acompanhado pelos demais conselheiros. Nessa senda, veja-se o parecer final do CNJ:

Manter um crucifixo numa sala de audiências públicas de Tribunal de Justiça não torna o Estado – ou o Poder Judiciário – clerical, nem viola o preceito constitucional invocado (CF, art.19, inciso I), porque a exposição de tal símbolo não ofende o interesse público primário (a sociedade), ao contrário, preserva-o, garantindo interesses individuais culturalmente solidificados e amparados na ordem constitucional, como é o caso deste costume, que representa as tradições de nossa sociedade. Por outro lado, não há, data venia, no ordenamento jurídico pátrio, qualquer proibição para o uso de qualquer símbolo religioso em qualquer ambiente de Órgão do Poder Judiciário, sendo da tradição brasileira a ostentação eventual, sem que, com isso, se observe repúdio da sociedade, que consagra um costume ou comportamento como aceitável. (BRASIL, 2007).

De um modo geral, o embate em torno do uso de crucifixos em espaços públicos assumiu maior latência na última década. Todavia, em termos práticos, verifica-se que eles continuam apostos em locais de destaque em escolas públicas,

hospitais públicos, prefeituras, câmaras municipais, assembleias legislativas, Senado Federal, Câmara Federal, Tribunais de primeira e segunda instância, Superior Tribunal de Justiça e Supremo Tribunal Federal, isso para citar apenas os exemplos mais marcantes.

No plano internacional, as debates realizados nas Cortes constitucionais acerca do uso de crucifixos em repartições públicas obtiveram destaque em solo europeu havendo notáveis conflitos jurídicos sobre essa questão na Alemanha, Itália e Suíça. Insta salientar que os resultados das decisões nem sempre são análogos, encontrando-se decisões, às vezes, diametralmente opostas (SÁNCHEZ, 2009).

Na Alemanha, dois episódios marcam o posicionamento do Tribunal Federal Constitucional (TFC) sobre a questão do uso de crucifixos em espaços públicos. A primeira decisão veio em 1973 quando o TFC reconheceu a inconstitucionalidade de um crucifixo fixado em uma sala de audiências de um tribunal, vez que um advogado argumentou que a presença daquele objeto naquele local feria sua liberdade religiosa.¹⁰⁰ A segunda decisão foi proferida em 1995 em virtude do questionamento de uma lei da Baviera que ordenava a ostentação de um crucifixo em todas as salas de aula das escolas públicas elementares. Ao proferir a decisão, o TFC optou por decidir que se algum aluno se opusesse à presença daquele símbolo, o crucifixo deveria ser retirado, pois a partir desse momento haveria um afronta aos princípios da liberdade religiosa e da neutralidade estatal (SCHERER, 2008).¹⁰¹

Em solo italiano, o enfrentamento da questão da presença do crucifixo em escolas públicas resultou em uma decisão favorável do Conselho de Estado com relação a essa prática. Em 13 de janeiro de 2006, referido conselho manifestou-se no sentido de que a presença do crucifixo na escola pública expressa tolerância religiosa, respeito recíproco, afirmação de direitos, solidariedade, repulsa a exclusão, dentre outros valores. Inconformada com a adoção de crucifixos nas escolas públicas, a Sra Soile Lautsi, mãe de alunos de um colégio público italiano apresentou recurso perante o Tribunal Europeu de Direitos Humanos solicitando que tal prática fosse banida das escolas públicas da Itália, uma vez que tal ato configura afronta ao direito de liberdade religiosa de pais e alunos. Em 03 de novembro de 2009, o Tribunal Europeu acolheu o pedido e condenou o Estado italiano por desrespeitar a Convenção Europeia de Direitos Humanos em razão da veiculação

¹⁰⁰ 35 BVerfGE 366 (1973).

¹⁰¹ 93 BVerfGE 1 (1995).

de crucifixos em escolas públicas. Entretanto, a Itália apelou da decisão e obteve a reforma em 18 de março de 2011 em decisão que reconheceu que não há provas efetivas de que a manutenção de crucifixos em escolas públicas exerce uma influência direta sobre a liberdade religiosa do alunado. Mencionado caso é descrito por Sánchez (2009) e Arribas (2010).

O Tribunal Federal suíço no dia 26 de setembro de 1990, proferiu sentença no sentido de que a manutenção de crucifixos em salas de aula do ensino público fundamental representava ofensa ao princípio da neutralidade confessional dos centros docentes públicos daquela nação (SÁNCHEZ, 2009).

Com relação à França, não são encontrados precedentes sobre o uso de crucifixos em órgãos públicos, entretanto, há calorosos embates sobre assuntos análogos a essa temática como o debate acerca do uso do véu islâmico por alunas muçulmanas nas escolas públicas daquele país. Em virtude da preocupação das autoridades francesas com tal situação foi criada a Comissão Stasi que tinha o fito de tratar especificamente de tal assunto e em 2004, após análises dessa comissão, aprovou-se uma lei que proibiu o uso de símbolos religiosos ostensivos nas escolas públicas francesas (RANQUETAT JUNIOR, 2011).¹⁰²

A Suprema Corte dos Estados Unidos tem sido chamada nas últimas cinco décadas a se pronunciar no que diz respeito a questões afetas ao campo da laicidade e liberdade religiosa. É digno de nota que a Suprema Corte estadunidense não decidiu exatamente sobre a veiculação de crucifixos em espaços públicos, mas tratou de situações semelhantes, como no emblemático caso *McCreary County versus American Civil Liberties Union of Kentucky*, onde a corte reconheceu em 2005 a inconstitucionalidade da ostentação de figuras dos dez mandamentos em cortes judiciais locais, tendo em vista que aquela atitude não se pautava em propósitos seculares. A maioria dos *justices* entenderam que tal ato era uma espécie de patrocínio religioso ofertado pelo governo, caracterizando violação aos preceitos da primeira emenda à Constituição dos Estados Unidos. Curiosamente, a Suprema Corte julgou, no mesmo ano, outro *leading-case*, o caso *Van Orden v. Perry*, onde os mesmos juízes decidiram em prol da manutenção de um monumento artístico com a inscrição dos Dez Mandamentos em um departamento do Congresso texano, chegando a uma diferente conclusão, pois o caso em tela versava sobre um

¹⁰² Miranda (2011) salienta que em Portugal os partidos políticos não podem ter emblemas parecidos com símbolos religiosos.

monumento que havia sido recebido como presente na década de 1960 e nunca havia sido alvo de questionamento, portanto, aquele monumento tinha um caráter secular, efetivado, principalmente, pelo decurso do tempo (LEITE; STERNICK, 2007).

Tema polêmico por excelência, o uso do crucifixo nos espaços públicos das repartições públicas divide a doutrina em duas correntes. Uma corrente defende a continuidade da aludida prática ao passo que a outra a ela se opõe.

A corrente em prol da conservação dos crucifixos em repartições públicas argumenta que:

- a) o uso deste símbolo confunde-se com a própria tradição cultural e histórica das nações;
- b) a veiculação do crucifixo em prédios públicos sofreu uma secularização ao longo do tempo;
- c) a exposição desse objeto na parede de uma entidade pública não impede que outros símbolos religiosos ali sejam afixados;
- d) referida prática reflete um anseio social da maioria que não pode ter o direito fundamental à liberdade religiosa castrado pelas minorias;
- e) o caráter permissivo da neutralidade estatal;
- f) a laicidade não implica que o Estado seja inimigo da religião, portanto, ela se expressa na tolerância religiosa e não na eliminação de símbolos religiosos;
- g) a presença do crucifixo em órgãos públicos serve de exemplo ao homem para que não sejam mais cometidas injustiças como aquelas sofridas por Cristo;
- h) a ostentação de crucifixos não interfere nas decisões dos Tribunais e demais repartições públicas;
- i) não se verifica qualquer discriminação na aludida prática, em verdade, a posição contrária é que se revela intolerante, uma vez que inadmite a consciência alheia.
- j) no caso do Brasil, o preâmbulo constitucional faz menção direta à proteção de Deus o que torna a conduta em apreço como válida.¹⁰³

¹⁰³ Giumbelli (2011) chama a atenção para o fato de que a corrente doutrinária favorável a ostentação dos crucifixos em órgãos públicos não leva a cabo um ataque à laicidade.

A corrente doutrinária defensora da manutenção dos crucifixos nas repartições públicas é composta por Branco e Mendes (2012), Capez (2009), Carvalho (2012), Constantinov (2010), Costa (2009), Costa e Ferraz (2010), Douglas (2009), Kujawski (2007), Miranda (2011), Nogueira (2009) e Sánchez (2009).

A posição contrária à exposição do crucifixo nas repartições públicas pauta-se nos seguintes fundamentos:

- a) o crucifixo representa um forte sentimento religioso católico romano, ou seja, não possui caráter secular;
- b) tais objetos deveriam ser banidos das repartições públicas desde o momento em que os ordenamentos jurídicos oficializassem a separação entre Estado e Igreja;
- c) a persistência na utilização desses objetos em órgãos públicos caracteriza afronta aos comandos constitucionais da neutralidade e laicidade;
- d) quando um crucifixo é afixado em um órgão público ele transmite uma mensagem de desvalorização, exclusão e inferioridade das minorias que abraçam outras crenças;
- e) um Estado laico não pode estar a serviço de qualquer religião ou do ateísmo;
- f) as maiorias religiosas possuem um papel politicamente limitado;
- g) a exposição de um crucifixo em um edifício público afigura-se como uma espécie de influência negativa da ética-moral sobre o direito;
- h) a adoção do referido símbolo em um órgão de prestação jurisdicional pode transmitir a ideia de parcialidade em favor da religião majoritária;
- i) a Administração Pública tem a incumbência de assegurar a todos cidadãos um atendimento igualitário;
- j) no ambiente democrático, os poderes públicos não podem ser identificados com nenhuma forma de crença;
- k) no caso brasileiro, a invocação da divindade no preâmbulo constitucional não possui força normativa.

