

**XXIV CONGRESSO NACIONAL DO
CONPEDI - UFMG/FUMEC/DOM
HELDER CÂMARA**

TEORIAS DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS

SÉRGIO URQUHART DE CADEMARTORI

RUI DECIO MARTINS

THIAGO LOPES DECAT

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – Conpedi

Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UFRN

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. José Alcebíades de Oliveira Junior - UFRGS

Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM

Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Gina Vidal Marcílio Pompeu - UNIFOR

Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes - IDP

Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC

Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Conselho Fiscal

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG /PUC PR

Prof. Dr. Roberto Correia da Silva Gomes Caldas - PUC SP

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches - UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS (suplente)

Prof. Dr. Paulo Roberto Lyrio Pimenta - UFBA (suplente)

Representante Discente - Mestrando Caio Augusto Souza Lara - UFMG (titular)

Secretarias

Diretor de Informática - Prof. Dr. Aires José Rover – UFSC

Diretor de Relações com a Graduação - Prof. Dr. Alexandre Walmott Borgs – UFU

Diretor de Relações Internacionais - Prof. Dr. Antonio Carlos Diniz Murta - FUMEC

Diretora de Apoio Institucional - Profa. Dra. Clerilei Aparecida Bier - UDESC

Diretor de Educação Jurídica - Prof. Dr. Eid Badr - UEA / ESBAM / OAB-AM

Diretoras de Eventos - Profa. Dra. Valesca Raizer Borges Moschen – UFES e Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - UNICURITIBA

Diretor de Apoio Interinstitucional - Prof. Dr. Vladimir Oliveira da Silveira – UNINOVE

T314

Teorias dos direitos fundamentais [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UFMG/
FUMEC/Dom Helder Câmara;

coordenadores: Sérgio Urquhart de Cademartori, Rui Decio Martins, Thiago Lopes Decat –
Florianópolis: CONPEDI, 2015.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-138-8

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: DIREITO E POLÍTICA: da vulnerabilidade à sustentabilidade

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. Direitos fundamentais.

I. Congresso Nacional do CONPEDI - UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara (25. : 2015 :
Belo Horizonte, MG).

CDU: 34



XXIV CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI - UFMG/FUMEC /DOM HELDER CÂMARA

TEORIAS DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS

Apresentação

A publicação que ora apresentamos é o resultado dos trabalhos concentrados no grupo de Teoria dos Direitos Fundamentais, da 24ª edição do CONPEDI. A transversalidade das questões relativas a direitos fundamentais, aliada à relevância prática destas questões e ao tratamento teórico/racional que o tema tem angariado na academia jurídica pátria, explica a diversidade de temas e enfoques presentes nos textos deste volume. Aliando reflexões sobre a fundamentação dos Direitos Fundamentais, sua efetivação e aplicação em contextos diversos, esta obra exerce a importante função de divulgação acadêmica de como o campo jurídico, nos termos de Bourdieu, elabora sua compreensão desta importante classe de direitos subjetivos, na sua função ao mesmo tempo condicionadora do exercício dos demais direitos e contramajoritária. Em constante tensão produtiva com a soberania popular, e equiprimordial em relação a ela, o conjunto dos direitos fundamentais articula a proteção da autonomia privada com a autonomia pública constitutiva da soberania popular, de modo a fornecer o conteúdo mínimo daquilo que se chama hoje de estado democrático de direito. Neste sentido, os direitos fundamentais e o conceito conexo de dignidade, ainda hoje próximo de suas raízes kantianas, pode ser compreendido como topos inevitável da teoria do direito, mesmo que a densificação de seu conteúdo para além dos critérios formalistas/procedimentais kantianos e liberais remeta necessariamente, em sociedades pluralistas e postradicionais, a uma teoria da argumentação. Esta é a razão pela qual não se poderia deixar de incluir no título do grupo de trabalhos que deu origem a esta publicação a questão epistemológica de que tipo de teoria seria apropriada para a concreção do sentido destes direitos em contextos concretos de ação. Os trabalhos que integram a obra tratam de todas estas questões, abordando assuntos que vão desde o tipo de teorias apropriadas para lidar com o tema, passando pela Dignidade da Pessoa Humana, Estado democrático de Direito, a prioridade da proteção das crianças e adolescentes, a Teoria dos Direitos Fundamentais de Robert Alexy, o princípio da laicidade, a concretização tardia do valor iluminista da solidariedade, os direitos da personalidade, a história e a terminologia dos direitos humanos, os direitos humanos na declarações de direitos, a relação entre direitos humanos e o trânsito à modernidade, constitucionalização simbólica e direito de reunião, a contraposição entre a relatividade dos direitos humanos e a ideia de um núcleo conceitual invariável de tais direitos, direito à informação e liberdade de expressão, proibição administrativa, a teoria dos princípios jurídicos, rumos possíveis do processo histórico de compreensão dos direitos humanos, a ideia de ponderação de princípios, a tensão entre direitos humanos e elementos identitários nas práticas sociais de

povos tradicionais até a teoria dos limites aos limites dos direitos fundamentais. Acreditamos que tal diversidade, em vez de revelar ausência de sistematicidade nas reflexões sobre os direitos fundamentais, expõe um dos pilares de toda investigação científica digna deste nome: a liberdade no pensar e a apropriação dos conceitos para reflexões próprias, característica de pesquisadores e de um campo do saber verdadeiramente emancipados.

**A LAICIDADE NO ESTADO DEMOCRÁTICO DIREITO: DA LAICIDADE
LIBERAL PARA A ÉTICA DA HOSPITALIDADE**

**SECULARISM IN THE LEGAL DEMOCRATIC STATE: FROM THE LIBERAL
SECULARISM TO THE ETHICS OF HOSPITALITY**

Eder Bomfim Rodrigues

Resumo

Um dos temas de grande destaque no constitucionalismo contemporâneo é o da laicidade do Estado, principalmente pela proximidade com a liberdade religiosa e a igualdade. As discussões em torno da laicidade têm ocorrido em diversas partes do mundo, diante dos inúmeros conflitos que estão relacionados com a temática religiosa e com as liberdades fundamentais. Este trabalho busca reconstruir a laicidade do Estado, no Estado Democrático de Direito, de forma a se superar a laicidade liberal clássica a partir do reconhecimento da ética da hospitalidade de Derrida, o que se torna de fundamental importância para todos os debates que estão ocorrendo na sociedade brasileira, seja com as questões dos símbolos religiosos, o ensino religioso nas escolas públicas ou com a perseguição das religiões minoritárias.

Palavras-chave: Laicidade, Liberalismo, Hospitalidade, Liberdade religiosa

Abstract/Resumen/Résumé

One of the prominent themes in the contemporary constitutionalism is the secular State, especially for its proximity to religious freedom and equality. Discussions around secularism have been occurred in different parts of the world, against numerous conflicts that are related to religious themes and fundamental freedoms. This work seeks to reconstruct the secular State, in the Legal Democratic State, so as to overcome the classical liberal secularism from the recognition of Derrida's hospitality ethics, what makes it really important to all debates that are taking place in Brazilian society, either with the issues of religious symbols, religious education in public schools or persecution of minority religions.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Secularism, Liberalism, Hospitality, Religious freedom

1 INTRODUÇÃO

Um dos temas de grande destaque no constitucionalismo contemporâneo é o da laicidade do Estado, principalmente pela proximidade com a liberdade religiosa e a igualdade. Assim, as discussões em torno da laicidade têm ocorrido em diversas partes do mundo, diante dos inúmeros conflitos que estão relacionados com a temática religiosa e com as liberdades fundamentais. Veja-se, por exemplo, no Afeganistão os embates entre os fundamentalistas radicais muçulmanos e os não muçulmanos, no Iraque com os xiitas e sunitas, em Israel entre judeus e muçulmanos, nos Estados Unidos com uma cultura que apresenta as marcas e influências do cristianismo e onde a religião exerce papel de destaque na vida das pessoas, no Brasil com as discussões em torno dos símbolos religiosos no Judiciário e o ensino religioso nas escolas públicas, além de tantas outras situações existentes, hoje, no planeta.

Assim, as diferentes concepções religiosas existentes no mundo e no Brasil têm se organizado em prol de suas necessidades políticas, não permanecendo unicamente num espaço privado e isolado nas diferentes sociedades, mas estão agindo na esfera pública para a conquista de seus objetivos. Com isso não é possível compreender a laicidade estatal apenas dentro de uma perspectiva liberal clássica e centrada na vida íntima dos cidadãos.

Dessa forma, este trabalho busca reconstruir a laicidade do Estado, no Estado Democrático de Direito, de forma a se superar a laicidade liberal clássica a partir do reconhecimento da ética da hospitalidade de Derrida (2003), o que se torna de fundamental importância para todos os debates que estão ocorrendo na sociedade brasileira, seja com as questões dos símbolos religiosos, o ensino religioso nas escolas públicas ou com a perseguição das religiões minoritárias.

2 AS ORIGENS DO ESTADO LAICO E DA SEPARAÇÃO ENTRE ESTADO E RELIGIÃO

As relações entre Estado e religião têm sido uma realidade em diversos textos constitucionais atuais. O constitucionalismo contemporâneo não deixou de cuidar do fenômeno religioso, haja vista ser um elemento de relevância e de destaque na história da humanidade e na história política de diferentes países, pois a religião, em muitos casos,

condicionou e condiciona a forma de organização do Estado e dos direitos fundamentais. Quando se busca compreender a forma e o significado das relações entre Estado e religião, é de se ver que estas relações

apresentam-se, no entanto, muito diferentes, conforme as épocas e os lugares, os tipos de Estado e os regimes políticos, o sentido da sua relevância e o teor das relações entre poder público e confissões religiosas. E não admira que seja assim, em consequência da própria diversidade de religiões, das concepções subjacentes à comunidade política, das finalidades assumidas pelo Estado, de todos os mutáveis condicionalismos culturais, económicos e sociais. (MIRANDA, 2011, p. 106).

