

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

JOSÉ LUCIANO GABRIEL

RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA NO ESTADO LAICO BRASILEIRO: À LUZ DE  
HABERMAS E DO DIREITO

Vitória  
2016

JOSÉ LUCIANO GABRIEL

RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA NO ESTADO LAICO BRASILEIRO: À LUZ DE  
HABERMAS E DO DIREITO

Trabalho final de Mestrado Profissional para  
obtenção do grau de Mestre em Ciências das  
Religiões. Faculdade Unida de Vitória  
Programa de Pós-Graduação  
Linha de Pesquisa: Religião e Esfera Pública

Orientador: Dr. Ronaldo Cavalcante

Vitória  
2016

JOSÉ LUCIANO GABRIEL

**RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA NO ESTADO LAICO BRASILEIRO: à luz de  
Habermas e do Direito**

Vitória/ES, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2016.

---

Dr. Ronaldo Cavalcante – orientador

---

Dr. Osvaldo Luiz Ribeiro – avaliador

---

Dr. Marcelo Martins Barreira – avaliador

*A Flávia, Miguel e Davi.*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Papai do céu!

À minha mãe pelas palavras de incentivo.

À minha amada pela compreensão, ajuda, cuidado, cumplicidade nos sonhos...

A Miguel e Davi por terem pagado comigo, sem perder a esportiva, o preço deste mestrado.

À Sófia, Ludmilla e Thiago pela acolhida carinhosa e cuidadosa.

À FADIVALE pela confiança e oportunidade.

À Fernanda Machado, Háliison Lopes e Lucas Cunha pela generosidade.

Ao Colégio Lourdinas, pelo apoio e compreensão.

À Érica Andrade pela preciosa ajuda.

A Dr. Ronaldo Cavalcante, meu orientador, pela liberdade, compreensão e ajuda.

## RESUMO

A relação entre religião e espaço público se tornou muito conturbada após o movimento secularista moderno. Frequentemente se instala um clima de rivalidade quando esse tema é levantado: de um lado se colocam os defensores de um racionalismo que não admite qualquer manifestação religiosa nos espaços públicos; de outro, posicionam-se defensores de pontos de vista com fundamentos religiosos. Uma saída para esse conflito é a ampliação do conceito de liberdade religiosa e uma adequada compreensão do instituto da laicidade do Estado. É necessário compreender a laicidade como neutralidade do Estado com relação a conteúdos religiosos, de tal sorte que ele funcione como garantidor das condições de debate para os diversos grupos que coexistem em sua jurisdição. O Estado brasileiro faz a opção constitucional pela laicidade e, portanto, está obrigado a posicionar-se equidistante de todas as manifestações religiosas e antireligiosas. Por outro lado, religiosos e naturalistas devem respeitar as regras do jogo ao propor suas ideias nos espaços de fala e, neste sentido, os conceitos habermasianos de esfera pública, ação comunicativa e consenso são úteis e adequados à compreensão do caso brasileiro.

**Palavras-chave:** laicidade, liberdade religiosa, esfera pública, agir comunicativo, consenso.

## **ABSTRACT**

The relationship between religion and public space became very troubled after the modern secularist movement. It often installed a rivalry atmosphere when this issue is raised: on one side are placed advocates of a rationalism which does not admit any religious manifestation in public spaces; on the other side, religious foundations defenders take a stand. One way out of this conflict is the concept of religious freedom's expansion and a proper understanding of the state's secularity institute. It is necessary to understand secularism as State's neutrality regarding to religious contents, in such a way that it functions as a warrantor of debates' conditions for the different groups that coexist in their jurisdiction. Brazilian State makes the constitutional option for secularism and therefore is required to take an equidistant stand from all religious and anti-religious manifestations. On the other hand, religious and naturalists must respect the game's rules when proposing their ideas at speech spaces and in this regard, habermasian concepts of public sphere, communicative action and consensus are useful and appropriate to Brazilian case's understanding.

**Keywords:** Secularism, religious freedom, public sphere, communicative action, consensus.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1 ESTADO LAICO E LIBERDADE RELIGIOSA: QUESTÕES JURÍDICAS .....	13
1.1 Fundamentos jurídicos do estado laico brasileiro.....	13
1.2 Liberdade religiosa: nuances jurídicas .....	22
2 ESFERA PÚBLICA, AGIR COMUNICATIVO E CONSENSO .....	36
2.1 Esfera pública: gênese e características.....	37
2.2 Agir comunicativo e consenso.....	45
3 RELIGIÕES E ESFERA PÚBLICA .....	56
3.1 Habermas e religião .....	56
3.2 Dimensão pública da religião .....	62
3.3 Características do discurso religioso na esfera pública .....	69
CONCLUSÃO.....	77
REFERÊNCIAS .....	80



## INTRODUÇÃO

As relações entre Estado e religião são frequentemente tensas. A história está repleta de episódios nos quais estas duas instituições protagonizam cenas de drama. Ora porque a religião domina e manipula as forças estatais, ora porque o Estado se revolta contra a presença de certa manifestação religiosa.

O advento da modernidade gerou em diversos segmentos da sociedade a convicção de que as religiões seriam extintas. A supervalorização da racionalidade centrada no indivíduo, o desenvolvimento do método científico ou possibilidade de superação de toda forma de exploração econômica sentenciaria o sepultamento definitivo das religiões. O homem tornar-se-ia, enfim, autônomo com a morte definitiva das divindades.