A corrente doutrinária contrária a exposição de crucifixos nas repartições públicas compõe-se dos seguintes autores: Batista Neto (2012), Beçak (2006), Galdino (2006), Livianu (2009), Pinheiro (2007), Ribeiro (2002), Rosim (2013),

Sarmiento (2010), Schwartzman (2009), Sottomaior (2009), Vecchiatti (2008) e Yturbe (2006).

Há que ressaltar que ambas correntes expostas nas linhas anteriores fazem da ofensa e do constrangimento um escudo contra a posição adversa. Em relação à laicidade averigua-se que os dois lados não arquitetam nenhum combate contra ela enquanto o laicismo é utilizado apenas para ser rechaçado (GIUMBELLI, 2011).

Na presente pesquisa adere-se a corrente que advoga a tese da retirada do crucifixo das repartições públicas.

É notório o fato de que o Catolicismo Apostólico Romano está e esteve presente na história de muitos países, como por exemplo, o Brasil, que desde a invasão portuguesa foi impactado pela força dessa religião, haja vista que um dos primeiros atos dos colonizadores ao desembarcarem na nova terra foi a realização de uma missa, momento em que se fixou uma cruz na areia de Porto Seguro, no litoral sul baiano. Além disso, o primeiro nome dado ao Brasil foi Ilha de Vera Cruz, posteriormente redenominada de Terra de Santa Cruz (RANQUETAT JUNIOR, 2011).

Portanto, constata-se que no Brasil o Deus do colonizador era católico romano, proporcionando o surgimento de um Brasil colônia e, depois, imperial marcado por um projeto evangelizador Católico Apostólico Romano que resultou numa relação muito estreita entre nação e Igreja durante quase quatro séculos. Daí advem a enorme presença de símbolos religiosos católicos em espaços públicos e privados em todo país. Essa análise histórica é proveniente das ilações de Galdino (2006), Ranquetat Júnior (2011) e Sampaio (2010).¹⁰⁴

Ainda que haja uma ligação histórica entre Estado e Igreja Católica Apostólica Romana, o presente estudo visa esclarecer que é infundada a crença na ideia de que o crucifixo presente na parede ou em qualquer outro espaço de atendimento público em entidades estatais deve ser visto como um mero costume, hábito ou tradição cultural. Conforme assinala Leite e Sternick (2007), o crucifixo representa os valores cristãos, enfim, ele representa os ideais católicos construídos a partir da biografia de Jesus Cristo.

¹⁰⁴ Ribeiro adverte que: “A simples referência à “Palavra da Igreja” sobre determinado tema específico é compreendida como palavra e entendimento da Igreja Católica Apostólica Romana sobre o assunto.” (RIBEIRO, 2002, p. 12).

Portanto, quando um crucifixo é exposto, por exemplo, em uma sala de audiências de um tribunal, esse objeto estará transmitindo uma mensagem na qual se reflete um endosso, e, conseqüentemente, uma propaganda estatal do Catolicismo Apostólico Romano. Destarte, quem é favorável a mencionada prática age de acordo com valores pessoais e atua em prol de uma religião que vem se impondo há séculos. Nesse sentido, Ruiz (2000) adverte que não se pode impor uma crença sob o pretexto de continuidade cultural.

A maioria das sociedades ocidentais adere-se ao princípio da laicidade. Como fora visto no primeiro capítulo, a laicidade é elevada ao patamar de princípio constitucional desde a primeira constituição republicana brasileira. No escólio de Yturbe (2006) a laicidade é representativa de uma neutralidade pública em que o Estado respeita todas as práticas religiosas por meio do banimento de símbolos e demais objetos dos espaços públicos oficiais. A este entendimento pode-se acrescentar que:

A laicidade é a devolução da potência pública a todos, sem distinção. Descansa em dois princípios essenciais: liberdade radical de consciência e igualdade desde todos os pontos de vista dos cidadãos; jurídica, política, simbólica e espiritual. A república laica é de todos e não só dos crentes ou só dos ateus. Por isso ela há de ser confessionalmente neutra [...]. (RUIZ, 2000, p. 2, tradução nossa).¹⁰⁵

Ao fim e ao cabo, o princípio da laicidade estatal estabelece um dever jurídico de neutralidade em relação ao fenômeno religioso. Assim, a expressão da religiosidade deve estar adstrita ao campo privado, preservando um espaço comum neutro e livre de manifestações desagregadoras. Nessa senda, o Estado deve estar preparado para conferir igual respeito às maiorias e minorias religiosas, abstendo-se de proclamar qualquer espécie de religiosidade (LEITE; STERNICK, 2007).

O Estado laico tem o escopo de garantir a soberania popular. Dessa forma, a laicidade impede que o Estado:

- a) assuma ideologias religiosas;
- b) se pronuncie como ateu;

¹⁰⁵ La laicidad es la devolución de la potencia publica a todos, sin distinción. Descansa en dos principios esenciales: libertad radical de conciencia, e igualdad desde todos los puntos de vista de los ciudadanos; jurídica, política, simbólica, y espiritual. La república laica es de todos, y no de los solos creyentes o de los solos ateos. Por eso ha de ser confesionalmente neutral.

- c) seja hostil em relação às crenças;
- d) confira privilégios a uma determinada opção espiritual em detrimento das demais;
- e) embaraçe o exercício religioso.

Essas constatações acerca do Estado laico são trazidas à lume por Corral (2003), Leite e Sternick (2007), Rosim (2013), Ruiz (2000) e Sarmento (2010).

Ao longo desta dissertação advoga-se a tese de que o princípio republicano da laicidade¹⁰⁶ é entendido como neutralidade.¹⁰⁷ Sob esse prisma, constata-se que a veiculação de crucifixos em ambientes públicos de prédios oficiais, como ocorre corriqueiramente no Brasil, fere o dever constitucional de neutralidade estatal.¹⁰⁸ Com base nessa ideia, infere-se que a presença do crucifixo na parede da sessão de julgamentos de uma Assembleia Legislativa (por exemplo) é um ato inconstitucional, porque viola frontalmente o princípio da laicidade explícito no art. 19, inciso I, da Constituição da República ao dispor que:

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público. (BRASIL, 2013f).¹⁰⁹

A problemática dos crucifixos em próprios públicos não é tão simples como parece. Na realidade, quem defende a retirada desses objetos das repartições públicas pauta-se em uma questão principiológica e não em eventuais preferências

¹⁰⁶ Giumbelli (2011) assevera que a Igreja Católica Apostólica Romana já se posicionou favoravelmente à laicidade.

¹⁰⁷ No que tange essa temática Machado explica que: “A neutralidade religiosa e ideológica do Estado tem como corolário o dever de não identificação dos poderes públicos com esta ou aquela organização religiosa ou não religiosa [...]” (MACHADO, 2013, p. 149).

¹⁰⁸ Vale lembrar que há uma corrente doutrinária que afirma que a neutralidade estatal não pode ser totalmente alcançada. Essa corrente conta com o pensamento de Blancarte (2008a), Rosenfeld (2003), Sustain (2009) e Vasconcellos Neto (2012).

¹⁰⁹ Sob a ótica do texto constitucional vigente nada impede que o Estado e as confissões religiosas atuem em cooperação. Suponha-se uma pequena cidade do interior que anualmente tenha uma festa que celebre o aniversário de seu santo padroeiro com uma enorme procissão, nesse caso, o município ao organizar o trânsito e ao fornecer banheiros públicos para os fiéis não estará em afronta ao princípio da laicidade. A regra é a mesma quando os entes federados usam os espaços dos cultos/celebrações na divulgação de campanhas públicas. Sarmento ainda cita outra hipótese: “É o caso da conservação de igrejas barrocas ou de monumentos turísticos com conotação religiosa, em que a ação do Estado decorre de sua missão de proteção do patrimônio histórico, artístico, cultural e paisagístico [...]” (SARMENTO, 2010, p. 176-177).

estéticas, pois numa democracia nenhum costume pode sobrepor ao texto constitucional (SARMENTO, 2010). Ademais:

Não haverá igualdade entre os brasileiros enquanto um só símbolo religioso – qualquer que seja ele – seja ostentado nos ambientes dos Poderes Constituídos nacionais, porque a opção do Estado só pode ser a neutralidade, e fora desta norma norteadora o que existe é a discriminação e o favoritismo. (GALDINO, 2006, p. 112).

Na realidade, o presente estudo vislumbra esclarecer que uma nação que resolver levar a sério o princípio da laicidade deverá ter como pressuposto que símbolos religiosos, como o crucifixo, não poderão estar presentes nos locais destinados ao atendimento público, ressalvados os locais privados. Em síntese, vale dizer que quando qualquer cidadão adentrar em uma repartição pública e lá estiver presente um crucifixo ou qualquer outro símbolo religioso, certamente, ali não se vê o cumprimento da neutralidade estatal e do devido respeito ao direito fundamental à liberdade religiosa.

É imperioso frisar que a ostentação de símbolos religiosos em prédios públicos não possui qualquer amparo legal, tendo em vista que os símbolos nacionais estão taxativamente previstos no art. 13 da Constituição Federal, veja-se:

Art. 13 A língua portuguesa é o idioma oficial da República Federativa do Brasil.

§1º São símbolos da República Federativa do Brasil a bandeira, o hino, as armas e o selo nacionais. (BRASIL, 2013f).