Hoje, segundo Díaz-Salazar (2007), há um crescimento vertiginoso da força pública da religião, o que faz com que a influência das religiões seja um fato real nas sociedades contemporâneas, as quais ainda são marcadas por um pluralismo de projetos de vida e por uma grande complexidade. “Em muitos países, as convicções religiosas se articulam como demandas políticas, do mesmo modo que tradicionalmente se tem organizado os interesses de classe ou as reivindicações corporativas.” (DÍAZ-SALAZAR, 2007, p. 14-15, tradução nossa).¹ Com isso, a religião vem tentando ganhar ainda mais espaço, diante da impossibilidade de resposta a todas as questões e problemas sociais existentes no mundo de hoje. Eis um espaço para a existência de conflitos entre o Estado, a sociedade civil e as diferentes tradições religiosas, seja no âmbito do Judiciário, do Legislativo ou até mesmo no Executivo. Se de um lado, tem-se a relevância do fenômeno religioso, de outro, conforme leciona Díaz-Salazar (2007, p. 14, tradução nossa)²

também nos encontramos perante uma reorganização das associações laicistas, que pressionam para que suas reivindicações sejam levadas em conta pelo Estado. A consolidação destes dois pólos sociais aumenta a complexidade de nossas sociedades e as possibilidades de conflito sociocultural.

Ora, é inegável que o debate religioso está se tornando cada vez mais atual, não sendo apenas algo preso ao passado, já que a religião constitui um dos elementos formadores das diferentes sociedades humanas e que ainda hoje desempenha um importante papel na configuração da vida de diferentes pessoas e de Estados. A religião faz parte da história do ser humano, constituindo um modo de ser da moral, do direito e de outras ciências, além de promover uma explicação do mundo, de suas origens e de seu destino.

¹ En bastantes países, las convicciones religiosas se articulan como demandas políticas, del mismo modo que tradicionalmente se han organizado los intereses de clase o las reivindicaciones corporativas.

² También nos encontramos ante una reorganización de las asociaciones laicistas, que presionan para que sus reivindicaciones sean tenidas en cuenta por el Estado. La consolidación de estos dos polos sociales aumenta la complejidad de nuestras sociedades y las posibilidades de conflicto sociocultural.

Contudo, a religião nem sempre triunfou, pois ao longo dos séculos ela foi, de diferentes formas, perdendo espaço e a democracia liberal foi avançando num espaço que antes era ocupado pela religião e suas normas. Com isso, deixou-se de ter apenas uma única verdade e uma única forma de organização social, diante das múltiplas possibilidades advindas com os regimes realmente democráticos. A religião foi então deixando de ocupar o centro da vida. Mas nem sempre este foi um caminho fácil, pois muitas lutas e conflitos aconteceram para que se afirmassem, historicamente, os direitos e liberdades fundamentais e, em especial, a liberdade religiosa.

Assim, a separação entre Estado e religião, e logo o estabelecimento de uma ordem política e de uma ordem religiosa autônomas e independentes, teria ocorrido como consequência direta do próprio cristianismo, estando nas origens do pensamento cristão primitivo, pois uma coisa era o poder espiritual de Deus e outra o poder temporal do Estado. Inclusive Jesus Cristo esclareceu a situação quando questionado se era lícito aos judeus pagar tributo a César, ou seja, se os judeus deveriam pagar os tributos cobrados pelo Império Romano. No primeiro dos evangelhos, livro de Mateus, Jesus apresentou uma resposta para a questão e que, além de ser considerada como a origem da separação entre Estado e religião, pode ser também a solução para eventuais conflitos porventura existentes entre as duas esferas. Eis a passagem contida no Evangelho de Mateus e a resposta de Jesus:

15 Então, retirando-se os fariseus, consultaram entre si como o surpreenderiam em alguma palavra.

16 E enviaram-lhe discípulos, juntamente com os herodianos, para dizer-lhe: Mestre, sabemos que és verdadeiro e que ensinas o caminho de Deus, de acordo com a verdade, sem te importares com quem quer seja, porque não olhas a aparência dos homens.

17 Dize-nos, pois: que te parece? É lícito pagar tributo a César ou não?

18 Jesus, porém, conhecendo-lhes a malícia, respondeu: Por que me experimentais, hipócritas?

19 Mostrai-me a moeda do tributo. Trouxeram-lhe um denário.

20 E ele lhes perguntou: De quem é esta efígie e inscrição?

21 Responderam: De César. Então, lhes disse: **Dai, pois a César o que é de César e a Deus o que é de Deus.**

22 Ouvindo isto, se admiraram e, deixando-o, foram-se. (22,15-22, grifo nosso).

A partir do texto contido no Novo Testamento, que também é citado nos evangelhos de Marcos 12, 13-17 e Lucas 20, 20-26, pode-se dizer que as mudanças anunciadas por Jesus neste mundo eram, acima de tudo, mudanças interiores e que o objetivo da vinda do filho de Deus era pregar a salvação e a redenção de todos os pecados dos seres humanos. Dessa forma, Cristo buscou dar o exemplo não só no âmbito espiritual, mas também como cidadão e assim

o fez ao esclarecer a respeito da necessidade de todos cumprirem com as suas obrigações perante o Estado, seja por exemplo com os tributos, bem como com aquilo que é de Deus.

Crie ou não questões jurídicas, a dicção do Messias *Dai a César o que é de César* continua a inspirar os que defendem a existência de muros entre Igreja e Estado. Não foi outra a concepção agostiniana, ao distinguir entre duas instâncias, *duas Cidades*: a *Cidade de Deus* e a *Cidade dos Homens*. Muito nítidos, na versão agostiniana, os limites entre o reino temporal, contingente e humano e o reino atemporal, absoluto e divino. (NALINI, 2009, p. 34).

Por outro lado, é importante destacar também, a partir das passagens relacionadas ao *Dai, pois a César o que é de César e a Deus o que é de Deus*, que Jesus, na verdade, promoveu uma separação daquilo que era mundano do âmbito espiritual. Mas, mesmo a palavra de Jesus merece uma tradução para os dias atuais. Ela não deve ser vista como apologia ou reconhecimento de uma visão radical entre o campo espiritual e o secular, pois é de se reconhecer que não é possível haver uma neutralidade do Direito em relação à religião, inclusive até mesmo naqueles tempos em que os Estados eram fortemente influenciados pela religião. No caso do Império Romano, havia inclusive um culto à figura do Imperador, culto este instituído pelo Imperador César Augusto (27 a.C. – 14 d.C.)

Hoje, pode-se afirmar que o cristianismo é responsável direto pela formação da sociedade atual, haja vista ser a sociedade contemporânea influenciada, desde a sua origem, pelos princípios cristãos. O cristianismo constitui a base do pensamento político moderno e como visto nas mensagens contidas no Novo Testamento, a religião cristã está nas origens do estabelecimento da separação entre Estado e religião e de uma clara delimitação entre o âmbito espiritual e temporal. “A cultura política do Estado constitucional democrático – a cultura laica, liberal e democrática de tipo ocidental – mantém com o cristianismo um vínculo genético, que é determinante e constitutivo.” (RHONHEIMER, 2009, p. 18, tradução nossa).³

Não se pode negar que a religião, e em especial a tradição judaico-cristã, desempenhou uma importante função no desenvolvimento da modernidade e do próprio direito, além de ser importante para a promoção das ideias em torno da liberdade, da igualdade e da autonomia individual.

Numa perspectiva sociológica, é possível dizer, inclusive, que as formas de consciência moderna relacionadas com a do direito abstrato, a ciência e a arte autônoma, que gira em torno do quadro profano, não poderiam ter-se desenvolvido

³ La cultura política del Estado constitucional democrático – la cultura laica, liberal y democrática de tipo occidental – mantiene con el cristianismo un vínculo genético, que es determinante y constitutivo.

sem as formas organizacionais do cristianismo helenizado e das igrejas cristãs, sem as universidades, os conventos e as catedrais. (HABERMAS, 2003, p. 197).

O cristianismo é responsável pela constituição das estruturas do pensamento político moderno e dos princípios formadores do Estado de Direito. Até mesmo Habermas (2003) admite que a razão comunicativa e a própria teoria do discurso se alimentam das bases de uma razão influenciada pela ética de uma herança da justiça cristã. Segundo Rhonheimer (2009, p. 15, tradução nossa)⁴, “o cristianismo foi erigido em condição de possibilidade para o desenvolvimento de uma cultura política laica” e é uma das marcas presentes na sociedade atual.

No Ocidente, o Cristianismo não promoveu somente as condições cognitivas iniciais para as estruturas da consciência moderna, que foram o grande tema das pesquisas ético/econômicas de Max Weber. O cristianismo não é apenas uma figura precursora para a autocompreensão normativa da modernidade ou um simples catalisador, pois o universalismo igualitário, do qual surgiram as idéias de liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações. E, hoje, inclusive, não temos alternativas com relação a essa tradição, pois, mesmo quando confrontados com os desafios atuais de uma constelação pós-nacional, continuamos a nos alimentar dessa substância. (HABERMAS, 2003, p. 199).

Ora, o cristianismo desempenhou, dessa forma, um importante papel na formação da sociedade contemporânea, inclusive para a separação entre Estado e religião. Assim, a religião deixa de cuidar dos aspectos políticos e jurídicos e as autoridades estatais passam a não mais exercerem a função de representação de divindades na Terra. Cada esfera age com liberdade e autonomia, pois o cristianismo não pretende criar uma nova ordem política e jurídica neste planeta, mas sim promover a salvação de almas e apresentar as maravilhas do reino de Deus numa etapa posterior da vida de todos os seres humanos na Terra.

Pela primeira vez na história, o cristianismo reconhece que as coisas temporais, a política e as instituições jurídicas da cidade terrena respondem a uma lógica interna, autônoma e independente da religião. [...] O cristianismo não vem para criar uma nova ordem das coisas temporais, mas para salvar a bondade da criação e possibilitar assim que a intrínseca racionalidade e autonomia das realidades deste mundo sejam imunes à degeneração do pecado. (RHONHEIMER, 2009, p. 26-27, tradução nossa).⁵

⁴ El cristianismo se erigió en condición de posibilidad para el desarrollo de una cultura política laica.

⁵ Por primera vez en la historia, el cristianismo reconoce que las cosas temporales, la política y las instituciones jurídicas de la ciudad terrena responden a una lógica interna, autónoma e independiente de la religión. [...] El cristianismo no viene a crear un nuevo orden de las cosas temporales, sino a salvar la bondad de la creación y possibilitar así que la intrínseca racionalidad y autonomía de las realidades de este mundo sean inmunes a la degeneración del pecado.

Na Idade Média, o cristianismo cumpriu um respeitável papel na configuração da sociedade, num mundo que buscava superar as marcas da forma de organização societária da Antiguidade Clássica. “Sob seu influxo, o pensamento humano vai gradativamente se deslocar de uma fundamentação cosmológica da natureza e da sociedade para uma fundamentação teológica destas.” (GALUPPO, 2002, p. 53).