A promessa de morte das religiões, entretanto, não se cumpriu. Mudanças e avanços; conquistas e evoluções; descobertas e dominações não levaram a humanidade a abandonar de modo significativo as experiências religiosas e as religiões permanecem vivas e ativas nos processos de construção das diversas sociedades espalhadas pelo mundo.

A presença das religiões nas sociedades contemporâneas não está marcada pela ausência de problemas. A *práxis* religiosa desafia estudiosos de todas as áreas e continua despertando comportamentos incompatíveis com alguns princípios que grande parte da humanidade julga caros. Os problemas, tanto no campo teórico quanto nas ações concretas, continuam batendo à porta.

Essa pesquisa se ocupa de estudar uma pequena fatia, cirurgicamente pinçada, desse grande universo chamado religião e esfera pública. Propõe-se a uma compreensão jurídico-filosófica das características que devem ter a relação entre religião e Estado, considerando o Estado brasileiro e sua laicidade e usando, como fundamento teórico para essa compreensão, o filósofo alemão Jürgen Habermas.

Na prática, há indícios de que a relação entre religiões e Estado não é bem compreendida por vários setores da sociedade brasileira. É comum ver manifestações que confundam os conceitos pertinentes ao tema ou que os manipulam de modo equivocado, revelando percepções superficiais ou tendenciosas. Não é possível colocar em prática os principais objetivos do Estado Democrático de Direito almejados pela Constituição da República de 1988 sem a adequada compreensão de alguns de seus valores mais fundamentais, tais como a ideia de laicidade e de liberdade religiosa.

Comumente ocorrem manifestações na imprensa que, compreendendo mal a ideia de laicidade, tentam inibir o direito das religiões de se manifestarem; outras vezes veem-se grupos de religiosos agindo de modo arbitrário sob a equivocada alegação de que exercem liberdade religiosa. O tema demanda estudos e reflexões que permitam o combate a argumentos que incitem práticas alheias ao que determina o sistema jurídico brasileiro ou estimulem a supressão forçada da realidade religiosa no contexto cultural da sociedade brasileira.

O trabalho adota uma perspectiva metodológica bibliográfica buscando fazer ampla revisão da literatura que trata sobre a relação entre Estado e religiões e, para efeito de referencial teórico, adota os conceitos de esfera pública, agir comunicativo e consenso da teoria habermasiana, de tal sorte que busca fazer, a partir dos conceitos de Habermas, uma leitura do modelo de laicidade e de liberdade religiosa decorrentes do direito brasileiro.

O problema da pesquisa passa pela consideração de que o Brasil é um país notadamente marcado por tradições religiosas que estão arraigadas na cultura e na história de indivíduos, grupos e cidades. Essas tradições muitas vezes chocam com interesses de outros grupos que não seguem as mesmas orientações e isso leva a disputas por espaço, especialmente na definição legislativa ou judiciária de aspectos práticos da vida privada das pessoas. Há quem entenda que as religiões, possuem legitimidade para participar das discussões; por outro lado, há quem defenda que, em nome da laicidade do Estado, as religiões deveriam ficar relegadas ao campo da vida privada.

Estas situações têm levado a duas posturas bastante danosas para a vida republicana: a primeira, ligada a algumas instituições religiosas, defende que seus padrões de vida moral, seus valores e suas formas de projetar a vida devam ser aplicados universalmente a toda sociedade, pois consideram que só existe uma verdade, a sua. Muitas vezes sequer cogitam a necessidade de fundamentar suas alegações.

A segunda postura entende que as religiões devem ficar absolutamente em silêncio, pois seus discursos são incompatíveis, *a priori*, com os pressupostos de um Estado laico, portanto, as manifestações religiosas não podem ecoar nos espaços públicos. Reconhecem às religiões tão somente o espaço da vida privada como se fosse, exclusivamente, assunto da intimidade dos indivíduos que as praticam.

As duas formas de pensar ameaçam o equilíbrio, pois são extremas; geram decisões equivocadas e incompatíveis com os direitos das minorias; inviabilizam a possibilidade de respeito das especificidades. Diante desses conflitos, nasce o problema da pesquisa apresentado aqui através de algumas perguntas. A questão central e propulsora da pesquisa é

aparentemente simples: levando-se em conta que o Estado brasileiro é laico, que fundamentos jurídico-filosóficos legitimam a participação efetiva das religiões em debates de interesse coletivo?

Paralelas à questão fundamental, gravitam outras questões que viabilizam a delimitação do objeto de pesquisa e indicam os objetivos a serem alcançados, assim, pergunta-se: quais são as características jurídicas da laicidade do Estado brasileiro e como essa laicidade relaciona-se com a liberdade religiosa prevista na Constituição da República de 1988? Partindo do conceito habermasiano de esfera pública, de agir comunicativo e de consenso, como deve ser compreendida a esfera pública na contemporaneidade, especialmente considerando a realidade brasileira? Que características devem ter os discursos religiosos para participarem, com legitimidade, dos debates nas esferas públicas brasileiras?