Fica entendido que somente estes símbolos podem ser usados para representar o Estado brasileiro (GALDINO, 2006). Portanto, a adoção de crucifixos em repartições públicas configura-se como uma prática desprovida de qualquer embasamento legal na ordem jurídica brasileira. Insta salientar que não há registros de qualquer norma estrangeira que determine a fixação desses objetos em ambientes públicos.

A exposição de crucifixos em repartições públicas reflete uma conduta intolerante e contrária ao pluralismo religioso na medida em que a fixação do referido símbolo nos espaços públicos representa uma identidade estatal com a religião hegemônica, provocando constrangimento naqueles que professam outras crenças. Nessa linha, o presente trabalho posiciona-se no sentido de que a

manutenção dos crucifixos nos espaços públicos dos prédios oficiais é uma atitude intolerante e que descredencia o pluralismo religioso invocado pelas constituições democráticas.

O questionamento do uso de crucifixos nas dependências públicas parte da premissa da necessidade de reconhecimento da diferença do outro, enfim, escorase na aceitação da diversidade alheia, manifestando o sentimento de que um grupo não pode impor seus valores aos outros. Desse modo, quando uma maioria veta as possibilidades de expressão das minorias compreende-se que o processo democrático está sendo burlado, pois a democracia se norteia por intermédio da inclusão das minorias que jamais podem ser sufocadas pelas majorias. Essas considerações possuem arrimo nos trabalhos de Brum (2011), Habermas (2007), Koselleck (2012), Piovesan (2012) e Ranquetat Júnior (2011).

Sem embargo, o costume ora combatido segue na contramão da própria evolução da religiosidade, haja vista que atualmente as sociedades democráticas estão cada vez mais presenciando uma “globalização” religiosa. Esse fenômeno assume relevo quando é voltado para realidade brasileira que apresenta um notável crescimento da pluralidade religiosa se comparado com a realidade nacional de poucas décadas atrás.

Diante do contexto de expansão da diversidade religiosa resta infundada a presença de crucifixos ou qualquer outro símbolo religioso nos espaços públicos reservados ao atendimento dos cidadãos.

Nesta dissertação leva-se a efeito outra crítica, pois considera-se que a exposição de um crucifixo em uma área de atendimento ao público pode refletir na mente do jurisdicionado (no caso de tribunais) uma mensagem de parcialidade do órgão jurisdicional, vez que o cidadão pode pensar que os valores professados pela crença privilegiada serão aqueles no qual os decisores se basearão. A mesma crítica vale para casas legislativas que ao possuírem um crucifixo em seu plenário, podem transmitir uma ideia de maior afinidade com o Catolicismo Apostólico Romano. Nessa linha, encontram-se as obras de Leite e Sternick (2007) e Sarmento (2010).

Por derradeiro, é imperioso ressaltar que a presente pesquisa é calcada na busca de um tratamento igualitário entre as religiões nas sociedades democráticas. E é justamente partindo desse ponto que se almeja contestar a prática do uso de símbolos religiosos nos espaços públicos dos recintos públicos. “O Estado

democrático alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política [...]”. (HABERMAS, 2007, p. 9).¹¹⁰

Assim, se se souber ouvir as pessoas mais carentes social, pedagógica e economicamente, os representantes das minorias religiosa, étnica, de origem, de gênero, as crianças, os idosos e até mesmo os portadores de deficiência, não se terá praticado caridade e sim concretizado uma exigência/dever do princípio da integração social constituidor da legitimidade, da democracia e do Estado de Direito [...]. (CRUZ, 2008, p.113).

O princípio da laicidade é uma matéria imprescindível às democracias contemporâneas, uma vez que busca a um só tempo garantir a liberdade religiosa e conscientizar os indivíduos de que o Estado não pode ser um meio de propaganda religiosa, sob pena de ser tornar um Estado intolerante e discriminatório. É exatamente nisso que mora a exuberância do Estado laico.

¹¹⁰ Arns afirma que: “É preciso tomar decisões, adotar medidas corajosas que favoreçam a consolidação de um país democrático. É preciso trabalhar, sem trégua e sem demoras, na remoção dos rastros do autoritarismo [...]”. (ARNS, 2009, p.19).

5 CONCLUSÃO

Uma boa leitura acerca do Estado laico exige a compreensão dos assuntos a ele conexos. Diante dessa premissa, cabe trazer à lume a explicação de alguns conceitos relacionados ao fenômeno religioso. O primeiro deles é a laicização que deve ser vista como um processo que torna viável a laicidade e que se distingue do laicismo.

O laicismo deve ser visto sob o prisma de sua vertente inclusiva, tendo em vista que tal fenômeno exerce a garantia da liberdade individual e da neutralidade estatal nas questões religiosas. Mas a força com que atua a corrente excludente tem feito com que o laicismo seja visto como sinônimo de secularismo, ou seja, como condutas estatais de hostilidade ao fenômeno religioso. A secularização é diversa do secularismo/laicismo e representa um processo ainda persistente de perda da importância social da religião.

A liberdade religiosa é conexa ao Estado laico e deve ser vista como uma liberdade espiritual, sinônimo de liberdade de crença e modo de expressão individual. Esse direito fundamental tem o escopo de garantir a diferença em matéria religiosa, e também, possibilitar um quadro de neutralidade estatal.

O conceito de Estado laico está em constante evolução. Dessa maneira, desde seus primórdios, essa modalidade de Estado vem se amoldando às configurações históricas e sociais. Nesse sentido, o atual conceito de Estado laico tem a incumbência de ultrapassar a garantia da pluralidade e igualdade devendo estar apto a resguardar um espaço de neutralidade estatal em relação aos assuntos de ordem religiosa.

A laicidade não é um conceito fechado e acabado. Ela significa um conjunto de características/condições que levam um Estado a ser reputado como laico. Então, a laicidade é o espaço de neutralidade garantidor do pluralismo no tecido social, inclusive no âmbito religioso. Portanto, a laicidade não pode ser tratada como sinônimo de laicismo e nem de secularização.

O entrelaçamento entre laicidade e liberdade religiosa é indispensável ao Estado constitucional, tendo em vista que quando estes conceitos se unem, ambos, convergem para a neutralidade. Portanto, tais termos são correlatos, porém, é imperioso salientar que em hipóteses excepcionais essas terminologias podem se separar, como no caso do Estado marxista-lenista e no nacional-socialista.

A concepção de Estado laico a ser adotada em uma democracia é aquela em que o poder público tem o dever de respeitar a liberdade de crença dos indivíduos, possibilitando a abertura de diálogo, inclusive para as minorias religiosas, ainda que essas sejam de alguma forma, intolerantes com o Estado ou com outras formas crença.

Ao realizar uma retrospectiva histórica do Estado laico compreende-se que esse instituto tem suas origens no período pré-moderno a partir das ideias de Guilherme de Ockham, fiel defensor de um poder dual em que Igreja e Estado exercem seus poderes em cooperação e harmonia. Contemporâneo de Ockham, Marsílio de Pádua advoga em prol de um Estado ainda mais laico, pois este filósofo propõe uma separação radical entre Estado e Igreja. Sem embargo, mencionados autores, na pré-modernidade, foram responsáveis por lançar as bases do Estado laico e da liberdade religiosa.

No Estado moderno, o desenvolvimento do Estado laico sofre grande impulso em decorrência da obra de Maquiavel, tendo em vista que sobredito filósofo dá sequência ao pensamento dos pré-modernos na medida em que defendia a autonomia do poder político em relação ao poder espiritual ao questionar os preceitos morais impostos pela Igreja Católica Apostólica Romana. Maquiavel, então, acredita que só é possível um Estado neutro em questões religiosas quando não há um atrelamento do poder político ao religioso.

O desenvolvimento do Estado laico e da liberdade religiosa também recebeu contribuição por intermédio do pensamento de Martinho Lutero, haja vista que ante ao fato dele ter criado uma nova Igreja houve, com isso, a possibilidade de uma maior afirmação da liberdade religiosa, e conseqüentemente, da exigência de um Estado ainda mais neutro em questões de fundo religioso.

Assim como todos os autores pré-modernos e modernos até aqui mencionados, Espinosa comunga da mesma inquietação com a infalibilidade do poder papal. Assim, suas preocupações estão voltadas para a independência do poder civil em relação ao poder eclesiástico, sendo, por isso, notável seu compromisso com o Estado laico.

Considerado como um dos últimos filósofos do período moderno que apresenta incisivos argumentos em favor do Estado laico, Kant profere críticas à intolerância em matéria religiosa bem como contesta as religiões históricas propondo

a criação de uma religião racional pura, além de defender um Estado que fosse completamente imparcial em assuntos de cunho religioso.

Na contemporaneidade, o pensamento acerca do Estado laico difundido por Max Weber assume relevo, uma vez que referido autor leva a efeito uma ratificação da separação entre Estado e Igreja no século XX por meio da distinção entre os fenômenos de desencantamento do mundo e da secularização, gerando resultados positivos na afirmação de uma postura estatal neutra em relação à religião bem como servindo ao progresso da liberdade religiosa.

O pensamento de Schmitt é trazido à baila por contribuir de forma avessa ao desenvolvimento do Estado laico, vez que a partir da defesa de um Estado de exceção, da ditadura católica e de um Estado totalitário, Schmitt faz nascer da doutrina que a ele se opõe argumentos determinantes em favor da liberdade e da neutralidade estatal em assuntos de ordem religiosa.

De crucial importância para a laicidade estatal nas sociedades contemporâneas, a visão habermasiana de neutralidade estatal parte do pressuposto de que somente apartir do momento em que o poder estatal tem a incumbência de promover/assegurar o reconhecimento da diferença alheia é possível instaurar uma sociedade mais justa e igualitária em questões religiosas.