A mensagem de separação entre Estado e Igreja também encontra embasamento na Idade Média com a doutrina gelasiana da teoria das duas espadas. Assim, “ao final do século V, o Papa Gelásio (492-496) formulou um famoso princípio: «Dois são os poderes nesta terra: a sagrada autoridade (*auctoritas sacrata*) dos pontífices e o poder real (*potestas regalis*)».” (RHONHEIMER, 2009, p. 42, tradução nossa).⁶ A mensagem do Papa significava nada mais do que uma necessária divisão de funções na Terra para que cada poder pudesse agir dentro de seus limites.

Segundo a teoria gelasiana, a Cristandade caminhava sob a condução de duas monarquias distintas, mas complementares. À Igreja caberia a responsabilidade da condução espiritual e ao Império caberia o encaminhamento das coisas temporais. Entre as duas deveria prevalecer o espírito de ajuda mútua e de integração. (VILANI, 1999, p. 35).

Pode-se também dizer que a teoria gelasiana não promoveu uma separação igualitária de funções terrenas entre os âmbitos temporal e espiritual. Na verdade houve uma prevalência da *auctoritas sacrata* sobre o poder político dos reis e dos imperadores, fazendo com que a separação não fosse uma realidade plena e absoluta.

Considerada em si mesma, a fórmula gelasiana não fala de um simples dualismo de duas instâncias iguais e *justapostas*, mas que expressa a clara supremacia de uma sobre outra: a *auctoritas sacrata*, em razão de que representa a verdade – e inclusive uma verdade divinamente revelada –, resulta ser necessariamente superior a qualquer *potestas* humana. Certamente, a *auctoritas sacrata* não implica um poder governamental-coercitivo, mas se ergue acima de todos os poderes coercitivos terrenos, portanto se concebe como um poder responsável do mundo perante Deus e está chamado nesta terra a processar o exercício do poder temporal. (RHONHEIMER, 2009, p. 43, tradução nossa).⁷

⁶ A finales del siglo V, el Papa Gelasio (492-496) formuló un famoso principio: «Dos son los poderes en esta tierra: la sagrada autoridad (*auctoritas sacrata*) de los pontífices y la potestad regia (*potestas regalis*)».

⁷ Considerada en sí misma, la fórmula gelasiana no habla de un simple dualismo de sendas instancias iguales y yuxtapuestas, sino que expresa la clara supremacía de una sobre otra: la *auctoritas sacrata*, en razón de que representa la verdad – e incluso una verdad divinamente revelada –, resulta ser necesariamente superior a cualquier *potestas* humana. Ciertamente, la *auctoritas sacrata* no entraña un poder gubernamental-coercitivo, pero se yergue por encima de todos los poderes coercitivos terrenos, por cuanto se concibe como un poder responsable del mundo ante Dios y está llamada en esta tierra a enjuiciar el ejercicio del poder temporal.

O forte dualismo presente na mensagem do Papa Gelásio entre poder espiritual e poder temporal tem como fundamento direto a “concepção agostiniana de dualidade da natureza do homem e de suas instituições políticas, assim como de ordenação hierárquica da natureza.” (VILANI, 1999, p. 36). Todavia, o dualismo não foi capaz de evitar a supremacia do poder papal frente ao poder secular.

A fórmula gelasiana contém também o que tenho denominado «o paradoxo cristão»: o reconhecimento da autonomia dos poderes desta terra e a simultânea afirmação de que estão necessitados de redenção e salvação. Isto implica que estes poderes dependem do poder espiritual, no sentido de que podem e devem ser julgados conforme critérios de valor e de verdade por parte de instâncias que estão na posse dessa verdade. O princípio gelasiano estabelece, efetivamente, que os poderes deste mundo não possuem em si mesmos os critérios últimos de retidão, moralidade e justiça, pelo que seu exercício está submetido e pode ser sempre avaliado à luz de critérios de verdade ou de objetividade moral, independentes e superiores por natureza a ditos poderes. A separação implica, portanto, subordinação. (RHONHEIMER, 2009, p. 46, tradução nossa).⁸

Logo, vê-se que o poder político não estava completamente separado do religioso, mas subordinado a este. O poder temporal se sujeitava ao poder do Papa, este último se consagrando inclusive como *Vigário de Cristo* com a *plenitudo potestatis* e com poderes de até mesmo excomungar e depor os reis. Assim, o mundo medieval era organizado de acordo com os preceitos do catolicismo e do poder papal, inclusive a própria ordem política e jurídica. No entanto, acima de todas essas questões, a doutrina gelasiana foi importante para o liberalismo moderno, pois enunciou a separação, embora ainda limitada, entre Estado e Igreja, de forma que na Idade Moderna estas ideias foram úteis para a luta da autonomia do âmbito político do religioso.

A unidade entre o poder temporal e o poder religioso gerou consequências na organização do Estado, já que os reis também possuíam a *plenitudo potestatis* em seus espaços territoriais.

Os princípios descendente e teocrático foram também adotados pelo governante temporal e, portanto, também ele possuía a *plenitudo potestatis*. O seu poder era recebido pela “Graça de Deus”, consequência da misericórdia divina que lhe concedia o dom de governar. A Cerimônia de Investidura era a ocasião em que o

⁸ La fórmula gelasiana contiene también lo que he denominado «la paradoja cristiana»: el reconocimiento de la autonomía de los poderes de esta tierra y la simultánea afirmación de que están necesitados de redención y salvación. Esto implica que esos poderes dependen del poder espiritual, en el sentido de que pueden y deben ser juzgados conforme a criterios de valor y de verdad por parte de instancias que están en posesión de esa verdad. El principio gelasiano establece, en efecto, que los poderes de este mundo no poseen en sí mismos el criterio último de rectitud, moralidad y justicia, por lo que su ejercicio está sometido y puede ser siempre evaluado a la luz de criterios de verdad o de objetividad moral, independientes y superiores por naturaleza a dichos poderes. La separación implica, por tanto, subordinación.

imperador (ou rei) recebia essa Graça, no ato da coroação. Por isso, essas ocasiões se revestiam de forte caráter religioso. O poder de governar consistia em uma concessão de Deus e fazia do governante credor direto da autoridade sobrenatural. (VILANI, 1999, p. 38).

Mas, a situação começou a mudar no século XIV quando o sistema medieval foi questionado por Marsílio de Pádua. Assim, o *Defensor Pacis* entendia pela necessária autonomia do Estado frente ao domínio religioso, cabendo à Igreja o cuidado com seus fiéis e a pregação do Evangelho de Cristo.

O anticlericalismo do reitor da Universidade de Paris constitui a expressão de um requerimento político e secular, laico. Para resolver um problema político, defende a *plenitudo potestatis* do Estado, a plena soberania política e jurídica do poder temporal. [...] Segundo Marsílio, unicamente as leis civis são as que devem governar um Estado: a autoridade e a força do governo derivam por inteiro da vontade do povo. (RHONHEIMER, 2009, p. 68, tradução nossa).⁹

Marsílio de Pádua era um defensor da autonomia da esfera política frente à religiosa, tendo inclusive feito uma defesa direta da soberania popular e da divisão de poderes num Estado, o que, segundo Vilani (1999), faz com que as ideias de Marsílio possam ser consideradas como precursoras do Estado de Direito moderno. Para o *Defensor Pacis* “a fé e a razão são distintas, como o são a Igreja e o Estado e este não deve se submeter àquela. Ao contrário, no que se refere à vida terrena, é a Igreja que deve se submeter ao Estado.” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 639). Assim, para Marsílio, a Igreja deveria estar subordinada ao poder do Estado, o qual seria competente para criar normas gerais válidas para todos.

Além da contribuição de Marsílio de Pádua, Guilherme de Ockham foi um outro autor de grande importância para o pensamento político moderno no final da Idade Média. Guilherme de Ockham deu um grande destaque para a autonomia do âmbito temporal do âmbito espiritual, ao individualismo e ao poder do Estado limitado e representativo.

O espírito “laico”, mas não “laicista”, se inicia com ele, porque, com sua doutrina e sua vida, ele encarna a incipiente afirmação dos ideais de dignidade de cada homem, do poder criador do indivíduo e da cultura em expansão, livre de censuras, ideias que a nova época do Renascimento iria acolher e desenvolver. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 614).

⁹ El anticlericalismo del rector de la Universidad de París constituye la expresión de un requerimiento político y secular, laico. Para resolver un problema político, defiende la plenitudo potestatis del Estado, la plena soberanía política y jurídica del poder temporal. [...] Según Marsilio, únicamente las leyes civiles son las que deben regir a un Estado: la autoridad y la fuerza del gobierno derivan por entero de la voluntad del pueblo.

O individualismo de Ockham se configurou a partir do empirismo que primava pela valorização das experiências individuais em relação ao universalismo escolástico. Para ele o conhecimento advém do contato imediato com o singular, já que o mundo é formado por um conjunto de elementos individuais. Com esta perspectiva, Guilherme de Ockham superava a visão totalizante da Idade Média, diante da valorização do particular, do primado do indivíduo e de sua liberdade, numa realidade fundamentalmente individual e concreta.

Com relação à autonomia dos âmbitos temporal e espiritual, “Ockham retirou o conhecimento transcendental da esfera racional para situá-lo em uma esfera distinta: a da fé. Assim, ciência e religião tornaram-se campos de diferentes indagações.” (VILANI, 1999, p. 61). Fé e razão para ele, portanto, ocupavam espaços distintos e separados, o que implicava uma nova concepção para a compreensão do poder do Estado e da Igreja e seus limites, quais sejam, a garantia de liberdade a todos os indivíduos e a separação entre Estado e Igreja.

A liberdade individual era um dos princípios básicos expressos por Guilherme de Ockham em sua nova visão de mundo no final da Idade Média. “Para Ockham, o homem é livre para organizar a vida aqui na terra, cabendo a ele decidir como fazer. A sociedade é criação do homem e não depende diretamente da potência do Criador” (VILANI, 1999, p. 63) e o governo é instituído pelos indivíduos e em sua vontade livre.

Ockham rejeitava a existência de governos despóticos, teocráticos e exercidos de forma autoritária, pois buscava a valorização da autonomia das esferas espiritual e temporal, a liberdade individual e um poder ascendente, numa sociedade formada por indivíduos livres e iguais.