As hipóteses que serviram de luz para a pesquisa foram se confirmando ao longo das leituras, dos fichamentos e da tessitura dos textos. Para responder ao problema central da pesquisa partiu-se da hipótese de que a participação das religiões é legítima no contexto do Estado brasileiro, pois a Constituição da República de 1988 estabelece um Estado onde prevalece a laicidade e não o laicismo, ou seja, o Estado brasileiro é laico, por isso não escolhe qualquer religião como oficial e nem inibe o funcionamento de nenhuma religião, mas o Estado não é ateu nem inimigo das religiões (laicismo). A possibilidade de participação das religiões nos espaços públicos é garantia da liberdade religiosa.

Para responder aos problemas corolários da pesquisa, foram levantadas as seguintes hipóteses: a Constituição da República de 1988 estabelece a liberdade religiosa como direito fundamental do indivíduo e veda ao Estado estabelecer práticas que favoreçam ou inibam o funcionamento das religiões: o Estado é laico. Liberdade religiosa e laicidade estão intimamente ligadas, pois a liberdade religiosa é garantida quando se efetiva a laicidade e, por sua vez, só é possível falar em laicidade se o Estado tem como fim (*teleos*), nesse aspecto, garantir a liberdade religiosa como direito fundamental do indivíduo.

Com relação à segunda pergunta, alguns conceitos de Habermas serviram de referencial hipotético. O filósofo desenvolveu e aprimorou o conceito de esfera pública, assim, na contemporaneidade, esfera pública precisa ser compreendida como espaços onde é possível estabelecer relações *comunicacionais* que permitam aos indivíduos buscar consensos capazes de gerar melhor estabilidade na vida social.

As religiões possuem legitimidade para participar dos debates de interesse público na esfera pública, mas precisam respeitar as regras do jogo que gerenciam essa esfera pública, ou seja, precisam respeitar o pluralismo da sociedade contemporânea (Walzer); devem adotar

uma linguagem válida e compreensível por todos (inteligibilidade), precisam produzir enunciados verdadeiros e bem intencionados (verdade), as teses defendidas devem representar as convicções íntimas dos participantes no debate superando os embates meramente retóricos (veracidade/sinceridade), os envolvidos devem respeitar as regras do jogo vigentes no momento em que ocorrem as discussões (legitimidade/retidão). As religiões possuem direito constitucional para participarem dos debates de interesse público, todavia, não possuem legitimidade para transformar as tribunas da república (*res publica!*) em púlpitos religiosos propagadores de sua fé.

No primeiro capítulo ocorre a investigação dos fundamentos jurídicos e filosóficos da laicidade e da liberdade religiosa. Autores da área jurídica são consultados, entre eles, alguns constitucionalistas. Muitas vezes, os conceitos de laicidade e liberdade religiosa são tratados de modo superficial, não passando de meras tautologias. O texto cuida de demonstrar, na primeira parte do capítulo, que a noção de laicidade fora desenvolvida como resposta ao movimento de secularização que marcou parte da Modernidade e fora incorporado ao direito brasileiro após a Proclamação da República; esclarece ainda que laicidade não se confunde com laicismo e evidencia que o Estado brasileiro adotou a laicidade. Na segunda parte deste capítulo, busca-se apresentar a natureza jurídico-filosófica do instituto da liberdade religiosa, especialmente analisando essa liberdade como direito fundamental do indivíduo além de apontar situações nas quais podem ocorrer antinomias aparentes ou concomitância com outros direitos constitucionais, com destaque para a hermenêutica que considera que liberdade religiosa é indispensável para preservação da dignidade da pessoa humana.

O segundo capítulo busca apropriar-se do referencial teórico. O texto parte da primeira obra de Habermas que trata da esfera pública (publicada em 1962) e busca tecer de modo livre uma noção simples dos conceitos habermasianos, valendo-se, inclusive, das obras posteriormente publicadas pelo autor em 1981 e 1992. A primeira parte do capítulo se ocupa de apresentar um pouco dos fundamentos históricos que marcaram o surgimento da esfera pública burguesa, bem como indicar alguns elementos que continuam caracterizando, para além da historicidade, a esfera pública. A segunda parte deste capítulo debruça-se sobre o conceito de racionalidade comunicativa e de consenso. Discute a diferença entre o modelo clássico de racionalidade que marca a filosofia ocidental e o modelo desenvolvido e proposto por Habermas, detalhando, inclusive, acerca das regras de pretensão de validade que permeiam os debates em espaços de fala e a natureza do consenso como motivador e produto de grupos que adotam o agir comunicativo.

Com relação ao segundo capítulo, é mister esclarecer que não foram utilizados no texto muitos comentadores do pensamento de Habermas. Embora tenham sido consultados, deu-se preferência para utilização dos textos originais, razão pela qual são reiteradamente citados neste capítulo.

O terceiro capítulo visa debater acerca das características das religiões num Estado laico e apontar quesitos objetivos a serem observados pelas religiões quando se propõem a participar dos debates nas esferas públicas. Esse capítulo divide-se em três partes: na primeira são expostos, sucintamente, os posicionamentos de Jürgen Habermas sobre religião e Estado, especialmente demonstrando que os Estados não estão autorizados, por força jurídico-constitucional, a ignorar a validade dos conteúdos religiosos oriundos dos discursos proferidos pelas religiões nos espaços de fala; na segunda parte busca-se apresentar, sob a ótica das religiões, o que elas têm a dizer sobre as motivações que as impulsiona a frequentar os espaços públicos, ou seja, o que leva uma religião a querer exercer uma vocação pública. Esta parte do texto oferece voz ao Cristianismo por ser religião predominante na realidade brasileira; na terceira parte, busca-se apresentar, de modo objetivo, alguns critérios que as religiões devem observar a fim de que suas participações nos espaços de fala sejam legítimas, considerando especialmente as pretensões de validade estabelecidas por Habermas.