Ao estabelecer uma análise em torno do uso de crucifixos em repartições públicas, compreende-se que sobredito objeto é um símbolo religioso que serve como meio de identificação religiosa e transmite a ideia de adesão ao Catolicismo Apostólico Romano. A partir daí, fica entendido que a afixação de um crucifixo em ambientes públicos de prédios públicos não é visto como mero costume ou tradição cultural. O crucifixo representa valores católicos, dessa forma, quando este objeto está presente em um ambiente de atendimento ao público de um edifício oficial ele não mais faz do que uma propaganda estatal da Igreja Católica Apostólica Romana.

Portanto, mencionada prática contradiz o princípio constitucional da laicidade que exige um Estado neutro em matéria religiosa. Nessa linha, a expressão religiosa deve ficar adstrita ao campo privado, havendo igual respeito às majorias e minorias religiosas. O Estado laico é impedido de assumir ideologias religiosas, de ser hostil em relação às crenças.

A defesa da inexistência de crucifixos em ambientes públicos de órgãos estatais está ancorada na ideia de que nenhum costume pode prevalecer sobre o texto constitucional. O crucifixo não é um símbolo nacional, por essa razão ele não

pode estar presente nos locais destinados ao atendimento público, pois caso contrário, haverá um descumprimento da neutralidade estatal e do devido respeito ao direito fundamental à liberdade religiosa.

A exposição de crucifixos em repartições públicas reflete uma conduta intolerante e contrária ao pluralismo religioso na medida em que a fixação do referido símbolo nos espaços públicos representa uma identidade estatal com a religião hegemônica, provocando constrangimento naqueles que professam outras crenças. Destarte, aludida prática reflete uma atitude intolerante e que descredencia o pluralismo religioso invocado pelas constituições democráticas que privilegiam o reconhecimento da diferença do outro.

A manutenção de crucifixos nos espaços públicos dos recintos públicos sugere aos cidadãos que os valores professados pelo Catolicismo Apostólico Romano poderão ser aqueles nos quais a máquina pública poderá se embasar, gerando desconforto e insegurança. A defesa em prol da retirada dos crucifixos dos referidos espaços é pautada no repúdio à intolerância em todos os gêneros, inclusive em matérias de ordem religiosa.

Enfim, a manifestação em favor do banimento dos crucifixos nos espaços públicos dos órgãos públicos ampara-se no ideal de que o Estado, quando se diz laico, não pode ser um meio de propaganda religiosa, sob o risco de se transformar em um Estado discriminatório.

REFERÊNCIAS

- ABAIGAR, Victor Urrutia. **Laicismo y laicidad**. 2005. Disponível em: <<http://2001.atrío.org/FRONTERA/35/35-Víctor.pdf.html>>. Acesso em: 10 set. 2012.
- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADVERSE, Helton. **Política e secularização em carl schmit**. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v49n118/05.pdf.html>>. Acesso em: 13 jan. 2014.
- ALEMANHA, Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. **Lei Fundamental da República Federal da Alemanha**. 1949. disponível em: <http://www.brasil.diplo.de/contentblob/3254212/Daten/1330556/ConstituicaoPortugues_PDF.pdf.html>. Acesso em: 22 fev. 2014.
- ALONSO, Marta García. **Carl schmitt o la imposibilidad de una política Secularizada**. 2005. Disponível em: <<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/447/448.html>>. Acesso em: 13 jan. 2014.
- ALVES, Márcio Moreira. **A igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- AMES, José Luiz. **Religião e política no pensamento de maquiavel**. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v47n113/31141.pdf.html>>. Acesso em: 15 out. 2013.
- ANDRADE, Regis de Castro. Kant: a liberdade, o indivíduo e a república. In: WEFFORT, Francisco Correia (Org.). **Os clássicos da política**: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx. São Paulo: Ática. 2005. v. 2.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia**: patrística e escolástica. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia**: do humanismo a Descartes. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004. v. 3.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia**: de Spinoza a Kant. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004a. v. 4.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia**: de Nietzsche à escola de Frankfurt. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005. v. 6.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.
- ARNS, Paulo Evaristo. **Brasil**: nunca mais. 38. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

ARRIBAS, Santiago Cañamares. **Símbolos religiosos en un estado democrático y plural**. 2010. Disponível em: <<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rej/article/viewFile/538/480.html>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

AZNAR, Bernardo Bayona. **Marsilio de padua y maquiavelo: una lectura comparada**. 2007. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/FOIN0707110011A/7927.html>>. Acesso em: 15 out. 2013.

AZNAR, Bernardo Bayona. **El origen del Estado laico desde la edad media**. Madrid: tecnos, 2009.

BARROS, Marcos André de. **Jürgen habermas e a persistência da religião na sociedade pós-secular**. 2011. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/theo/article/view/14/48.html>>. Acesso em: 20 jan. 2014.

BATISTA NETO, Dilson Cavalcanti. **Reflexão ética do discurso jurídico da laicidade: limites e perspectiva**. 2012. 111f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Direito, Salvador. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufba.br:8080/ri/bitstream/ri/8304/1/DILSON%20CAVALCANTI%20BATISTA%20NETO%20-%20Disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf.html>>. Acesso em: 18 set. 2013.

BAUBÉROT, Jean. Laïcité, laïcisation, sécularisation. In: DIERKENS, Alain (Org.). **Problemes d'histoire des religions: pluralism religieux et laïcites dans l'union europeenne**. Bruxelles: Université de Bruxelles, 1994. v. 5, p. 10-19.

BEÇAK, Rubens. **A presença da simbologia religiosa no Brasil contemporâneo e sua contextualização no plano ético-moral: aspectos jurídico-constitucionais**. 2006. Disponível em: <http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/manaus/direito_racion_democ_rubens_becak.pdf.html>. Acesso em: 19 jan. 2013.

BETTENCOURT, Estevão. AS 95 teses de Martinho Lutero. **Pergunte & responderemos**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 437, p. 439-456, out. 1998.

BILLIER, Jean Cassien; MARYIOLI, Aglaé. **História da filosofia do direito**. Tradução: Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **Curso de filosofia política**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

BLANCARTE, Roberto. **Laicidad y laicismo en américa latina**. Colegio de México, 2008a. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/598/59826106.pdf.html>>. Acesso em: 17 mai. 2013.

BLANCARTE, Roberto. O porquê de um estado laico. In: LOREA, Roberto Arriada (Org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008b. Cap. 1, p. 19-32.

BLANCARTE, Roberto. **América latina:** entre pluri-confesionalidad y laicidad. Civitas, 2011. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/9644/6615.html>>. Acesso em: 11 fev. 2013.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo y democracia.** Traducción: José F. Fernández Santillán. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

BOBBIO, Norberto. **Cultura laica y laicismo.** 1999. Disponível em: <<http://www.iglesiaviva.org/222/222-50-BOBBIO.pdf.html>>. Acesso em: 02 set. 2012.

BOLÍVIA. Constituição. **Constituição Política do Estado.** 2009. Disponível em: <<http://www.tribunalconstitucional.gob.bo/descargas/cpe.pdf>>. Acesso em: 15 mai. 2013.

BOLTON, Rodrigo Karmy. **Carl schmitt y la política del anti-cristo:** ræepresentation, forma política y nihilismo. 2009. Disponível em: <http://www.academia.edu/2424826/Carl_Schmitt_y_la_politica_del_Anti-Cristo._Representacion_forma_politica_y_nihilismo.html>. Acesso em: 13 jan. 2014.

BOROVINSKY, Tomás. **Carl Schmitt: entre la teología y la neutralización político-estatal.** 2007. Disponível em: <http://www.ub.edu.ar/investigaciones/dt_nuevos/187_taub.pdf.html>. Acesso em: 13 jan. 2014.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. PP 1344. Rel. Oscar Argollo. Brasília, Brasília, 21 jun. 2007. Disponível em: <<http://www.cnj.jus.br/InfojurisI2/Jurisprudencia.seam?jurisprudencialdJuris=45629&ndiceListaJurisprudencia=1&tipoPesquisa=LUCENE&firstResult=0.html>>. Acesso em: 19 fev. 2014.

BRASIL. Império do Brasil. Constituição Política do Império do Brasil (25 de março de 1824): Fazemos saber a todos os Nossos Subditos, que tendo-Nos requeridos o Povos deste Imperio, juntos em Camaras, que Nós quanto antes jurassemos e fizessemos jurar o Projecto de Constituição, que havíamos offerecido ás suas observações para serem depois presentes á nova Assembléa Constituinte mostrando o grande desejo, que tinham, de que elle se observasse já como Constituição do Imperio, por lhes merecer a mais plena approvação, e delle esperarem a sua individual, e geral felicidade Politica : Nós Jurámos o sobredito Projecto para o observarmos e fazermos observar, como Constituição, que dora em diante fica sendo deste Imperio. Secretaria de Estado dos Negocios do Imperio do Brazil, Rio de Janeiro, 22 abr. 1824. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm>. Acesso em: 21 mai. 2013a.

BRASIL. Presidência da República. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. (24 de fevereiro de 1891): Nós, os representantes do povo brasileiro, reunidos em Congresso Constituinte, para organizar um regime livre e democrático, estabelecemos, decretamos e promulgamos a seguinte. **Diário Oficial da União,**

Rio de Janeiro, 24 fev. 1891. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm>. Acesso em: 21 mai. 2013b.

BRASIL. Presidência da República. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. (16 de julho de 1934): Nós, os representantes do povo brasileiro, pondo a nossa confiança em Deus, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para organizar um regime democrático, que assegure à Nação a unidade, a liberdade, a justiça e o bem-estar social e econômico, decretamos e promulgamos a seguinte.

Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 16 jul. 1934. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm>. Acesso em: 22 mai. 2013c.

BRASIL. Presidência da República. Constituição dos Estados Unidos do Brasil. (18 de setembro de 1946): Nós, os representantes do povo brasileiro, reunidos, sob a proteção de Deus, em Assembléia Constituinte para organizar um regime democrático, decretamos e promulgamos a seguinte. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 19 set. 1946. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm>. Acesso em: 23 mai. 2013d.

BRASIL. Presidência da República. Constituição da República Federativa do Brasil. (24 de janeiro de 1967): O Congresso Nacional, invocando a proteção de Deus, decreta e promulga a seguinte. **Diário Oficial da União**, Brasília, 24 jan. 1967.

Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm>. acesso em: 23 mai. 2013e.

BRASIL. Presidência da República. Constituição da República Federativa do Brasil. (05 de outubro de 1988): 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. **Diário Oficial da União**, Brasília, 05 out. 1988. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 23 mai. 2013f.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. ADI 2076-5/AC. Rel. Min. Carlos Velloso.

Brasília, Brasília, 15 ago. 2002. Disponível em: <

<http://www.stf.jus.br/portal/peticaoInicial/verPeticaoInicial.asp?base=ADIN&s1=2076&processo=2076>>. Acesso em: 19 fev. 2014.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. RHC 62240-SP. Rel. Min. Francisco Rezek.

Brasília, Brasília, 02 ago. 1985. Disponível em:

<<http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia/listarJurisprudencia.asp?s1=%2862240%>

29&base=baseAcordaos&url=http://tinyurl.com/lnbs95b.html>. Acesso em: 19 fev. 2014.

BRUM, Luíza Ribeiro. **O conceito de tolerância**: a visão de Habermas. 2011.

Disponível

em: <http://www.google.com.br/url?Sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=0cemqfjad&url=http%3a%2f%2fwww.gper.com.br%2fbiblioteca_download.php%3farquivoid%3d728&ei=8ofduoe_k8udkqfag4coag&usg=afqjcnf7ifpp2o25br9gn-d5_acufmgh_g.html>. Acesso em: 20 jan. 2014.

BUENO, Eduardo. **A coroa, a cruz e a espada**: lei, ordem e corrupção no Brasil colônia. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

BUENO, Francisco da Silveira. **Minidicionário da língua portuguesa**. São Paulo: FTD, 2000.

BULOS, Uadi Lammêgo. **Curso de direito constitucional**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

BURDY, Jean Paul; MARCOU, Jean. **Laicite/laiklik**: introduction. 1995. Disponível em: <http://ovipot.free.fr/Files/2_laicite_et_laiklik.pdf.html>. Acesso em: 08 ago. 2013.

CALERA, Nicolás López. **Guillermo de ockham y el nacimiento del laicismo moderno**. 2012. Disponível em:

<<http://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/download/492/579.html>>. Acesso em: 29 jul. 2013.

CAPEZ, Fernando. **Laicidade não significa hostilidade contra fé**. 2009. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2009-set-01/nao-religiao-oficial-nao-significa-hostil-crencas.html>>. Acesso em: 06 fev. 2014.

CARABANTE, José María. **De laicista a laico**: Jürgen Habermas y el uso estratégico de las creencias religiosas. 2012. Disponível em:

<http://www.fundacionfaes.org/file_upload/publication/pdf/20130423223152de-laicista-a-laico-jurgen-habermas-y-el-uso-estrategico-de-las-creencias-religiosas.pdf.html>. Acesso em: 20 jan. 2014.

CARMONA, Amparo Páramo. **Libertad y ciudadanía en baruch de Spinoza**. 2012. Disponível em:

<http://www.cepguadix.es/~revista/joomla/docs/numero3/enero_2012_art_1.pdf.html>. Acesso em: 21 dez. 2013.

CARVAJAL, Patricio. **Teoría política y discurso político barroco**.

Sobre los orígenes del liberalismo clásico:

J. Althusius, j. Locke, b. Spinoza. una interpretación. 1999. Disponível em:

<<http://rehj.cl/index.php/rehj/article/viewFile/300/288.html>>. Acesso em: 21 dez. 2013.

CARVALHO, Kildare Gonçalves. **Direito constitucional**: teoria do estado e da constituição: direito constitucional positivo. 18. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012.

CARVALHO FILHO, José dos Santos. **Manual de direito administrativo**. 24. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

CHILE. Constitución. **Constituição Política da República do Chile**. 1980.

Disponível em: <

http://www.camara.cl/camara/media/docs/constitucion_politica.pdf.html>. Acesso em: 15 mai. 2013.

CHRISTIANO, Kevin J.; SWATOS JR. William H. **Secularization theory**: the course of a concept. 1999. Disponível em:

<<http://socrel.oxfordjournals.org/content/60/3/209.full.pdf+html>>. Acesso em: 18 jan. 2013.

CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**.

1985. Disponível em: <<http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf.html>>. Acesso em: 01 set. 2013.

CONSTANTINOV, Givanildo Nogueira. **Laicidade, legislação e justiça no estado democrático de direito brasileiro**. 2010. Disponível em:

<<http://www.nacionaldedireito.com.br/doutrina/2065/laicidade-legisla-o-e-justi-a-no-estado-democr-tico-de-direito-brasileiro-por-givanildo-nogueira-constantinov.html>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

CORRAL, Benito Aláez. **Símbolos religiosos y derechos fundamentales en la relación escolar**. 2003. Disponível em:

<<http://www.unioviedo.es/constitucional/miemb/alaez/pdf/simbolos.pdf.html>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

COSTA, George Augusto Raimundo da. FERRAZ, Adilson Silva. **Laicidade e direitos humanos no brasil**: a fraternidade política contra a ideologia do laicismo totalitário. 2010. Disponível em: <<http://www.reid.org.br/arquivos/00000166-04-george.pdf.html>>. Acesso em: 18 set. 2013.

COSTA, José Americo Abreu. **Justiça ao crucificado**. 2009. Disponível em:

<<http://jus.com.br/artigos/13330/justica-ao-crucificado.html>>. Acesso em: 06 fev. 2014.

COSTA, Marcos Roberto Nunes; SANTOS, Jair Lima dos. **A Influência do legado aristotélico-tomista na concepção da lei em Marsílio de Pádua**. 2009. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/agora/article/download/75/73.html>>. Acesso em: 05 out. 2013.

COSTA, Maria Emília Corrêa da. Apontamentos sobre a liberdade religiosa e a formação do estado laico. In: LOREA, Roberto Arriada (Org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. Cap. 4, p. 97-116.

COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. **A gênese da monarquia no ocidente cristão (sécs. IV-VI)**. 2012. Disponível em:

<<http://www.ricardocosta.com/sites/default/files/pdfs/agenesedamonarquia.pdf.html>>.

Acesso em: 02 jun. 2014.

COSTA RICA. Convenção americana sobre direitos humanos. 1969. Convenção americana sobre direitos humanos. In: ANGHER, Anne Joyce. **Vade mecum universitário de direito RIDEEL**. 12.ed. São Paulo: RIDEEL, 2011. p. 1.787-1.794.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. **A resposta correta**: incursões jurídicas e filosóficas sobre as teorias da justiça. Belo Horizonte: Arraes, 2011.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. **Habermas e o direito brasileiro**. 2.ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. **Jurisdição constitucional democrática**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

CUBA. Constitución. **Constituição da República de Cuba**. 1976. Disponível em: <<http://www.cuba.cu/gobierno/cuba.htm>>. Acesso em 15 mai. 2013.

DAHL, Robert Alan. **Sobre a democracia**. Tradução: Beatriz Sidou. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.

DELFINI, Ana Cláudia. Max Weber e a religião desencantada. **Alcance : Revista de Divulgação Científica**, Itajaí, n.4, p. 21-32, ago. 2001.

DINIZ, Maria Helena. **Dicionário jurídico**. São Paulo: Saraiva, 1998. v. 4.

DOMINGOS, Marília de Franceschi Neto. **Escola e laicidade**: o modelo francês. 2008. Disponível em:

<http://www.ce.ufpb.br/ppgcr/arquivos/producoes/producao_4.pdf.html>. Acesso em: 11 fev. 2013.

DÖRFLINGER, Bernd. **A relação entre Estado e religião no pensamento de Kant**. 2009. Disponível em:

<http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=42&ved=0CDAQFjABOCg&url=http%3A%2F%2Fwww.sociedadekant.org%2Fstudiakantiana%2Findex.php%2Fsk%2Farticle%2Fdownload%2F61%2F12&ei=wonFUs_gloWPkAem64HgAw&usg=AFQjCNGYyZLtX0Tw0zViKU2uJDxfkICfFw&bvm=bv.58187178,d.eW0.html>. Acesso em: 02 jan. 2014.

DOTTI, Jorge Eugenio. **La cuestión del poder neutral en schmitt**. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v49n118/03.pdf.html>>. Acesso em: 13 jan. 2014.

DOUGLAS, William. **Ação contra crucifixos mostra intolerância**. 2009. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2009-ago-11/retirada-crucifixos-discussao-pirotecnica-intolerante?pagina=3.html>>. Acesso em: 06 fev. 2014.

DREHER, Martin Norberto. Entre a idade média e a idade moderna: a localização de Lutero e de sua reforma. **Revista do Centro de Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 25-37, 1983a.

DREHER, Martin Norberto. O desenvolvimento da pesquisa em torno de Lutero. **Revista do Centro de Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 39-49, 1983b.