Sob um aspecto essencial Ockham compartilhou com Marsílio da mesma premissa: a soberania do povo é um princípio universal que se aplica tanto na Igreja como em qualquer outra comunidade humana. O que neles difere é a concepção de sociedade e a forma de exercício da soberania. Enquanto o inglês via a sociedade como um mundo de indivíduos livres e a política como espaço de pluralidade e poder distribuído, o italiano enxergava a comunidade humana como um *todo uno* e o poder de governar como algo concedido pelo corpo de cidadãos e exercido de forma centralizada e indivisível. (VILANI, 1999, p. 66).

Ockham ainda era um defensor do pluralismo e, como mencionado, de um Estado com poderes limitados e separado da Igreja. Para ele, cada sociedade tem o direito à livre escolha de seus governantes e de formação de suas próprias leis, já que o indivíduo é a fonte direta de todo o poder. Igreja e Estado eram realidades distintas e que deviam ter as suas esferas de ação separadas, pois cada uma tinha diferentes objetivos a realizar, não havendo

dessa forma a possibilidade de integração da Igreja ao aparato estatal, pois certamente conflitos iriam surgir.

Em sua luta contra o poder tirânico, Guilherme de Ockham era contrário aos poderes absolutos e à extensão do poder político temporal aos papas, pois estes não possuíam a *plenitudo potestatis*. Ockham, então, era favorável à existência de um poder estatal limitado e controlado pela lei, diante da soberania popular.

Ockham e Marsílio destacaram-se na busca para estabelecer uma clara distinção entre as esferas política e religiosa. Enquanto na visão anterior – especialmente dos canonistas – o poder temporal constituía um braço auxiliar do poder eclesiástico, na nova perspectiva o governo civil adquiriu independência, valor e funções próprias: não precisa da autoridade religiosa para ser legitimado, é fruto do consentimento do povo e existe para possibilitar uma boa vida civil, ou seja, para preservar a ordem e melhorar a vida dos cidadãos. A Igreja é simplesmente uma congregação de crentes, não deve intervir na vida mundana, nem ditar ordens aos governantes. Não tem poder coativo – atributo exclusivo do Estado – e as únicas tarefas dos seus ministros são aconselhar os fiéis e administrar os sacramentos. Marsílio, tanto quanto Ockham, defendeu a autonomia do poder civil e o monopólio estatal da coerção. (VILANI, 1999, p. 82).

Posteriormente, a modernidade trouxe mudanças, entre as quais, e sob a influência das ideias de Marsílio de Pádua, de Guilherme de Ockham e da Reforma Protestante, promoveu a separação entre Estado e religião e, logo, uma rígida separação entre Estado e sociedade com uma clara delimitação entre o espaço público e o espaço privado. Assim, a partir da Reforma, Lutero irá

repudiar a pretensão da Igreja de se imiscuir em assuntos do Estado, ou seja, o levará a ver o fenômeno do poder como imanente ao mundo (*seculum*) e a conceber a autoridade secular, como consequência dessa posição, decorrente diretamente de Deus, *sem a intermediação da Igreja*. (GALUPPO, 2002, p. 66).

A Reforma Protestante também foi responsável por contestar o poder supremo e absoluto exercido pelo Papa e pela Igreja Católica no domínio da vida e do próprio Estado. “A Reforma colocou em cheque a visão teocêntrica do catolicismo, impondo uma postura antropocêntrica de contato direto do homem com Deus.” (CRUZ, 2004, p. 54). Por outro lado também, o movimento iniciado por Lutero, em 1517, foi de fundamental importância para se proclamar a liberdade religiosa e a igualdade entre todos.

Além disso, há outra grande contribuição da Reforma para a constituição da Modernidade. É que uma das lutas centrais da Reforma foi pela liberdade de consciência e de culto e sobretudo, a reforma luterana está ligada a esse conceito. O reconhecimento da liberdade religiosa significa o reconhecimento da existência de projetos de vida múltiplos na sociedade que não pode mais pretender se ater a um

único esquema de explicação religiosa do mundo. O pluralismo de concepções religiosas cristãs significa a existência de um pluralismo de projetos de vida emergentes na nova sociedade moderna. (GALUPPO, 2002, p. 67).

A Reforma Protestante possibilitou que mudanças significativas acontecessem no direito e na forma de se ver o mundo e a liberdade. A religião se libertou das duras amarras e das prisões ideológicas do catolicismo, o que fez com que cada ser humano pudesse seguir os seus próprios destinos e fazer as suas escolhas de vida, independentemente da vontade da Igreja. A partir daí, a neutralidade estatal passou a se constituir num princípio basilar do Estado Liberal e marcante para as relações entre Estado e religião. No entanto,

a história nos mostra que as consequências imediatas da Reforma Protestante foram um recrudescimento da intolerância religiosa e o aumento de perseguições por parte da Igreja Católica Romana, resultando em morte de milhares de pessoas, num movimento denominado “Contrarreforma”, em que a Inquisição foi um dos meios utilizados para levar pessoas a morrer na fogueira, pelo simples fato de discordarem das posturas adotadas pela Igreja Romana. (SABAINI, 2010, p. 51).

Com a vitória do liberalismo, a religião passou a ocupar a esfera privada de ação, tornando-se um assunto particular/íntimo de cada ser humano individual e livre das interferências estatais, do mesmo modo que o Estado ficou protegido das intromissões indevidas por parte da religião. Numa perspectiva do Estado Liberal e do constitucionalismo clássico, houve uma separação estanque entre as esferas pública e privada, com a conseqüente busca por uma neutralidade estatal em nome da laicidade do Estado. Assim, a modernidade foi responsável por consagrar as ideias contratualistas de Hobbes (2003) e o jusnaturalismo de Locke (2001), as quais ajudaram a consolidar o Estado moderno e o liberalismo.

Hobbes (2003) buscou explicar o Estado a partir de um hipotético estado de natureza, um estado apolítico, marcado pela competição, pelo orgulho, por conflitos e pela guerra de todos contra todos, inclusive por motivação religiosa. No entanto, haveria um caminho para a paz, por meio da instituição do Estado civil e do contrato social entre os seres humanos, em que o poder seria colocado nas mãos do Leviatã, um homem poderoso e governante supremo de uma dada sociedade. O Estado civil seria capaz de preservar a ordem e de pôr fim às guerras e conflitos então existentes.

Esse pacto social é também um *pactum subjectionis*, pelo qual os homens outorgavam absolutamente o direito de legislar. O absolutismo hobbesiano enfatizou a necessidade da indivisibilidade dos poderes soberanos. O único limite, ou seja, o direito de resistência dos homens só se manifestaria se o soberano pretendesse violar o direito à vida do súdito, pois então os fundamentos da lei natural, justificadora do contrato social, estariam quebrados.

A dicotomia entre o Estado (homem artificial) e a sociedade civil (homem natural) foi o pano de fundo da teoria jusnaturalista de Hobbes. (CRUZ, 2004, p. 66-67).

Assim, Hobbes (2003) “lançou as bases do pensamento liberal positivista, propondo uma separação ontológica entre Estado e sociedade, bem como um respeito absoluto à lei.” (CRUZ, 2004, p. 67).

Por outro lado também, grande foi a contribuição de Locke (2001) para a promoção da liberdade religiosa, para a formação do Estado moderno e para a separação entre Estado e religião.

Em sua *Carta sobre a Tolerância*, escrita durante o seu exílio na Holanda, Locke (2001), lançou vários pressupostos condizentes à separação entre Estado e religião, à neutralidade estatal e à liberdade e tolerância religiosas, numa época marcada por grandes conflitos entre católicos e protestantes na Inglaterra, além das lutas políticas entre o Rei e o Parlamento neste país. Todos esses conflitos levaram à Revolução Gloriosa de 1688 que pôs fim, de forma definitiva, ao absolutismo monárquico em solo inglês, à consagração da supremacia do Parlamento, do *Bill of Rights* e à afirmação histórica dos direitos individuais.

Locke (2001) afirmou, inicialmente, em sua carta que a tolerância era a essência do cristianismo, uma de suas marcas fundamentais, tendo em vista o direito à diferença e à liberdade religiosa advindos com a Reforma Protestante. Para ele o cristianismo surgiu como uma religião simples e que tinha como finalidade promover a paz, o amor e a solidariedade entre os seres humanos. Diante disso, Locke (2001) era contrário a toda sorte de violência e abusos praticados pela Igreja Católica à época.

Considero que acima de todas as coisas é necessário distinguir exatamente as funções do governo civil daquelas da religião, e estabelecer a demarcação precisa entre um e outro. Se isso não for feito, não será possível pôr um fim às controvérsias que sempre surgirão entre aqueles que têm, ou pelo menos pretendem ter, uma preocupação com a salvação das almas de um lado, e, de outro, pela segurança da comunidade civil. (LOCKE, 2001, p. 243).

Com relação ao Estado e ao governo civil, Locke (2001) delimitou a forma de ação do Estado e da religião, da mesma forma que preservou o pluralismo religioso, estabeleceu ainda as bases conceituais de uma igreja e definiu a liberdade de associação a uma determinada fé, bem como a liberdade de se desvincular de uma concepção religiosa e até mesmo a soberania popular.

Todo o poder do governo civil diz respeito apenas aos interesses civis dos homens, está confinado ao cuidado das coisas deste mundo e nada tem a ver com o mundo futuro.

Consideremos agora o que é a Igreja. Parece-me que uma igreja é uma sociedade voluntária de homens que se reúnem por vontade própria para o culto público de Deus, do modo que acreditam ser aceitável por Ele e eficaz para a salvação de suas almas. (LOCKE, 2001, p. 246).

Assim, uma Igreja, para Locke (2001), era um ente livre e independente do Estado e que era constituída por pessoas que voluntariamente se vinculavam a ela e que tinha então por finalidade promover o culto a Deus e difundir a fé cristã pelo mundo. Logo, diante da necessária separação entre a esfera estatal e religiosa, nenhuma igreja poderia agir com ações coercitivas com características estatais, já que este poder era exclusivo do Estado e de seus agentes.