Não é possível ignorar a presença e a importância das religiões na vida de milhões de pessoas que vivem sob a égide dos Estados de Direito contemporâneos. Independentemente de quaisquer opiniões pessoais ou institucionais, as religiões constituem um dado. As sociedades civis e os Estados precisam construir estratégias ponderadas para conviver com as religiões e com os conteúdos religiosos.

Por outro lado, as religiões também não podem ignorar as características seculares que marcam os Estados e as sociedades contemporâneas. Estão, neste sentido, obrigadas a respeitar as vontades individuais e as convenções coletivas: devem trazer sempre, em primeiro plano, uma postura propositiva de suas ideias e jamais impositiva a fim de não perderem a legitimidade que possuem quando comparecem nos espaços públicos para participar dos debates, pois as garantias constitucionais que tutelam a liberdade religiosa alcançam universalmente todas as formas de crer e de não crer.

# 1 ESTADO LAICO E LIBERDADE RELIGIOSA: QUESTÕES JURÍDICAS

## 1.1 Fundamentos jurídicos do estado laico brasileiro

O discurso da laicidade não deve sufocar a dimensão religiosa dos sujeitos...

Rothenburg

O modelo de relação entre Estado e Religião mais compatível com os sistemas democráticos e com os constitucionalismos contemporâneos é o da autonomia das esferas no qual o Estado assume uma postura laica.

A noção jurídica de laicidade decorre de um amplo debate sobre secularização que teve início na modernidade<sup>1</sup>, afinal, “foi na modernidade que a religião passou a ser compreendida como uma esfera autônoma da sociedade e, portanto, como objeto definido e determinado”<sup>2</sup>.

O processo de secularização, ao proclamar a autonomia das esferas religiosa e estatal, reinterpreta e redefine os papéis, estabelecendo uma divisão bastante clara entre religião e Estado. De acordo com o pensamento de Walzer, é criado um muro a partir do qual “a política não tem soberania sobre a graça nem a graça sobre a política”<sup>3</sup>.

Walzer indica que a divisão ou a construção do muro entre religião e política não ocorre de modo romanticamente pacífico. Os políticos percebem e gostam dos resultados que obtêm quando conseguem interferir nos assuntos religiosos e participam da distribuição da graça (bem oferecido pelas religiões); os religiosos também estão bastante conscientes dos benefícios que colhem quando participam da distribuição dos bens políticos, mas “a finalidade do muro constitucional é a contenção, e não a redistribuição da graça”<sup>4</sup> ou dos bens políticos.

De todo modo é importante deixar claro que

a secularização, embora comporte linhas distintas, decorrentes do enfoque apontado como causa primordial para o fenômeno, tem como ponto central a constatação de que, a partir da modernidade, a religião não apenas perdeu funções e poder na

---

<sup>1</sup> Fábio Carvalho Leite na obra citada a seguir faz uma ampla e profunda abordagem acerca da relação entre o nascimento do conceito de liberdade religiosa, laicidade e modernidade. Para o autor não é possível falar em liberdade religiosa, na acepção que esta expressão adquire na modernidade, antes do período moderno. O autor indica ainda uma relação muito íntima entre o conceito de liberdade religiosa e a fé cristã, segundo ele, a forma como o cristianismo se posicionou na cultura ocidental contribuiu decisivamente para o surgimento do conceito de liberdade religiosa.

<sup>2</sup> LEITE, Fábio Carvalho. *Estado e religião: a liberdade religiosa no Brasil*. Curitiba, Juruá: 2014, p. 65.

<sup>3</sup> WALZER, Michael. *Esferas da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 337.

<sup>4</sup> WALZER, 2003, p. 338.

organização social, mas, sobretudo, deixou de ser a instância integradora da sociedade<sup>5</sup>.

O processo de secularização advogado pelo discurso racionalista moderno nutriu o desejo de extirpar a religião das relações sociais e de resolver todos os problemas humanos sem valer-se da religião relegando a religião ao campo da vida particular dos indivíduos, afinal, o Estado passou a “ignorar o religioso, compreendido agora como matéria de âmbito exclusivamente privado, questão de crença pessoal”<sup>6</sup>.

A religião, todavia, não desapareceu do cenário social e adquiriu novas formas de sobrevivência e, embora tenha sido forçada a redescobrir seu lugar nas relações sociais para ocupar outros espaços, “exibe uma vitalidade que se julgava extinta”<sup>7</sup>. Em outras palavras, pode-se dizer que a secularização jamais conseguiu alcançar plenamente o objetivo de prescindir da presença da religião, pois “na prática, o elemento religioso nunca deixou de ser considerado tanto no plano social como político colocando, assim, em xeque a ideia de privatização e de despolitização da religião pretendida pela secularização”<sup>8</sup>. Evidentemente, “não se pode negar que ela já não pode frequentar aqueles lugares que um dia lhe pertenceram: foi expulsa dos centros do saber científico e das câmaras onde se tomavam as decisões que concretamente determinavam nossas vidas”<sup>9</sup>, mas é igualmente evidente que não desapareceu do cenário humano-social, ao contrário, a experiência religiosa e as religiões persistiram e persistem até os dias de hoje.