DREHER, Martin Norberto. A autoridade secular: a visão de Lutero. **Revista Estudos Teológicos**, São Leopoldo, n. 1, p. 69-86, 1989.

DRI, Rubén. **La religión en la concepción política de maquiavelo**. 2000. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/maquiavelo/dri.pdf.html>>. Acesso em: 15 out. 2013.

DUTRA, Delamar José Volpato. Habermas. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os filósofos: clássicos da filosofia : de Ortega y Gasset a Vattimo**. Petrópolis: Vozes, 2009. v. 3.

EQUADOR. Constitución. **Constituição da República do Equador**. 2008. Disponível em: <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf>. Acesso em: 15 mai. 2013.

ESPAÑA. Constitución. **Constituição da Espanha**. 1978. Disponível em: <<http://www.congreso.es/consti/constitucion/indice/titulos/articulos.jsp?ini=16&tipo=2>>. Acesso em: 13 mai. 2013.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político**. Tradução: Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, 2004.

ESTADOS UNIDOS. Constitution. **Constituição dos Estados Unidos da América**. 1787. Disponível em: <http://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm#amdt_1_%281791%29>. Acesso em: 15 mai. 2013.

FERNÁNDEZ, Fernando Vidal. **El debate francés entre laicidad y laicismo**. 2000. Disponível em: <<http://www.psoe.es/cristianos/docs/66224/page/debate-frances-entre-laicidad-laicismo-.html>>. Acesso em: 19 set. 2012.

FERNÁNDEZ, Miguel Ángel Peña. **Maquiavelo y el nacimiento de la teoría política: el estado como un sistema autónomo de valores**. 2008. Disponível em: <http://www.uruguayeduca.edu.uy/Userfiles/P0001/File/maq_teoria_politica.pdf.html>. Acesso em: 15 out. 2013.

FRANÇA. Constitution. **Constituição da República da França**. 1958. Disponível em: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexteArticle.do;jsessionid=134BF3B37EA1D3474BD6B164EF071D51.tpdjo05v_2?cidTexte=JORFTEXT000000571356&idArticle=LE>

GIARTI000019240997&dateTexte=20080724&categorieLien=id#LEGIARTI000019240997>. Acesso em: 13 mai. 2013b.

FRANÇA. **Declaração de direitos do homem e do cidadão**. 1789. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>>. Acesso em: 13 mai. 2013a.

FRANÇA. Declaração universal dos direitos humanos. 1948. In: ANGHER, Anne Joyce. **Vade mecum universitário de direito RIDEEL**. 12.ed. São Paulo: RIDEEL, 2011. p. 1.748-1.749.

FUJITA, Luiz. **Qual é a origem dos símbolos religiosos?** 2014. Disponível em: <<http://mundoestranho.abril.com.br/materia/qual-e-a-origem-dos-simbolos-religiosos.html>>. Acesso em: 31 jan. 2014.

GALDINO, Elza. **O estado sem deus**: a obrigação da laicidade na constituição. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

GARCÍA, Mario García. **La idea de secularización en la relación Estado-iglesia en los clásicos modernos**. 2013. Disponível em: <<http://www.galeon.com/mario2garcia/LUTERSEC.html>> Acesso em: 02 dez. 2013.

GIUMBELLI, Emerson. **Crucifixos invisíveis**: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais. 2011. Disponível em: <<http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CC8QFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.acsrn.org%2Farticulo%2Fdownload%2F44%2Fcrucifixos-invisiveis-polemicas-recientes-no-brasil-sobre-simbolos-religiosos-em-recintos-estatais&ei=4MTyUsH7K5OekQfmpoBQ&usg=AFQjCNHQg9aZIHZmkdLyUwxSZDWB6LobJw.html>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

GRELA, Cristina. **Sexualidad libre y laicismo de pantalla**. 2003. Disponível em: <<http://www.ciudadaniasexual.org/boletin/b2/Art%EDculo%20Cristina%20Grela.pdf.html>>. Acesso em: 11 set. 2012.

GUERRA, Lemuel Dourado. 2011. **A interpretação de fenômenos religiosos contemporâneos a partir de Weber**: notas inspiradas em uma leitura crítica do Novo Mapa das Religiões. 2011. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n23p674/3309.html>>. Acesso em 15 dez. 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HAIGHT, Roger. **Jesus**: símbolo de Deus. Tradução: Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2003.

HERNÁNDEZ, José Ramón Salcedo. **Libertad de pensamiento, libertad religiosa y libertad de conciencia**. 1997. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=10&ved=0CHsQFjAJ&url=http%3A%2F%2Frevistas.um.es%2Fanalesderecho%2Farticle%2Fview%2F81451%2F78601&ei=5t-AUtKrHI-LkAeTxoCIDQ&usg=AFQjCNGosfzW85FPyx_8Ai-x2ZkCtpdOfA&bvm=bv.56146854,d.eW0.html>. acesso em: 11 nov. 2013.

HELFERICH, Christoph. **História da filosofia**. Tradução: Luiz Sérgio Repa et al. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HERKENHOFF, João Baptista. **Gênese dos direitos humanos**. 2 ed. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2002.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e história em kant**. Tradução: José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991.

HOLANDA, Grondwet. **Constituição da Holanda**. 1983. Disponível em: <http://www.parlement.com/id/vh8lnhrqeym0/grondwet_van_nederland.html>. Acesso em: 22 fev. 2014.

HUACO, Marco. A laicidade como princípio constitucional do Estado de Direito. In: LOREA, Roberto Arriada (Org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. Cap. 2, p. 33-80.

ITÁLIA. Costituzione. **Constituição da República Italiana**. 1948. Disponível em: <<http://www.governo.it/Governo/Costituzione/principi.html>>. Acesso em: 13 mai. 2013.

JUNGES, Márcia. **A Ética como fundamento da filosofia spinozana**. 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4541&secao=397.html>. Acesso em: 20 dez. 2013.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução: Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.

KEANE, John. **Vida e morte da democracia**. Tradução: Clara Colloto. São Paulo: Edições 70, 2010.

KNAPP, Markus. **Fé e saber em Jürgen Habermas**: a religião numa sociedade pós-secular. 2011. Disponível em: <<http://200.233.146.122:81/revistadigital/index.php/revistainteracoes/article/viewFile/359/318.html>>. Acesso em: 20 jan. 2014.

KOSELLECK, Reinhart. **Historias de conceptos**: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social. Traducción: Luis Fernández Torres. Madrid: Trotta, 2012.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. **Ministro Direito não pode ser discriminado como conservador**. 2007. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2007-set-13/ministro_nao_discriminado_conservador.html>. Acesso em: 06 fev. 2014.

LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia**. Tradução: Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas, 2004.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.

LEITE, Fábio Carvalho; STERNICK, Daniel. **Crucifixos e tribunais**: sobre o problema dos símbolos religiosos no espaço público brasileiro. 2007. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio_resumo2007/relatorios/dir/relatorio_daniel_sternick.pdf.html>. Acesso em: 05 fev. 2014.

LEVÍTICO. In: **A BÍBLIA**: tradução sociedade bíblica católica internacional e paulus. São Paulo: Paulus, 1998.

LIMA, Robson Ferreira. Atualidade da filosofia kantiana da religião. In: LUCHI, José Pedro (ORG.). **Religião em debate**: II Simpósio de Filosofia da Religião da UFES. Vitória: Aquarius, 2011. p. 210-230.

LIVIANU, Roberto. **Sagrada laicidade**. Folha de São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz0708200909.html>>. Acesso em: 02 ago. 2013.

LUTERO, Martinho. **As 95 teses sobre as indulgências**. 1517. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.org/zip/95teses.pdf.html>>. Acesso em: 14 fev. 2014.

MACEDO, Ubiratan de. **O problema da liberdade em kant**. 2010. Disponível em: <<http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=57&ved=0CFkQFjAGODI&url=http%3A%2F%2Fojs.c3sl.ufpr.br%2Fojs2%2Findex.php%2Fletras%2Farticle%2Fdownload%2F19678%2F12933&ei=ClzFUu64KpHOkQfkW4CQAg&usg=AFQjCNEJGQiUoYoXU5rpEIPXcEnbyCaLnw&bvm=bv.58187178,d.eW0.html>>. Acesso em: 02 jan. 2014.

MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. **Estado constitucional e neutralidade religiosa**: entre o teísmo e o (neo)ateísmo. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. Tempestade perfeita? Hostilidade à liberdade religiosa no pensamento teórico-jurídico. In: MAZZUOLI, Valerio de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (Coord.). **Direito à liberdade religiosa**: desafios e perspectivas para o século XXI. Belo Horizonte: Fórum, 2009. Cap. 6, p. 113-162.

MAGEE, Bryan. **História da filosofia**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução: Leda Beck. São Paulo: Martin Claret, 2012.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a wittgenstein. 12. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

MARTINS, Ives Gandra da Silva. Liberdade religiosa após o Concílio Vaticano II. In: MAZZUOLI, Valerio de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (Coord.). **Direito à liberdade religiosa**: desafios e perspectivas para o século XXI. Belo Horizonte: Fórum, 2009. Cap. 4, p. 89-96.

MATOS, Ana Paula de. **Os símbolos e a simbologia religiosa**: o papel da igreja católica. 2009. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/rbhr/os_simbolos_e_a_simbologia.pdf.html>. Acesso em: 01 fev. 2014.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. O direito internacional concordatário na ordem jurídica brasileira. In: MAZZUOLI, Valerio de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (Coord.). **Direito à liberdade religiosa**: desafios e perspectivas para o século XXI. Belo Horizonte: Fórum, 2009. Cap. 10, p. 251-270.

MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Curso de direito constitucional**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

MÉXICO. Constitución. **Constituição Política dos Estados Unidos Mexicanos**. 1917. Disponível em: <<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>>. Acesso em: 15 mai. 2013.

MIRANDA, Jorge. **Estado, liberdade religiosa e laicidade**. In: NOBRE, Milton Augusto de Brito; MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva (Coord.). **O Estado laico e a liberdade religiosa**. São Paulo: Ltr, 2011. Cap. 6, p. 106-124.

MONDIN, Batista. **Curso de filosofia**. Tradução: Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1981.

MONTERO, Paula. Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 65, p. 34-44, mar. 2003.

MORENO, José Luis Marín. **Conciliarismo y escepticismo La crisis del pontificado en los siglos XIV y XV**. 2005. Disponível em: <<http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDcQFjAB&url=http%3A%2F%2Frevistas.um.es%2Fdaimon%2Farticle%2Fdownload%2F15801%2F15241&ei=gMhnUq2mAtW-4APB8IDYDw&usq=AFQjCNFYOcmoUEfSjOulON4OJ-i548P9Hw&bvm=bv.55123115,d.eWU.html>>. Acesso em: 23 out. 2013.

MOURA, Marinaide Ramos. **O simbólico em cassirer**. 2000. Disponível em: <<http://www.uefs.br/nef/marinaide5.pdf.html>>. Acesso em: 01 fev. 2014.

MUELLER, Enio Ronald. Estruturas filosóficas do ensinamento de Lutero. **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 47, n. 2, p. 249-259, jun. 2002.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **A origem do poder secular em guilherme de ockham**. 2007. Disponível em: <<http://www.congressohistoriajatai.org/anais2007/doc%20%2847%29.pdf.html>>. Acesso em: 24 set. 2013.

NEGRETTO, Gabriel. **El concepto de decisionismo en Carl Schmitt**: el poder negativo de la excepción. 1994. Disponível em: <<http://investigadores.cide.edu/gabriel.negretto/DecisionismoSchmitt.pdf.html>>. Acesso em: 13 jan. 2014.

NOGUEIRA, Roberto Wagner Lima. **O uso de crucifixos e bíblias em prédios públicos à luz da Constituição Federal**. 2009. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/12686/o-uso-de-crucifixos-e-biblias-em-predios-publicos-a-luz-da-constituicao-federal.html>>. Acesso em: 06 fev. 2014.

NOVO, Joaquín Pedro López. **Laicidad y laicismos en españa**: ¿qué españa laica? Fundación Cajamar, 2008. Disponível em: <<http://www.asp-research.com/pdf/me1405%20jplnovo.pdf.html>>. Acesso em 06 jun. 2013.

NUNO, Fernando; RODRIGUES, Diego. **Minidicionário Larousse da língua portuguesa**. São Paulo: Larousse, 2005.

O'BRIEN, John Anthony. **Martinho Lutero**: o sacerdote que fundou o protestantismo. Petrópolis: Vozes, 1959.

OCKHAM. Guilherme de. **Brevilóquio sobre o principado tirânico**. Tradução: Luis de Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

OJEA, Gonzalo Puente. **El laicismo principio indisociable de la democracia**. 2002. Disponível em: <<http://www.inisoc.org/ojea65.htm>>. Acesso em: 17 set. 2012.

OLIVEIRA, Arilson Silva de. **Desvendando a religião e as religiões mundiais em Max Weber**. 2009. <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2009v7n14p136/2597.html>>. Acesso em 15 dez. 2013.

OLIVEIRA, Hilario Oliveira de; ESTREFLING, Sérgio Ricardo. **A idéia de estado laico em marsílio de pádua**. 2009. Disponível em: <<http://iiicifmp.ufpel.edu.br/anais/1/cdrom/mesas/mesa5/04.pdf.html>>. Acesso em: 21 jul. 2013.

OLIVEIRA, João Artur Camargo de. **Maquiavel e a autonomia da política**. 2012. Disponível em: <http://ensinosociologia.fflch.usp.br/sites/ensinosociologia.fflch.usp.br/files/Jo%C3%A3o%20Artur_Texto.pdf.html>. Acesso em: 15 out. 2013.

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. **Direito, política e filosofia: contribuições para uma teoria discursiva da constituição democrática no marco do patriotismo constitucional.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

PÁDUA, Marsílio de. **O defensor da paz.** Tradução: José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

PALOMINO, Rafael. **Laicidad, laicismo, ética pública: presupuestos en la elaboración de políticas para prevenir la radicalización violenta.** Athena, 2008. Disponível em: <<http://eprints.ucm.es/8220/1/aij-vol3-a19.pdf.html>>. Acesso em: 14 set. 2012.

PARAGUAI. Constitución. **Constituição da República do Paraguai.** 1992. Disponível em: <<http://www.constitution.org/cons/paraguay.htm>>. Acesso em: 15 mai. 2013.

PASÍN, Angel Enrique Carretero. **El laicismo.** ¿Una religión metamorfoseada? Nómadas, 2007. Disponível em: <<http://www.pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/15/ecarretero.pdf.html>>. Acesso em: 10 abr. 2013.

PERU. Constitución. **Constituição Política do Peru.** 1993. Disponível em: <<http://www.tc.gob.pe/constitucion.pdf>>. Acesso em 15 mai. 2013.

PINHEIRO, Maria Cláudia Bucchianeri. **O conselho nacional de justiça e a permissibilidade da aposição de símbolos religiosos em fóruns e tribunais: uma decisão viola a cláusula da separação Estado-Igreja e que esvazia o conteúdo do princípio constitucional da liberdade religiosa.** 2007. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/10039/o-conselho-nacional-de-justica-e-a-permissibilidade-da-aposicao-de-simbolos-religiosos-em-foruns-e-tribunais/1.html>>. Acesso em: 06 fev. 2014.

PINHEIRO, Maria Cláudia Bucchianeri. **O respeito pelo Poder Público, aos dias de guarda religiosa: a realização de exames de vestibular, concursos públicos e provas escolares em dias sagrados de descanso e orações.** In: MAZZUOLI, Valério de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (Coord.). *Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI.* Belo Horizonte: Fórum, 2009. p. 271-314.

PIOVESAN, Flávia. **Estado laico e liberdade religiosa.** 2012. Disponível em: <<http://www.catolicasonline.org.br/biblioteca/conteudo.asp?cod=78&cat=12.html>>. Acesso em: 07 out. 2013.

PORTUGAL. Constituição. **Constituição da República Portuguesa.** 1976. Disponível em: <<http://www.parlamento.pt/Legislacao/Paginas/ConstituicaoRepublicaPortuguesa.aspx>>. Acesso em: 13 mai. 2013.

RANQUETAT JUNIOR, Cesar Alberto. **A presença do crucifixo nos tribunais brasileiros: laicidade e símbolos religiosos em discussão.** 2011.

Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/24085/17632.htm>>. Acesso em: 18 jan. 2013.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. **Laicidade, laicismo e secularização**: definindo e esclarecendo conceitos. 2008. Disponível em: <<http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/sociaisehumanas/article/view/773/532.html>>. Acesso em: 22 abr. 2013.

RIBEIRO, Emílio Soares. **Um estudo sobre o símbolo, com base na semiótica de Peirce**. 2010. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es/eSSe61/2010esse61-esribeiro.pdf.html>>. Acesso em: 01 fev. 2014.

RIBEIRO, Milton. **Liberdade religiosa**: uma proposta para debate. São Paulo: Mackenzie, 2002.

RIO GRANDE DO SUL. Tribunal de Justiça. PA 0139-11/000348-0. Rel. Des. Cláudio Baldino Maciel. Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 06 mar. 2012. Disponível em: <http://google8.tjrs.jus.br/search?q=cache:www3.tjrs.jus.br/legisla/publ_adm_xml/documento1.php%3Fcc%3D2%26ct%3D1%26ap%3D2012%26np%3D9%26sp%3D1%26feed%3Dfeed+crucifixo&site=legisInternaFeed&client=buscaTJ&access=p&ie=UTF-8&proxystylesheet=buscaTJ&output=xml_no_dtd&oe=UTF-8.html>. Acesso em: 19 fev. 2014.

RODRIGUES, Cândido Moreira. **Apontamentos sobre o pensamento de Carl Schmitt**: um intelectual nazista. 2005. Disponível em: <<http://www.ies.ufpb.br/ojs/index.php/srh/article/viewFile/11317/6431.html>>. Acesso em: 13 jan. 2014.

RODRIGUES, Fábio Della Paschoa. **Espinosa e a interpretação da escritura: dos autores e da transmissão dos livros bíblicos**. 2013. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/iel/site/alunos/publicacoes/textos/e00010.html>>. Acesso em: 21 dez. 2013.

ROIG, Francisco Javier Ansuategui. **El concepto de poder en spinoza**: individuo y estado. 1998. Disponível em: <<http://jalsacademico.blogspot.com.br/search?q=Spinoza.html>>. Acesso em: 21 dez. 2013.

ROLIM, Francisco Cartaxo. Max Weber: da tese à crítica da religião. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v.13, n.2, p. 58-83, jul.1986.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão**: veredas. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSENFELD, Michel. **A identidade do sujeito constitucional**. Tradução: Menelick de Carvalho Netto. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

ROSIM, Arnaldo Ricardo. **Os bens de uso comum e os símbolos religiosos à luz do direito de liberdade religiosa e da laicidade estatal**. 2013. Disponível em: <http://www.mprn.mp.br/revistaeletronicamprn/abrir_artigo.asp?cod=1041.html>. Acesso em: 01 fev. 2014.

RUIZ, Henri Pena. **La laicidad como principio fundamental de libertad espiritual y de igualdad**. 2000. Disponível em: <<http://www.laicidade.org/wp-content/uploads/2006/12/cives-2005.pdf.html>>. Acesso em: 12 fev. 2014.