Quanto à tolerância religiosa, Locke (2001) apresentou alguns argumentos para se compreender o alcance deste princípio numa ordem jurídica. Afirmando a liberdade religiosa com a conseqüente separação entre as esferas religiosa e estatal, o filósofo inglês esclareceu que “nenhuma igreja é obrigada, pelo dever da tolerância, a manter em seu seio qualquer pessoa que, mesmo após admoestação, continue obstinadamente a ofender as leis da sociedade.” (LOCKE, 2001, p. 249). No entanto, esta autonomia da igreja não pode significar que a mesma venha privar a pessoa excluída de seu interior de algum de seus bens particulares, de seus direitos ou de sua liberdade.

Segundo, nenhum indivíduo tem qualquer direito, de nenhuma maneira, de prejudicar outra pessoa em seus bens civis porque ele pertence a outra igreja ou a outra religião. Todos os direitos e privilégios que lhe pertencem, como homem ou como cidadão, são invioláveis e devem ser preservados. (LOCKE, 2001, p. 250).

Locke (2001), portanto, buscou preservar a liberdade e a autonomia individual, de forma que ninguém pudesse ser prejudicado no exercício de sua própria liberdade, tendo em vista o alcance da paz entre todos. “Pois as igrejas não têm qualquer jurisdição em questões seculares, nem o fogo e a espada são instrumentos adequados para convencer as mentes das pessoas quanto ao erro e instruí-las na verdade.” (LOCKE, 2001, p. 252).

Um último argumento apresentado por Locke (2001) para o necessário respeito à tolerância era que aqueles que se colocavam numa posição social diferente para os outros cidadãos, como as autoridades eclesiásticas por exemplo, deveriam observar a diversidade e a liberdade religiosa existentes. Assim,

não importa de onde venha a sua autoridade, pois desde que é eclesiástica, deve estar confinada nos limites da igreja, de forma alguma se estendendo às questões civis, pois a igreja em si é algo absolutamente separado e distinto da comunidade civil. Os limites em ambos os lados são fixos e imutáveis. Quem mistura o céu e a terra, coisas tão remotas e opostas, confunde estas duas sociedades, que são em sua origem, finalidades, obrigações e em tudo perfeitamente distintas e infinitamente diferentes uma da outra. (LOCKE, 2001, p. 253).

Dessa forma, não há que se falar em interferência da esfera religiosa no âmbito do Estado e nem deste último nas diferentes religiões existentes. Não cabe ao Estado se imiscuir em assuntos de ordem religiosa, pois dizem respeito a cada ser humano e são de ordem íntima e privada. Do mesmo modo, deve o Estado deixar que as igrejas se auto-organizem com liberdade dentro de seus próprios preceitos, crenças e estatutos, já que a função de uma igreja era apresentar o reino de Deus aos seres humanos e possibilitar a salvação de almas.

Vê-se assim a diferença entre a igreja e a comunidade civil. O que quer que seja legal na comunidade civil, não pode ser proibida pelo magistrado na igreja. O que quer que seja permitido a qualquer de seus súditos para seu uso comum, não pode nem deve ser proibido a qualquer seita para seu uso religioso. Seja sentado ou ajoelhado, se um homem pode legalmente comer pão e beber vinho em sua própria casa, a lei não deve privá-lo da mesma liberdade em seu culto religioso; embora na igreja o uso do pão e do vinho seja muito diferente, e lá ele seja aplicado aos mistérios da fé e aos ritos do culto divino. Mas as coisas que são prejudiciais à comunidade civil de um povo em seu uso comum e são por isso proibidas por lei, não devem ser permitidas às igrejas em seus ritos sagrados. Mas o magistrado deve sempre ser muito cauteloso no tratamento desses assuntos, para não fazer mau uso de sua autoridade oprimindo qualquer igreja, sob o pretexto do bem público. (LOCKE, 2001, p. 266).

A liberdade religiosa alcançou uma posição de destaque em Locke (2001) a partir das diferenças existentes entre sociedade civil e igreja e da necessária separação entre Estado e religião, tornando-se uma condição imprescindível para a existência do Estado moderno, para a vida cotidiana e para o respeito às diversidades.

Por outro lado, para Locke (2001) esta mesma liberdade religiosa tem limites, os quais podem ser encontrados no respeito à liberdade religiosa de todos, na tolerância e na proteção à soberania do Estado. No entanto, por mais que se perceba em Locke (2001) o respeito à liberdade religiosa e à tolerância, tais direitos foram relativizados pelo filósofo inglês, diante de uma certa valorização dada por ele ao cristianismo e às suas verdades. Dessa forma, ele estabeleceu um limite de ação para estes direitos dentro do ordenamento jurídico. Assim,

aqueles que não devem de forma alguma ser tolerados – os que negam a existência de Deus. **As promessas, os pactos e os juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, não devem ser mantidos com um ateu. A supressão de Deus,**

ainda que apenas em pensamento, destrói tudo; além disso, aqueles que por seu ateísmo solapam e destroem toda religião não podem, preextando religião, reivindicar para si o privilégio da tolerância. (LOCKE, 2001, p. 278, grifo nosso).

No entanto, ainda para Locke (2001, p. 284),

não foi a diversidade de opiniões (que não podia ser evitada), mas a recusa à tolerância para com aqueles que têm opiniões diferentes (que podia ter sido admitida), que deu origem a todas as disputas e a todas as guerras que tiveram lugar no mundo cristão por conta da religião. Os chefes e os líderes da igreja, movidos pela avareza e pelo desejo insaciável de domínio, fazendo uso da desmedida ambição dos magistrados e da superstição crédula da multidão ingênua, a inflamou e estimulou contra aqueles que dela discordam, pregando-lhes, em contrário às leis do Evangelho e aos preceitos da caridade, que os cismáticos e os hereges devem ser expulsos de suas possessões e destruídos. E assim misturaram e confundiram duas coisas que são em si muito diferentes: a igreja e a comunidade civil.

Pode-se dizer que Locke (2001) foi um dos responsáveis diretos por estabelecer os pressupostos básicos iniciais do constitucionalismo moderno, da formação do Estado e dos direitos individuais. Numa época marcada por uma quase ausência de liberdades, de conflitos religiosos, em que a verdade absoluta era a verdade da Igreja Católica, a *Carta sobre a Tolerância* foi um texto surpreendente e inédito naquele contexto, pois trouxe grandes contribuições para o pensamento político contemporâneo com suas ideias precursoras em torno da tolerância, da liberdade religiosa, da igualdade entre todos os seres humanos, da separação entre Estado e religião e da autonomia entre estas duas esferas.

Por outro lado também, ganhou força, na modernidade, a concepção liberal privatista de religião. Tal concepção, ainda hoje, juntamente com a neutralidade, a imparcialidade e a separação radical entre Estado e religião, é uma das marcas para a compreensão da laicidade do Estado. Assim, prevalece na atualidade o entendimento clássico do liberalismo com todas essas características. Desconsidera-se, por exemplo, os avanços advindos no liberalismo contemporâneo com Rawls (2011) em torno das contribuições que a religião e as instituições religiosas podem dar na formação do consenso em discussões políticas públicas.

Rawls (2011) tem uma visão ampla de cultura política pública, diferentemente do liberalismo clássico que vê a religião como algo unicamente pertencente à esfera privada. Inclusive, para ele, doutrinas abrangentes como as religiões podem fazer parte das discussões políticas públicas, pois

doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública, contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas – e não dadas unicamente por doutrinas abrangentes –

para sustentar seja o que for que se diga que as doutrinas abrangentes introduzidas apoiam. (RAWLS, 2011, p. 549).

A posição de Rawls (2011) é uma grande mudança na teoria liberal, mas ainda é uma possibilidade distante de se realizar, pois o liberalismo clássico prevalece com grande força e impede, por exemplo, que a religião possa participar e ser considerada em igualdade de condições na esfera pública política. Há assim uma relativização da separação entre Estado e religião e da concepção privatista clássica de religião.

Por fim, Rawls (2011) enaltece os princípios da tolerância e da liberdade de consciência, os quais têm um papel de destaque nos Estados democráticos contemporâneos e “estabelecem a base fundamental a ser aceita por todos os cidadãos como equitativa e reguladora da rivalidade entre doutrinas.” (RAWLS, 2011, p. 548). No entanto, o princípio da tolerância não promove o acolhimento do Outro e será passível de críticas, nos termos da ética da hospitalidade de Derrida (2003), tendo em vista a compreensão de uma laicidade do Estado aberta e inclusiva.

3 A LAICIDADE NO ESTADO DEMOCRÁTICO DIREITO

A laicidade do Estado é uma realidade presente no ordenamento jurídico brasileiro desde a Proclamação da República em 15 de novembro de 1889, em especial a partir do Decreto 119-A de 07 de janeiro de 1890 que regulamentou a questão. O Brasil se tornou um Estado laico, caracterizado por promover o afastamento entre Estado e religião, com a garantia de autonomia e de independência de ação entre as esferas religiosa e estatal. A separação proporcionou um maior desenvolvimento da política e da criação de leis universalmente válidas para todos, de forma a se promover o pluralismo e a diversidade.

A laicidade, para uma visão liberal, é apresentada de forma a se compreender o Estado como sendo imparcial, neutro e não confessional. “Em uma sociedade igualitária e diversificada, o Estado e as igrejas devem estar separados, e o poder político deve ser neutro em relação às religiões.” (MACLURE; TAYLOR, 2011, p. 21, tradução nossa).¹⁰

No entanto, a laicidade, num Estado Democrático de Direito, não implica um fechamento absoluto do sistema jurídico estatal para o sistema religioso, pois ambos podem

¹⁰ En una sociedad igualitaria y diversificada, el Estado y las iglesias deben estar separados, y el poder político debe ser neutro respecto a las religiones.

ter pontos de contato, de conflitos, de colaboração e de cooperação ao longo do tempo. Não há possibilidade de se construir um conceito fechado e totalmente neutro de alguma coisa, no Direito, e nem mesmo fazer com que haja um intérprete do Direito alheio ao mundo exterior num processo hermenêutico solipsista. Não há conhecimento jurídico desconectado da realidade e que seja completamente neutro, objetivo, imparcial e dado *a priori*. O intérprete do direito não pode se colocar numa posição externa ao próprio direito e pensar a ciência jurídica, de forma isolada, a partir deste lugar único e exclusivo, pois, na verdade, este lugar imaginado e esta forma de se interpretar o direito não existem e não são possíveis de se tornarem realidade.