E por não ter conseguido lançar fora a experiência religiosa, o Estado viu-se confrontado pelo desafio de encontrar lugar e condições legítimas para a existência das religiões, assim, desenvolveu uma identidade laica e fez compromisso de “cumprir com os princípios de secularização e de igualdade jurídica que lhe dão sustento, ou seja, não irá impor crenças ou conversões, nem promover perseguições ou praticar qualquer ato discriminatório a partir de aspectos religiosos”<sup>10</sup>.

Os Estados democráticos de direito contemporâneos assumem a laicidade como consequência de um processo infrutífero desejado por setores da modernidade que almejavam não somente a autonomia das esferas religiosa e estatal, mas a supressão da religião em decorrência da supremacia do poder político (e outros poderes!) exercido pelo Estado. A

---

<sup>5</sup> LEITE, 2014, p. 64.

<sup>6</sup> LEITE, 2014, p. 68.

<sup>7</sup> ALVES, Rubem. *O que é religião?* 15 ed. São Paulo: Loyola, 2014, p. 10.

<sup>8</sup> LEITE, 2014, p. 74.

<sup>9</sup> ALVES, 2014, p. 10.

<sup>10</sup> LEITE, 2014, p. 68.

laicidade dos Estados e a liberdade religiosa que com ela se relaciona refletem a importância da religião para a humanidade e indicam que o tema não pode ser tratado com superficialidade.

Toda discussão acerca da separação entre Estado e Religião surge, no Brasil, imediatamente após a proclamação da República em 1889. O modelo de organização política que nascera com a República, estabelecia que o Estado não tivesse mais uma religião oficial e, conseqüentemente, assuntos religiosos e assuntos políticos pertenceriam, a partir de então, a campos autônomos. Estava inaugurada uma nova forma de relacionamento entre Estado e Religião no Brasil; fora colocado em vigência, ao menos do ponto de vista jurídico, um Estado laico.

Desde a chegada dos portugueses em território brasileiro, Estado e Religião (nesse caso, a Igreja Católica) caminharam juntos e até íntimos. Os campos de atuação política e religiosa se confundiam; autoridades políticas tinham ingerência no mundo do sagrado tanto quanto líderes religiosos impunham suas opiniões, crenças ou convicções, com fundamentos meramente religiosos, nos espaços políticos. Nas palavras de Naline “o império adota o catolicismo romano como religião oficial. Só com a proclamação da República, o Estado brasileiro tornou-se laico”.<sup>11</sup>

Esclareça-se, contudo, como já indicado anteriormente, que o modelo de relacionamento entre Estado e religião implementado no Brasil até a proclamação da República não é invenção dos portugueses ou dos brasileiros, diferentemente, é, de certo modo, uma continuidade do modelo medieval que durou praticamente um milênio e que foi aplicado em solo brasileiro como uma resposta aos processos de *laicização* pelos quais passava a maior parte da Europa no período em que Portugal colonizava o Brasil.<sup>12</sup>

Três são as formas possíveis de relacionamento entre Estado e religião: confusão, união e separação.<sup>13</sup>

Na *confusão* não é possível perceber a separação das esferas política e religiosa. Como o próprio nome indica, o Estado e a religião se confundem, como por exemplo, o Estado do Vaticano e Estados dominados por líderes islâmicos. São os Estados teocráticos.

---

<sup>11</sup> NALINIE, José Renato. Liberdade religiosa na experiência brasileira. In: MAZZUOLI, Valério de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (coords.). *Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI*. Belo Horizonte: Fórum, 2009, p. 40.

<sup>12</sup> Não é objeto deste trabalho fazer uma análise minuciosa a respeito dos fundamentos da forma de relacionamento entre estado e religião que predominou antes da proclamação da república no Brasil, a despeito de ser um estudo relevante, foge aos objetivos traçados.

<sup>13</sup> SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo*. 31 ed. São Paulo: Malheiros, 2009, p. 250.



Na *união* “verificam-se relações jurídicas entre o Estado e determinada Igreja no concernente à sua organização e funcionamento, como por exemplo, a participação daquele na designação dos ministros religiosos e sua remuneração. Foi o sistema do Brasil Império”.<sup>14</sup>

Ao comentar essa classificação de *união* entre igreja e Estado na experiência do Brasil Império, Silva alerta para inexistência de liberdade religiosa nesse contexto, pois a religião fica submissa à força do Estado, isto é, embora certa igreja tenha o status de religião oficial, a mesma não possui condições para o livre exercício da experiência religiosa. Nas palavras do próprio autor: “Em verdade, não houve no Império liberdade religiosa, pois, se o culto católico gozava de certo privilégio e podia realizar-se livremente, muitas restrições existiam quanto à organização e funcionamento da religião oficial”<sup>15</sup>.

A outra possibilidade é a *separação* entre Estado e igreja. Nesse caso os espaços político e religioso são ocupados de modo autônomo. O Estado assume um posicionamento neutro com relação às religiões. Não se torna um Estado ateu ou *a-religioso*, mas um Estado, ao menos técnica e teoricamente, tolerante com toda e qualquer manifestação religiosa e garantidor do exercício da liberdade individual de escolher qual religião praticar.