SALDANHA, Nelson. **Da teologia à metodologia**: secularização e crise do pensamento jurídico. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

SAMPAIO, José Adércio Leite. **Democracia**: 100 meias palavras. 2009. Disponível em: <<http://www.domtotal.com/colunas/detalhes.php?artId=1030.html>>. Acesso em: 26 jul. 2013.

SAMPAIO, José Adércio Leite. **Direitos fundamentais**: retórica e historicidade. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.

SAMPAIO, José Adércio Leite. **Da laicidade à anencefalia**. 2012. Disponível em: <<http://www.domtotal.com/colunas/detalhes.php?artId=2670.html>>. Acesso em: 26 jul. 2013.

SÁNCHEZ, Hermes Raúl Torres. **Autonomía en la esfera política y religiosa en kant**. 2004. Disponível em: <http://praxis.univalle.edu.co/numeros/n19/hermes_raul_torres_sanchez.pdf.html>. Acesso em: 02 de jan. 2014.

SÁNCHEZ, Isidoro Martín. **Laicidad e igualdad religiosa**: algunas cuestiones debatidas. 2009. Disponível em: <<http://www.uam.es/otros/afduam/pdf/13/laicidad-e-igualdad-religiosa-isidoro-martin.pdf.htm>>. Acesso em: 18 jan. 2013.

SÁNCHEZ, Olmer Alveiro Muñoz. **Guillermo de ockham**. un pensador político moderno en el mundo medieval. 2005. Disponível em: <http://www.forodeeducacion.com/numeros5_6/011.pdf.html>. Acesso em: 11 set. 2013.

SÃO PAULO, Tribunal de Justiça. MS 13.405-0/SP. Rel. Des. Rebouças de Carvalho. São Paulo, São Paulo, 02 out. 1991. In: MORAES, Alexandre de. **Direitos humanos fundamentais**: teoria geral, comentários aos arts. 1º a 5º da Constituição da República Federativa do Brasil, doutrina e jurisprudência. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

SARLET, Ingo Wolfgang. Algumas notas sobre a liberdade religiosa na constituição federal de 1988. **Revista dos Tribunais**, São Paulo, Ano 101, v. 923, p. 221-238, set. 2012.

SARMENTO, Daniel. **Por um constitucionalismo inclusivo**: história constitucional brasileira, teoria da constituição e direitos fundamentais. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

SAVATER, Fernando. **Laicismo**: cinco tesis. 2004. Disponível em: <<http://www.graduats.org/curso2004-2005/materiales/savater01.pdf.html>>. Acesso em: 29 ago. 2012.

SCAMPINI, José. **A liberdade religiosa nas constituições brasileiras**: estudo filosófico-jurídico comparado. Petrópolis: Vozes, 1978.

SCHÄFER, Walter Reese. **Compreender habermas**. Tradução Vilmar Schneider. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

SCHERER, Ivo. **O papel constitucional dos argumentos religiosos no discurso público**: a tensão principiológica entre a livre expressão religiosa e a separação entre igreja e estado no direito comparado, Universidade Federal de Minas Gerais. 2008. 817f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHWARTZMAN, Hélio. **Crucifixos na berlinda**. 2009. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/pensata/helioschwartzman/ult510u608704.shtml>>. Acesso em: 06 fev. 2014.

SIDOU, José Maria Othon. **Dicionário jurídico**: Academia Brasileira de Letras Jurídicas. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 35. ed. São Paulo: Malheiros, 2012.

SILVA, Julio Cesar Dornelles da. A concepção antropológica de Lutero. **Revista Estudos Leopoldinenses**, São Leopoldo, v. 34, n. 153, p. 137-149, 1998.

SILVA, Lázaro Francisco da. **Da leitura histórico-crítica no tratado teológico político de Baruch de Espinosa**, Universidade Federal de Minas Gerais. 1978. 113fl. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SISTO, Davide. **Secolarizzazione**. 2008. Disponível em: <<http://www.eticapubblica.it/public/upload/SECOLARIZZAZIONE%20%28Sisto%29.pdf.html>>. Acesso em: 10 ago. 2013.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução: Laura Teixeira Motta e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOBOLESKI, Josete. **A religião como instrumento formador e mantenedor do estado em maquiavel**. 2011. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/teri/article/view/16780/10230.html>>. Acesso em: 15 out. 2013.

SOTTOMAIOR, Daniel. **O Estado verdadeiramente laico e a retirada de símbolos religiosos de repartição pública**. 2009. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/13465/o-estado-verdadeiramente-laico-e-a-retirada-de-simbolos-religiosos-de-reparticao-publica.html>>. Acesso em: 06 fev. 2014.

SPONVILLE, André Comte. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

STEINBERG, Justin. **Spinoza's Political Philosophy**. 2013. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/spinoza-political/>. Acesso em: 21 dez. 2013.

SUNSTEIN, Cass Robert. **A Constituição parcial**. Tradução: Manassés Teixeira Martins e Rafael Triginelli. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

TARHAN, Gulce. **Roots of the headscarf debate: laicism and secularism in france and turkey**. 2011. Disponível em: <<http://www.jpi-nyu.org/wp-content/uploads/2011/02/Roots-of-the-Headscarf-Debate-Laicism-and-Secularism-in-France-and-Turkey.pdf.html>>. Acesso em: 08 mai. 2013.

TAVARES, André Ramos. **Curso de direito constitucional**. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

TIAGO. In: **A BÍBLIA**: tradução sociedade bíblica católica internacional e paulus. São Paulo: Paulus, 1998.

TÔRRES, Moisés Romanazzi. **O pensamento de marsílio de pádua e o pensamento político e eclesiológico tardo-medieval**. 2006. Disponível em: <<http://www.outrostempos.uema.br/volume03/vol03art06.pdf.html>> Acesso em: 23 out. 2013.

TORRÓ, Lluís Oviedo. Secularização e secularismo. In: MORENO VILLA, Mariano (Dir.). **Dicionário de pensamento contemporâneo**. Tradução: Honório Dalbosco e equipe. São Paulo: Paulus, 2000.

TRIANA, Jaime Escobar. **Educación en Bioética, laicidad y ética pública**. 2013. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/1892/189228429004.pdf.html>>. Acesso em: 21 dez. 2013.

VASCONCELLOS NETO, Alfredo Bento de. **A imunidade tributária dos templos de qualquer culto: por uma interpretação adequada ao paradigma democrático**. 2012. 186f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Direito, Belo Horizonte. Disponível em: <http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/Direito_VasconcelosAB_1.pdf.html>. Acesso em: 16 ago. 2013.

VECCHIATTI, Paulo Roberto Iotti. **Laicidade Estatal tomada a sério**. 2008. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/11463/laicidade-estatal-tomada-a-serio/1.html>>. Acesso em: 06 fev. 2014.

VELASCO, Demetrio. **La construcción histórico-ideológica de la laicidad**. 2005. Disponível em: <<http://www.iglesiaviva.org/221/221-11-VELASCO.pdf.html>>. Acesso em: 23 jul. 2013.

VIANNA, Luciano José. **As modalidades da plenitude do poder e sua atribuição pelo bispo de roma**: O Defensor da Paz (c. 1324) de Marsílio de Pádua. 2013. Disponível em: <<http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/attachments/article/169/AS%20MODALIDADES%20DA%20PLENITUDE%20DO%20PODER%20E%20SUA%20ATRIBUI%C3%87%C3%83O%20PELO%20BISPO%20DE%20ROMA%20O%20Defensor%20da%20Paz%20%28c.%201324%29%20de%20Mars%C3%ADlio%20de%20P%C3%A1dua.pdf.html>>. Acesso em: 05 out. 2013.

VIEIRA, Júlio Doin. **A cruz**: formas e simbolismos. São Paulo: Madras, 2009.

VILANI, Maria Cristina Seixas. **Origens medievais da democracia moderna**. Belo Horizonte: Inédita, 2000.

WEBER, Bertholdo. Martin Lutero: testemunha de Jesus Cristo. **Revista do Centro de Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 61-68, 1983.

WEBER, Max. **A ciência como vocação**. 2005. Disponível em: <<http://depositfiles.org/files/f1n354eiw.html>>. Acesso em: 17 fev. 2014.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução: Irene Szmrecsányi e Tamás Szmrecsányi. 4. ed. São Paulo: Pioneira, 1985.

WINTER, Lairton Moacir. **A concepção de Estado e de poder político em Maquiavel**. 2006. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=0CEkQFjAD&url=http%3A%2F%2Frevista.unioeste.br%2Findex.php%2Ftempodaciencia%2Farticle%2Fdownload%2F1532%2F1250&ei=IYZdUoL_JJCY9QTrhYDwDg&usq=AFQjCNFjUMSjc6iVA7kfvYdCNuvr7kr69w.html>. Acesso em: 15 out. 2013.

YTURBE, Corina. **El principio de laicidad**: el caso del velo islámico. Diánoia, 2006. Disponível em: <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/8513/6019/5739/DIA56_Yturbe.pdf.html>. Acesso em: 05 ago. 2013.

ZOLLER, Elisabeth. **Laïcité in the united states or the separation of church and state in pluralist society**. Indiana, 2006. Disponível em: <http://www.repository.law.indiana.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1337&context=ijgls&sei-redir=1&referer=http%3A%2F%2Fscholar.google.com%2Fscholar%3Fstart%3D40%26q%3Dseparation%2Bstate%2Band%2Bchurch%26hl%3Den%26as_sdt%3D1%2C5#search=%22separation%20state%20church%22.html>. Acesso em: 15 abr. 2013.