Qualquer análise conceitual, por mais que tente ser meramente descritiva, já consiste em um olhar sobre “algo” que só é “algo” na medida de sua significação e de sua referência. Essa significação jamais é neutra, e isso não apenas por já estar, desde sempre, situada em um jogo de linguagem que pretende delimitar os seus sentidos, mas por implicar necessariamente escolhas e *ek-stases* valorativas, preferências políticas, religiosas, ideológicas, associações. (CRUZ; DUARTE, 2013, p. 73).

A partir da laicidade há o abandono de um mundo estruturado nas bases da religião, seja na política, no direito e em toda forma de organização social, pois a religião não promove mais o direcionamento total da sociedade e os destinos no modo de ação estatal frente à diversidade, ao pluralismo e à autonomia individual. “A laicidade é uma das modalidades de regime de governo que permite aos Estados democráticos e liberais respeitar por igual os indivíduos que têm visões de mundo e esquemas de valores diferentes.” (MACLURE; TAYLOR, 2011, p. 33, tradução nossa).¹¹ Assim, o poder existente num Estado constitucional democrático e laico se tornou independente da religião e de sua legitimação. Dessa forma, o Estado deve agir não em nome de uma religião, mas sim em prol da realização de uma democracia participativa que possibilite a autodeterminação democrática dos cidadãos para uma formação legítima do direito e do poder político.

No Estado secular, o exercício político da dominação tem que se ajustar, em qualquer caso, em fundamentos não religiosos. A constituição democrática tem que preencher os vazios de legitimação que abre a neutralização das imagens do mundo por parte do poder estatal. Na prática constituinte dos cidadãos encontram sua origem os direitos fundamentais que esses cidadãos livres e iguais hão de reconhecer-se uns aos outros se é que querem regular sua convivência, de maneira autônoma e razoável, com os meios do direito positivo. (HABERMAS, 2006, p. 128, tradução nossa).¹²

¹¹ La laicidad es una de las modalidades del régimen de gobierno que permite a los Estados democráticos y liberales respetar por igual a individuos que tienen visiones del mundo y esquemas de valores diferentes.

¹² En el Estado secular, el ejercicio político de la dominación tiene que ajustarse, en cualquier caso, a fundamentos no religiosos. La constitución democrática tiene que llenar los vacíos de legitimación que abre la

Ao promover a separação entre Estado e religião, a laicidade faz com que o Estado não venha a assumir nenhuma religião ou verdade de ordem religiosa como sua e válida para todos, pois, caso contrário, poderia haver o estabelecimento de uma hierarquização de cidadãos, tudo em nome de alguma religião específica.

A laicidade proporciona que o Estado não seja parcial para uma determinada fé, mas sim que haja com respeito à liberdade, autonomia e independência frente aos fenômenos religiosos, de forma a se preservar a hospitalidade e a liberdade religiosa. Assim, é que a separação entre Estado e religião não deve ser compreendida de forma radical e absoluta nos moldes laicistas e liberais clássicos, pois busca-se preservar a autonomia individual no exercício desta liberdade fundamental.

A partir daí é de se questionar a viabilidade de se compreender a laicidade do Estado unicamente a partir de bases fechadas e pré-estabelecidas de um modelo liberal, pois o direito não pode se ater, exclusivamente, a conceitos interpretativos fixos e imutáveis, diante da abertura do processo hermenêutico e da compreensão como algo permanente. Por outro lado, não há, por sua vez também, conceitos sem valor, completamente neutros e imparciais, nos termos de uma ciência cartesiana de busca da verdade e da certeza absoluta por meio de regras precisas e seguras.

À luz dessa realidade, não se dão conta de que a pretensão de abandonar preocupações éticas e morais em nome da neutralidade implica já e sempre uma tomada de posição: “ser neutro, portanto, nunca será ser neutro de fato”. Que possamos problematizar essas compreensões no plano discursivo e tentar alcançar um acordo racional que legitime as tomadas de posição num contexto que se pretende cada vez mais plural não significa, em hipótese alguma, assumir uma postura neutra. Afinal, as *presunções de validade* no nível discursivo decorrerão de um entendimento mútuo que implica sempre um reconhecimento do *self*, de si mesmo, de *soi même*, sempre com e a partir do Outro. (CRUZ; DUARTE, 2013, p. 100).

Assim, a legitimidade e a compreensão do direito não se constroem com o estabelecimento de significados substantivos, dados *a priori*. O direito se estabelece é numa prática discursiva, diante da necessária formação comunicativa do poder político e da participação igualitária dos cidadãos nos processos democráticos de criação do direito. Pensar a laicidade a partir de uma neutralidade e uma imparcialidade excludente é fazer com que este

neutralización de las imágenes del mundo por parte del poder estatal. En la práctica constituyente de los ciudadanos encuentran su origen los derechos fundamentales que esos ciudadanos libres e iguales han de reconocerse unos a otros si es que quieren regular su convivencia, de manera autónoma y razonable, con los medios del derecho positivo.

princípio seja visto como uma forma de realização do laicismo, num discurso exclusivista, fechado e de negação dos aspectos religiosos na vida dos indivíduos, nos moldes de uma certeza e objetividade cartesianas.

[Ora] certeza, medida, precisão, objetividade, matemática tornaram-se a linguagem não só da Ciência, mas também da modernidade. Tudo o que escapar da razão, tudo o que a razão não possa “engarrifar”, “padronizar”, “enlatar” deve ser descartado como magia, religião, valores, ética. (CRUZ, 2011, p. 154).

A neutralidade do Estado não pode ser compreendida como uma assepsia de valores e como algo que seja isento de qualquer outro conceito. Não se está a buscar uma laicidade que seja determinada, exata e precisa, pois há muito tempo já foi superada a forma cartesiana de se pensar e de se fazer o direito. O mesmo também acontece com a imparcialidade. Os conceitos não são construídos por indivíduos isolados, alheios a qualquer tipo de influência, mas sim de forma intersubjetiva, podendo sofrer mudanças ao longo do tempo.

Um conceito não é determinado nem é indeterminado porque a sua determinação ou indeterminação não se dá *a priori* na consciência do indivíduo que é capaz de vislumbrar a essência do mundo: sua constituição é sempre fruto de uma prática social, de um jogo de linguagem que se forja a partir e dentro de um horizonte de tradição, histórica, datado, em um dado mundo da vida. Tanto a determinação quanto a indeterminação devem ser entendidas como uma tensão dialética e permanente, um risco inerente ao jogo de linguagem. Um risco de que compreensão e incompreensão estão sempre de mãos dadas. (CRUZ, 2011, p. 113).

Dessa forma, não se pode compreender a laicidade a partir de um conceito simplista e fechado, numa dimensão transcendental, como pretende a tradição liberal, pois é praticamente impossível se pensar na compreensão de laicidade dessa forma.

Quando alguém diz ou escreve algo sobre algo, ou quando alguém escuta ou lê essa coisa, ele o faz calcado em sua vivência, em sua tradição, em seu mundo da vida. Entretanto, aquele que fala e escreve não exprime diretamente em sua fala ou em sua escrita essa vivência ou explicita sua forma de compreender o mundo, mesmo porque tal pretensão já há muito foi rejeitada como impossível, pela psicologia, pela antropologia e pela filosofia, na qual se destaca a fenomenologia. Pela mesma maneira, o ouvinte e o leitor irão compreender a partir de seu lócus hermenêutico.

[...]

Resta evidente que os conceitos são constituídos pelo uso falado ou escrito que se faz dos signos e que, portanto, a significação não emerge da denominação de objetos. (CRUZ, 2011, p. 114).

Por outro lado também, a laicidade do Estado não pode ser confundida com um regime de total oposição à religião, uma antirreligiosidade ou até mesmo um ateísmo público

ou um agnosticismo, nos moldes laicistas. A laicidade não pode ser sinônimo de exclusão e de negação da religião.

A liberdade religiosa e a correspondente neutralidade do Estado não significam arreligiosidade ou “ateísmo” público. Um ateísmo público não seria neutralidade religiosa, mas um credo – negativo – de caráter antirreligioso. A antinomia e a *negação* de algo – neste caso, da religião e de toda crença teísta – nunca são uma atitude “neutra”. O ateísmo ou o agnosticismo não constituem, em relação à religião, posições neutras. Nesta matéria, representam posturas extremas parciais, porque implicam, em menor ou maior grau, a negação da verdade, do valor e da relevância existencial de toda religião, e em alguns casos, inclusive, a afirmação da sua índole nociva. (RHONHEIMER, 2011, p. 77).

A laicidade busca afirmar e salvaguardar o direito à diferença, a liberdade religiosa e a hospitalidade incondicional nas sociedades contemporâneas, além de promover a independência entre as esferas religiosa e estatal.

O caráter secular do Estado é uma condição necessária, mas não uma condição suficiente para garantir por igual a liberdade religiosa. Não basta com a benevolência condescendente de uma autoridade secularizada que vem a tolerar as minorias que até agora têm sido discriminadas. São as *próprias* partes afetadas as que têm que concordar entre elas sobre as precárias delimitações entre o direito positivo à prática da religião e a liberdade negativa a ser respeitada e a não ser perturbada pelas práticas religiosas de outros. [...] Somente podem realizar regulações justas quando os participantes aprendem a adotar também as perspectivas dos outros. E o procedimento adequado para este fim é a formação democrática da vontade constituída deliberativamente. (HABERMAS, 2006, p. 127-128, tradução nossa).¹³

Dessa forma, deve-se atentar para que a neutralidade do Estado não seja uma generalização das concepções liberais e individualistas numa sociedade plural e marcada por distintas concepções de vida. A neutralidade não pode se constituir numa forma velada de adoção do ateísmo ou agnosticismo, pois estas duas últimas também expressam uma determinada posição de viés religioso.