A conclusão a que se chega, pois, é a de que as normas que consubstanciam, em dado ordenamento constitucional, o regime de separação, possuem finalidade específica, consistente em assegurar que o princípio da liberdade religiosa não seja ofendido em razão da interferência do Estado em matéria de fé (e nem em decorrência da ilegítima intromissão dos movimentos religiosos em assuntos tipicamente estatais), pois se não há plena liberdade religiosa quando o Estado se imiscui na seara espiritual, então é preciso estabelecer uma cláusula constitucional de garantia que, ao vedar esse comportamento estatal, confira um manto de proteção àquela liberdade fundamental<sup>16</sup>.

No caso do Brasil, a separação entre Religião e Estado ocorre com a proclamação da República e se consolida como tal na primeira Constituição datada de 24/02/1891. Mas já com o Decreto 119-A de 07/01/1890<sup>17</sup> “da lavra de Ruy Barbosa”<sup>18</sup> estavam lançadas as bases para a separação entre Religião e Estado.

O supracitado Decreto 119-A deixa claro que fica proibido ao Estado estabelecer ou vedar qualquer religião, criar diferenças entre os habitantes do país por causa de religião, além

<sup>14</sup> SILVA, 2009, p. 250.

<sup>15</sup> SILVA, 2009, p. 251.

<sup>16</sup> PINHEIRO, Maria Claudia 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 (coords.). *Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI*. Belo Horizonte: Fórum, 2009, p. 276.

<sup>17</sup> BRASIL, *Decreto 119-A*. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 23 mai. 2015.

<sup>18</sup> SILVA, 2009, p. 251. 276.

de insistir que a liberdade não se restringe às ações individuais, mas alcança as manifestações coletivas, ou seja, não se trata apenas de liberdade de consciência, mas da liberdade de manifestação da crença por meio de cultos.

O Decreto 119-A extingue explicitamente o padroado (art. 4º) e reconhece personalidade jurídica a todas as igrejas e confissões religiosas (art. 5º).

Quando a primeira Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil é decretada e promulgada em 1891, o país já vinha efetivando a proposta de um Estado laico, todavia, ao se configurar como norma constitucional, a questão adquire maior força jurídica e passa, conseqüentemente, a ser tratada como fundamento do modelo de Estado que se pretende efetivar. Em outras palavras: embora a questão da laicidade do Estado já tivesse sido tratada no Decreto 119-A, ao compor o conjunto de normas constitucionais, adquire status hierárquico superior no mundo das normas e passa a ser entendido como fundamento, princípio ou objetivo a ser perseguido pelo Estado, pela sociedade, pelas religiões e pelos indivíduos.

Os Artigos 11, § 2; 72 §§ 3º a 7º e §§ 28 e 29 da Constituição de 1891 tratam explicitamente da separação entre Igreja e Estado.

Art. 11. E' vedado aos Estados, como à União:

[...]

2º Estabelecer, subvencionar, ou embaraçar o exercicio de cultos religiosos;

[...]

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

[...]

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

§ 4º A Republica só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita.

§ 5º Os cemiterios terão character secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a pratica dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não offendam a moral publica e as leis.

§ 6º Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos publicos.

§ 7º Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção official, nem terá relações de dependencia, ou alliança com o Governo da União, ou o dos Estados.

[...]

§ 28. Por motivo de crença ou de funcção religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e politicos, nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever civico.

§ 29. Os que allegarem motivo de crença religiosa com o fim de se isentarem de qualquer onus que as leis da Republica imponham aos cidadãos, e os que acecitarem condecorações ou títulos nobiliarchicos estrangeiros perderão, todos os direitos políticos<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> BRASIL, *Constituição da República Federativa dos Estados Unidos do Brasil*. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br>>. Acesso em: 23 mai. 2015.

Como se vê, os elementos basilares da separação entre Religião e Estado encontram-se delineados na Constituição de 1891, podendo levar à conclusão de que o sistema republicano nasceu com identidade laica; nasceu tentando tratar as religiões de modo isonômico e garantindo a liberdade religiosa; a República quis que os assuntos religiosos não fossem mais assuntos do Estado e que os assuntos do Estado não fossem mais conduzidos à luz de qualquer crença religiosa.

Não há mudanças substanciais entre as características da laicidade estabelecida na primeira constituição republicana e a atual constituição brasileira, ao contrário, pode-se dizer que há, do ponto de vista jurídico-constitucional, uma estabilidade ou coerência quanto ao instituto da laicidade do Estado.

A Constituição da República Federativa do Brasil promulgada em 05/10/1988 mantém os princípios garantidores de um Estado laico.

Estabelece em seu art. 19 que é vedado ao Estado

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<sup>20</sup>.

Para a Constituição cidadã de 1988, o Estado brasileiro não pode se imiscuir em assuntos religiosos, não tem competência para estabelecer culto e não pode patrocinar ou embaraçar o exercício da liberdade religiosa e de culto, ou seja, quando o assunto é religião, a Constituição estabelece que o Estado deve manter-se neutro, ressalvada, na forma da lei<sup>21</sup>, a colaboração.

É necessário esclarecer que a noção de laicidade não se confunde com a de laicismo<sup>22</sup>. O Estado brasileiro é laico, “não é um Estado ateu”<sup>23</sup> ou intolerante quanto ao fenômeno religioso.