A neutralidade do poder estatal no que respeita às cosmovisões, neutralidade que garante iguais liberdades éticas a todos os cidadãos, não é compatível com a generalização política de uma visão de mundo secularista. Em princípio, os cidadãos secularizados, na medida em que atuam em seu papel de cidadãos de um Estado, não

¹³ El carácter secular del Estado es una condición necesaria, pero no una condición suficiente para garantizar por igual la libertad religiosa. No basta con la benevolencia condescendiente de una autoridad secularizada que viene a tolerar a las minorías que hasta ahora han estado discriminadas. Son las *proprias* partes afectadas las que tienen que ponerse de acuerdo entre ellas sobre las precarias delimitaciones entre el derecho positivo a la práctica de la religión y la libertad negativa a ser respetadas y a no ser molestadas por las prácticas religiosas de los otros. [...] Sólo pueden llevarse a cabo regulaciones justas cuando los participantes aprenden a adoptar también las perspectivas de los otros. Y el procedimiento adecuado para este fin es la formación democrática de la voluntad constituída deliberativamente.

deven negar às imagens de mundo religiosas um potencial de verdade, nem devem questionar aos concidadãos crentes o direito a fazer contribuições na linguagem religiosa às discussões públicas. Uma cultura política liberal pode, inclusive, esperar dos cidadãos secularizados que participem dos esforços de traduzir as contribuições relevantes desde uma linguagem religiosa a uma linguagem publicamente acessível. (HABERMAS, 2006, p. 119, tradução nossa).¹⁴

Com isso, não se pode negar e excluir as religiões de forma absoluta do direito à participação no Estado Democrático de Direito. Não se pode impedir as inúmeras contribuições que as mais diferentes religiões podem dar às discussões na esfera pública, pois elas podem ter e apresentar um potencial de racionalidade capaz de ajudar no processo de formação e de interpretação do direito. Como muito bem destacou Habermas (2006), as contribuições das religiões podem ser traduzidas de uma linguagem religiosa para uma linguagem acessível a todos, de forma a que todos possam participar e contribuir para os discursos de formação do direito, não havendo assim exclusão de pessoas por fatores de ordem religiosa, ainda mais diante das grandes contribuições históricas de igrejas e de diversos movimentos religiosos na luta pela afirmação dos direitos e liberdades fundamentais.

No entanto, a laicidade não deve ser compreendida como uma separação radical do Estado e da religião, pois conforme menciona Álvarez (2010, p. 43, tradução nossa)¹⁵ “o poder político não pode fazer caso omisso do fato religioso, promovendo sua marginalização de todo âmbito público – incluindo o propriamente institucional – ou negando-lhe todo auxílio estatal.”

No Brasil, as questões/discussões que envolvem as religiões são fatos atuais no país e que se tornam passíveis de debates, cada vez mais, na sociedade brasileira. Veja-se, por exemplo a polêmica envolvendo a presença de símbolos religiosos no Judiciário, o ensino religioso nas escolas públicas, objeto da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4439, e o Projeto de Lei 5598/2009 do Deputado George Hilton (PRB/MG) intitulado “Lei Geral das Religiões” que dispõe sobre as garantias e direitos fundamentais ao livre exercício da crença e dos cultos religiosos, estabelecidos nos incisos VI, VII e VIII do art. 5º e no § 1º do art. 210 da Constituição da República Federativa do Brasil. Além disso, cabe ainda destacar, a perseguição às religiões de origem africana, indígenas e, também, ao espiritismo no país. Um

¹⁴ La neutralidad del poder estatal en lo que respecta a las cosmovisiones, neutralidad que garantiza iguales libertades éticas a todos los ciudadanos, no es compatible con la generalización política de una visión del mundo secularista. En principio, los ciudadanos secularizados, en la medida en que actúen en su papel de ciudadanos de un Estado, no deben negarles a las imágenes del mundo religiosas un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas. Una cultura política liberal incluso puede esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos de traducir las contribuciones relevantes desde un lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible.

¹⁵ El poder político no puede hacer caso omiso del hecho religioso, promoviendo su marginación de todo ámbito público – incluyendo el propriamente institucional – o negándole todo auxilio estatal.

prática histórica realizada, em inúmeros momentos, pelo próprio Estado, mas que agora acontece por meio das igrejas pentecostais e neopentecostais como a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus. É um ataque direto e sistemático com o objetivo de acabar com aquelas práticas de fé. Assim, é que

pastores, obreiros e fiéis partiram para a ofensiva. Sairam das trincheiras e puseram a artilharia das tropas do Senhor dos Exércitos para atacar os supostos representantes terrenos do diabo. Como resultado disso, relatos de imprensa mencionam a ocorrência, nas últimas duas décadas, de casos, ainda que em pequeno número, de invasões de centros e terreiros, de imposições forçadas da Bíblia, de agressões físicas a adeptos dos cultos afro-brasileiros e espíritas e até de prática de cárcere privado. Pressionados por inquéritos policiais e processos judiciais, [Edir] Macedo [da Igreja Universal do Reino de Deus] e seus subalternos arrefeceram um pouco os ataques, recuaram parcialmente de sua sanha bélica, mas não a ponto de minimizar os danos causados a seus alvos de demonização e discriminação. (MARIANO, 2007, p. 137).

Assim, as demandas religiosas são dados da realidade brasileira, o que faz com que a questão religiosa e a laicidade do Estado não possam ser vistas nos moldes de uma separação radical e absoluta entre Estado e religião, mas sim de forma diferente, com a necessária abertura e inclusão de todos, além do devido respeito à liberdade religiosa e ao pluralismo, pois

pretender que o Estado adote um total distanciamento da religião pode significar algo não apenas não desejável como também impossível (e fraudulento, neste sentido, por estar a encobrir uma realidade não-declarada e, possivelmente, não-consentida e não-compartilhada socialmente), além de ser um caminho propício para a diminuição da liberdade religiosa plena. (TAVARES, 2009, p. 58).

Mas, como compreender a laicidade no Estado Democrático de Direito? Como possibilitar a superação de uma concepção liberal de laicidade e possibilitar o respeito à diversidade e ao Outro? A resposta a estes questionamentos estão no reconhecimento da ética da hospitalidade de Derrida (2003). A laicidade então, no Estado Democrático de Direito, passa por uma abertura conceitual em torno da responsabilidade incondicional para o Outro. Assim, torna-se impossível compreender o Estado como um sujeito neutro e alheio à sociedade. A separação entre Estado e religião não pode significar a negação do elemento religioso e nem mesmo a exclusão e a perseguição de todos aqueles que professam uma determinada fé, pois não há mais possibilidade de uma separação radical entre esfera pública e esfera privada.

A laicidade deve ser vista a partir da hospitalidade de Derrida (2003), de forma a fazer com que haja o devido reconhecimento do Outro, de suas diferenças e de sua

singularidade, rompendo as barreiras da hostilidade e da concepção de tolerância, já que a tolerância não realiza a inclusão, não faz com que o excluído se torne incluído.

A tolerância, para Derrida (2004), é uma virtude católica e é vista como uma caridade do cristianismo, expressa nada mais do que a lei do mais forte, uma hospitalidade condicionada, controlada e que estabelece restrições à realização dos direitos fundamentais.

A palavra “tolerância” é antes de mais nada marcada por uma guerra religiosa entre cristãos, ou entre cristãos e não-cristãos. A tolerância é uma virtude cristã ou, por isso mesmo, uma virtude católica. O cristão deve tolerar o não-cristão, porém, ainda mais do que isso, o católico deve deixar o protestante existir. Como hoje sentimos que as reivindicações religiosas estão no coração da violência [...], recorremos a essa boa e velha palavra “tolerância”: que muçulmanos concordem em viver com judeus e cristãos, que judeus concordem em viver com muçulmanos, que os crentes concordem em tolerar os “infieis” ou “descrentes” (pois esta é a palavra que “bin Laden” empregou para denunciar seus inimigos, em primeiro lugar os americanos). A paz seria assim a coabitação tolerante. (DERRIDA, 2004, p. 136).

Ser tolerante não significa ser hospitaleiro, em acolher o Outro de forma incondicional. A tolerância promove uma limitação na forma de aceitação e de inclusão do próximo, do diferente, de forma a que este Outro não seja plenamente aceito. Inclusive é um direito que pode estar sujeito a construções que promovem a discriminação e preconceito. Um exemplo disso é a decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos no caso *Plessy v. Ferguson*, 163 U.S. 537 (1896), que foi determinante para legitimar e difundir a conhecida doutrina “separados mas iguais” naquele país. Neste caso, a Corte, fazendo uma leitura equivocada e restritiva do princípio da igualdade expresso na Décima Quarta Emenda à Constituição dos Estados Unidos em 1868, entendeu que a existência de leis que separavam lugares para brancos e negros na sociedade americana não eram inconstitucionais. O caso *Plessy* ao afirmar a doutrina “separados mas iguais” permitiu a convivência tolerante entre brancos e negros nos Estados Unidos, no entanto de forma segregada, numa situação que só foi superada no julgamento do caso *Brown v. Board of Education of Topeka*, 347 U.S. 483 (1954).

A hospitalidade em Derrida (2003) leva em consideração a singularidade do Outro, a defesa e respeito às suas peculiaridades. A lei incondicional da hospitalidade está aberta e é ilimitada, oferecendo múltiplas oportunidades àquele que necessita de proteção e da necessária inclusão no processo democrático, é o abrir-se ao(s) Outro(s). “A hospitalidade absoluta ou incondicional que eu gostaria de oferecer a ele supõe uma ruptura com a hospitalidade no sentido corrente, com a hospitalidade condicional, com o direito ou o pacto de hospitalidade.” (DERRIDA, 2003, p.23). A lei incondicional da hospitalidade representa

uma quebra, uma superação das leis condicionais que sempre estabelecem direitos, deveres e obrigações de forma restritiva.

A laicidade deve ser aberta, acolhedora, incondicional e que ainda proporcione a realização do pluralismo num Estado Democrático de Direito. Deve-se pensar e interpretar a laicidade de forma aberta, já que a laicidade nos moldes de um liberalismo clássico é incapaz de promover o respeito à religiosidade no Brasil, pois esta faz com que a hostilidade se torne uma realidade presente, diante de um conceito fechado e determinado que não se abre ao pluralismo.

A hospitalidade justa rompe com o a hospitalidade de direito; não que ela a condene ou se lhe oponha, mas pode, ao contrário, colocá-la e mantê-la num movimento incessante de progresso; mas também lhe é tão estranhamente heterogênea quanto a justiça é heterogênea no direito do qual, no entanto, está tão próxima (na verdade, indissociável). (DERRIDA, 2003, p. 25).

A hospitalidade incondicional vem superar a tolerância no âmbito da laicidade, pois proporciona o acolhimento, a hospedagem e o cuidado incondicional ao próximo e suas diferenças. Há assim novos espaços de ação com a hospitalidade incondicional, a qual atinge, inclusive, a laicidade do Estado. Dessa forma, a hospitalidade pura e incondicional promove uma desconstrução do conceito liberal clássico de laicidade como exclusão definitiva da religião do espaço público e de sua presença no Estado, além de romper com aquela velha oposição entre Estado e sociedade hobbesiana e, logicamente, entre Estado e religião. “A hospitalidade, uma hospitalidade reinventada e em infinita reinvenção, constitui antes o gesto, o idioma e o timbre da desconstrução.” (BERNARDO, 2005, p. 175).

O construir para Derrida (2003) implica o desconstruir, ou seja, a própria construção de algo novo, fazendo parte do pensamento humano, o que implica também a (re)construção da hospitalidade incondicional, sendo assim algo que leva a um “*movimento de pensamento*, o qual nos dá, não apenas uma nova e diferente possibilidade de pensar, de tudo pensar de novo, *sempre de novo, a cada instante de novo*, mas também uma nova possibilidade de pensar o próprio pensar” (BERNARDO, 2005, p. 181) e de permitir a superação de algo anterior.

Da desconstrução se poderá certamente dizer o mesmo que Derrida diz a respeito da justiça que, indesconstrutível, o filósofo distingue do direito, ele “essencialmente desconstrutível”, a saber, que “*a desconstrução ‘é’ a hospitalidade*” ou, simplesmente, que “*a desconstrução ‘é’ hospitalidade*”. Com efeito, nela não encontramos apenas um pensamento da hospitalidade, um determinado pensamento da hospitalidade – o que também encontramos, claro, e decisivamente recortado nesse outro “conceito” ou aporema derridiano: *hos-ti-pitalidade*. Encontramos *antes*, quero dizer, antes de nela encontrarmos (como encontramos) um certo pensamento da hospitalidade, um pensamento que é, ele mesmo, se assim posso dizer,

hospitalidade: *um pensamento como hospitalidade*. O pensamento *da* hospitalidade de Derrida é antes de mais nada o pensamento, a própria desconstrução portanto, *como* hospitalidade. (BERNARDO, 2005, p. 181-182).

A hospitalidade incondicional, construída e reconstruída sempre, requer o acolhimento do Outro de forma incondicional, por mais que em alguns momentos o contato com o que seja diferente possa causar um estranhamento, mas tal estranhamento pode ser superado.

Portanto, a laicidade, a partir de uma hospitalidade incondicional, no Estado Democrático de Direito, representa a possibilidade de superação da concepção liberal de laicidade, de modo que haja uma acolhida do Outro sem reservas, sem limitações e sem restrições, seja ele quem for. “Digamos sim ao que chega, antes de toda determinação, antes de toda antecipação, antes de toda identificação, quer se trate ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inesperado.” (DERRIDA, 2003, p. 69). Laicidade a partir de uma hospitalidade incondicional é uma laicidade aberta e inclusiva e que não se torna (seja) uma laicidade laicista e um modo de exclusão de alguém ou de religiões existentes.

4 CONCLUSÃO

As origens do Estado laico e da separação entre Estado e religião decorrem, necessariamente, de uma criação da modernidade, por mais que a influência do pensamento cristão tenha sido uma marca fundamental, como já demonstrado, mas tal fato por si só não foi capaz de gerar tal sistema. Estado laico e separação entre Estado e religião foram questões que contaram com as contribuições de Marsílio de Pádua, Guilherme de Ockham, da Reforma Protestante, de Hobbes (2003) e Locke (2001), contribuições estas que são até os dias de hoje utilizadas para justificar o posicionamento liberal de uma absoluta separação entre Estado e religião e de neutralidade estatal.

Por mais que se assevere, como pretende o liberalismo, que o Estado seja neutro em relação à religião e à quaisquer valores, tal afirmativa jamais será uma verdade absoluta. O Estado é uma criação humana e o ser humano não é neutro, mas é um ser que faz parte de uma tradição, de uma cultura, de um contexto histórico, e, logo, ele é constituído por muitos valores, os quais se impõem a ele e conformam o seu mundo da vida. Com isso é impossível

que algum ser humano possa ser verdadeiramente neutro e imparcial, diante de sua inserção num horizonte hermenêutico e numa determinada sociedade.

A laicidade liberal laicista está fundamentada em crenças filosóficas que acreditam que o conhecimento é fruto de uma razão humana pura, a qual é capaz de classificar o mundo e voltar a si própria por meio de uma tábua de categorias. Veja-se que a filosofia da consciência difundiu o pensamento cartesiano de um mundo máquina, um mundo mecânico e marcado pela certeza e precisão matemática que colocou o ser humano numa posição de observador externo a tudo e imparcial, o qual estaria apto a traçar leis universais por meio das regras precisas do método, regras estas que seriam determinadas pela razão humana, a fonte segura de todo o conhecimento. Nada mais estranho em todas estas afirmações, pois a razão não é pura e o ser humano não é e não consegue se ver livre de todas as emoções, dos sentidos, dos valores e de uma cultura.

A compreensão da laicidade nos moldes liberais clássicos, a partir de uma perspectiva laicista, mantém a liberdade religiosa e a própria laicidade dentro de um modelo fechado, de uma lógica liberal excludente que impede qualquer possibilidade de abertura ao pluralismo, à hospitalidade incondicional e a uma prática de aprendizado entre as mais diferentes tradições religiosas, o direito e a filosofia.

Este trabalho buscou superar a perspectiva clássica da modernidade e assim construir um novo significado para a laicidade estatal, de modo que houvesse uma abertura para a hospitalidade incondicional ao Outro. Laicidade não pode ser sinônimo de exclusão, de neutralidade, de imparcialidade e de aversão a tudo que seja religioso dentro de uma ótica fechada do liberalismo clássico.

A laicidade que se buscou construir aqui, dentro de um Estado Democrático de Direito, é aquela que está sempre aberta ao Outro de forma incondicional. Não se quer, portanto, promover a exclusão da religião, mas sim que se proporcione a realização do pluralismo e das liberdades, ainda mais que inúmeras contribuições podem vir das mais diferentes tradições religiosas no processo de formação do direito.

As contribuições advindas da modernidade foram de grande importância para o estabelecimento e consolidação do Estado liberal, no entanto, o Direito não pode pretender ainda hoje, no século XXI, repetir o mesmo modelo de Estado e de sociedade dos séculos XVIII e XIX. A ciência jurídica evoluiu e novas formas de inclusão estão abertas para se concretizarem num mundo cada vez mais plural.

Dessa forma, a laicidade do Estado pode ser reconstruída a partir de uma abertura conceitual que possibilite o acolhimento do Outro e que leve em consideração o pluralismo e

a liberdade religiosa. Com isso, a hospitalidade de Derrida (2003) é um conceito que pode ser utilizado para a compreensão da laicidade do Estado e para o acolhimento do próximo. Desconstrói-se assim o mito em torno da laicidade liberal clássica para em seu lugar construir uma laicidade capaz de promover a inclusão e o cuidado ao Outro, num caminho do acolhimento incondicional e de promoção da unidade em torno da Constituição, por exemplo no Brasil.

REFERÊNCIAS

ÁLVAREZ, Tomás Prieto. **Libertad religiosa y espacios públicos**: laicidad, pluralismo, símbolos. Madrid: Editorial Civitas, 2010.

BERNARDO, Fernanda. A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania (II). In: **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, n.22, 2002, p.421-446.

BERNARDO, Fernanda. Mal de hospitalidade. In: NASCIMENTO, Evando (Org.). **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p.173-206.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. **A resposta correta**: incursões jurídicas e filosóficas sobre as teorias da justiça. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2011.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza; DUARTE, Bernardo Augusto Ferreira. **Além do positivismo jurídico**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2013.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. **Jurisdição constitucional democrática**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

DERRIDA, Jacques. Questão do estrangeiro: vinda do estrangeiro. In: DUFOURMANTELLE, Anne. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003. p.05-65.

DERRIDA, Jacques. Nada de hospitalidade, passo da hospitalidade. In: DUFOURMANTELLE, Anne. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003. p.67-135.

DERRIDA, Jacques. Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos – Um diálogo com Jacques Derrida. In: HABERMAS, Jürgen; DERRIDA, Jacques; BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror**: diálogos com Habermas e Derrida. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p.95-145.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael. **Democracia laica y religión pública**. Madrid: Taurus, 2007.

ESTADOS UNIDOS. Suprema Corte Americana. **Plessy v. Ferguson, 163 U.S. 537 (1896)**. Disponível em: <<http://supct.law.cornell.edu/supct/index.html>>. Acesso em: 16 ago. 2015.

ESTADOS UNIDOS. Suprema Corte Americana. **Brown v. Board of Education of Topeka, 347 U.S. 483 (1954)**. Disponível em: <<http://supct.law.cornell.edu/supct/index.html>>. Acesso em: 16 ago. 2015.

GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e diferença**: Estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

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

HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou, matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. 2. ed. São Paulo: Ícone, 2003.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MACLURE, Jocelyn; TAYLOR, Charles. **Laicidad y libertad de conciencia**. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p.119-147.

MATEUS. In: BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

MIRANDA, Jorge. Estado, liberdade religiosa e laicidade. In: MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva; NOBRE, Milton Augusto de Brito. (Coords.). **O Estado laico e a liberdade religiosa**. São Paulo: LTr, 2011. p.106-124.

NALINI, José Renato. Liberdade religiosa na experiência brasileira. In: MAZZUOLI, Valerio de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (Coords.). **Direito à liberdade religiosa**: desafios e perspectivas para o século XXI. Belo Horizonte: Fórum, 2009. p.33-52.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: volume 1: Antiguidade e Idade Média. 3.ed. São Paulo: Paulus, 1990.

RHONHEIMER, Martin. **Cristianismo y laicidad**: historia y actualidad de una relación compleja. Madrid: RIALP, 2009.

RHONHEIMER, Martin. Democracia moderna, Estado laico e missão espiritual da Igreja. In: MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva; NOBRE, Milton Augusto de Brito. (Coords.). **O Estado laico e a liberdade religiosa**. São Paulo: LTr, 2011. p.76-105.

SABAINI, Wallace Tesch. **Estado e religião**: uma análise à luz do direito fundamental à liberdade de religião no Brasil. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2010.

TAVARES, André Ramos. Religião e neutralidade do Estado. In: MAZZUOLI, Valerio de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (Coords.). **Direito à liberdade religiosa**: desafios e perspectivas para o século XXI. Belo Horizonte: Fórum, 2009. p.53-67.

VILANI, Maria Cristina Seixas. **Origens medievais da democracia moderna**. Belo Horizonte: Inédita, 2000.