---

<sup>20</sup> BRASIL, *Constituição da República Federativa do Brasil*. Disponível em <<http://www.senado.gov.br/>>. Acesso em: 23 mai. 2015.

<sup>21</sup> A expressão “na forma da lei” designa que o direito/dever poderá sofrer alguma limitação mediante lei específica que trate da matéria— norma constitucional de eficácia contida. Embora possa haver colaboração entre religião e Estado para a busca de algum interesse público, Norma infraconstitucional ou Emenda Constitucional poderá, supervenientemente, estabelecer critérios ou limites para essa possível colaboração entre o Estado e Religião. Para maiores informações: Pedro Lenza. *Direito constitucional esquematizado*. 18 ed. São Paulo: Saraiva, 2014. p. 252-261.

<sup>22</sup> Os autores Bruno Bianco Leal e Tatiana Mesquita Nunes não admitem a diferença entre laicidade e laicismo. Afirmam que essa distinção fora desenvolvida pela Igreja Católica no início do século XX e que a mesma não ultrapassa o campo religioso. Este posicionamento é minoritário. Para diversos outros autores a diferença de conceitos é relevante para a compreensão do instituto jurídico da laicidade. O trabalho vale-se dos

Na qualidade de Estado laico, o Estado se compromete a não intervir em assuntos religiosos e a não assumir nenhuma religião como oficial, responsabiliza-se pela garantia do livre exercício da crença dos indivíduos, isolada ou coletivamente. Essa espécie de neutralidade do Estado no âmbito religioso não cria a identidade de um Estado ateu e muito menos intolerante com relação às diversas experiências religiosas, ao contrário, o Estado é laico para permitir que as inúmeras possibilidades de cultos e manifestações religiosas tenham liberdade para se concretizar, bem como para garantir a liberdade de não crença e de não culto aos ateus e agnósticos. Nas palavras de Moraes, o Estado é laico para garantir “ampla liberdade de crença e cultos religiosos, como também ampla proteção jurídica aos agnósticos e ateus, que não poderão sofrer qualquer tipo de discriminações por não professarem uma fé”<sup>24</sup>.

Outra coisa seria o laicismo que traria à tona um Estado intolerante com as religiões, incapaz de reconhecer a liberdade de fé e de culto como legítimas. O laicismo gera um inevitável desrespeito às liberdades individuais e revela nuances de um Estado antidemocrático e arbitrário.

As palavras de Lenza podem sintetizar bem essa diferença entre laicidade e laicismo:

Laicidade não se confunde com laicismo. Laicidade significa neutralidade religiosa por parte do Estado. Laicismo, uma atitude de intolerância e hostilidade estatal em relação às religiões. Portanto, a laicidade é marca da República Federativa do Brasil, e não laicismo, mantendo-se o Estado brasileiro em posição de neutralidade axiológica, mostrando-se indiferente ao conteúdo das ideias religiosas<sup>25</sup>.

O Estado laico é, portanto, uma projeção de equilíbrio entre um modelo de Estado que tem uma religião oficial e um modelo de Estado que é hostil às religiões. Um meio-termo.

A distinção entre laicismo e laicidade é critério metodológico indispensável à compreensão do modelo de Estado desejado pela Constituição da República de 1988. Tomar o conceito de laicismo por laicidade gera equívocos que distanciam enormemente as práticas do Estado daqueles princípios que devem nortear a relação entre o Estado e as religiões, pois “o laicismo significa um juízo de valor negativo, pelo Estado, em relação às posturas de fé.

---

posicionamentos da corrente majoritária por compreender que contribuem para elucidação do complexo conceito de laicidade. O posicionamento dos autores discordantes pode ser lido no texto A liberdade de religião perante o Estado laico e a aplicação de provas durante dias sagrados. In: LAZARI, Rafael José Nadim; BERNARDI, Renato; LEAL, Bruno Bianco (orgs.). *Liberdade religiosa no estado democrático de direito*: questões históricas, filosóficas políticas e jurídicas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014, p. 205-221.

<sup>23</sup> PAULO, Vicente; ALEXANDRINO, Marcelo. *Direito constitucional descomplicado*. 11 ed. São Paulo: Método, 2013, p. 331.

<sup>24</sup> MORAES, Alexandre de. *Direito constitucional*. 29 ed. São Paulo: Atlas, 2013, p. 46.

<sup>25</sup> LENZA, Pedro. *Direito constitucional esquematizado*. 18 ed. São Paulo: 2014, p. 189.

Baseado no racionalismo e no cientificismo, é hostil à liberdade de religião plena, às suas práticas amplas [...]. Já a laicidade, como neutralidade, significa a isenção[...].”<sup>26</sup>.

O laicismo desdobra-se no ateísmo e no agnosticismo, pois não respeita a liberdade de crença das pessoas. Com o laicismo, o Estado posiciona-se contrário à liberdade religiosa ao invés de protegê-la e alcança um *teleos* incompatível com o princípio da laicidade que, afinal, “não significa adoção pelo estado de uma perspectiva ateísta ou refratária à liberdade religiosa. Na verdade, o ateísmo, na sua negativa da existência de Deus, é também uma posição religiosa que não pode ser privilegiada pelo Estado em detrimento de qualquer outra cosmovisão”<sup>27</sup>.

Deve haver atenção rigorosa no sentido de não permitir que a laicidade seja um pretexto para transformar o Estado em ateu ou permitir que ações levem ao cerceamento da liberdade dos indivíduos em matéria de crença. “O discurso da laicidade não deve sufocar a dimensão religiosa dos sujeitos... o Estado não deve esquecer que o aspecto religioso é muito significativo para um expressivo contingente de pessoas”<sup>28</sup>.

A sociedade não precisa ser laica. As pessoas não precisam ser neutras no exercício de suas liberdades de crença, ao contrário, à sociedade civil organizada e às pessoas, individualmente, é garantida a livre manifestação de suas convicções religiosas. A laicidade do Estado não gera implicações ou obrigações de laicidade para os indivíduos nem para a sociedade, ao contrário, gera direito de exigir que o Estado garanta e promova condições para que se exerçam livremente todos os desdobramentos da liberdade religiosa. A laicidade é um atributo ou qualidade do Estado e não das pessoas que nele vivem ou da sociedade. O sistema jurídico-constitucional, ao estabelecer a laicidade do Estado, não pretende que a sociedade seja transformada “num agregado humano essencialmente laico”<sup>29</sup>.

Quando o Estado não assume qualquer religião como oficial e mantém-se como laico, cumpre, nesse aspecto, o princípio da isonomia. O artigo 5º, *caput* da Constituição da República de 1988 afirma textualmente que “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a

---

<sup>26</sup> TAVARES, André Ramos. O poder judiciário entre o estado laico e a presença religiosa na constituição de 1988. In: LAZARI, Rafael José Nadim; BERNARDI, Renato; LEAL, Bruno Bianco (orgs.). *Liberdade religiosa no estado democrático de direito: questões históricas, filosóficas políticas e jurídicas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014, p. 120.

<sup>27</sup> SARMENTO, Daniel. O crucifixo nos tribunais e a laicidade do estado. In: MAZZUOLI, Valério de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (coords.). *Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI*. Belo Horizonte: Fórum, 2009, p. 214.

<sup>28</sup> ROTHENBURG, Walter Claudius. Religião como direito no estado democrático laico. In: LAZARI, Rafael José Nadim; BERNARDI, Renato; LEAL, Bruno Bianco (orgs.). *Liberdade religiosa no estado democrático de direito: questões históricas, filosóficas políticas e jurídicas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014, p. 16.

<sup>29</sup> NALINE, 2009, p. 48.

inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade [...]”<sup>30</sup>. Sem aprofundar, por hora, nas implicações da ideia de liberdade, é possível perceber que a laicidade do Estado é garantia de tratamento igualitário do Estado para com as pessoas e instrumento capaz de promover liberdade religiosa.

Se o Estado escolhesse uma religião como oficial, ou em hipóteses menos gravosas, se privilegiasse ou embaraçasse, sem qualquer razão jurídica plausível, o funcionamento de qualquer religião estaria flagrantemente ferindo o princípio da igualdade dos particulares perante o Estado, inscrito no *caput* do artigo constitucional que cuida dos principais direitos e garantias fundamentais. É imperativo que o Estado seja laico. Ser neutro é condição *sine qua non*; não se conseguiria tornar histórico o modelo de Estado desejado pelo constituinte, já que o não respeito à liberdade religiosa estaria, forçosamente, no mesmo plano de desrespeito às demais liberdades. Sem respeito às liberdades dos indivíduos não se constrói um Estado Democrático de Direito, aliás, segundo Sunfeld,

Com referência à garantia dos direitos individuais, nós, que já havíamos aprendido a dinâmica do funcionamento do Estado de Direito, conseguimos visualizar sua razão de ser, sua finalidade. A separação dos poderes, a superioridade da lei, a Constituição não são valores em si mesmos, antes existem para tornar efetiva, permanente e indestrutível a garantia dos direitos individuais. A proteção do indivíduo contra o Estado é o objetivo de toda a magistral construção jurídica que percorremos<sup>31</sup>.

Em outras palavras, a laicidade do Estado apresenta-se como uma estratégia necessária à construção de uma sociedade mais equânime e harmônica. Os ensinamentos de Souza, são elucidativos:

Para evitar descontentamento ou até mesmo combates internos entre religiosos de uma mesma nação é que os Estados devem ser laicos, não impondo regras religiosas e nem se envolvendo em questões de tal natureza. A melhor solução, ao que se pensa, é mesmo o Estado ser laico. *O Estado para ser laico basta ser neutro. Isto é, não estimular qualquer espécie de credo mas também não estimular e nem ser necessariamente ateu. Ser laico não quer dizer ser ateu.* O Estado não deve pregar religião, mas também, não pode negar a existência de um ser maior que controle a natureza, que para muitos recebe o nome de Deus (*Grifo nosso*)<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> BRASIL, 2015, CR/88.

<sup>31</sup> SUNDFELD, Carlos Ari. *Fundamentos de direito público*. 4. ed. São Paulo: Malheiros, 2010, p. 48.

<sup>32</sup> SOUZA, Gelson Amaro de. A religião, o estado, o homem. In: LAZARI, Rafael José Nadim; BERNARDI, Renato; LEAL, Bruno Bianco (orgs.). *Liberdade religiosa no estado democrático de direito*: questões históricas, filosóficas políticas e jurídicas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014, p. 71

Por fim, é mister realçar que a laicidade do Estado não gera garantias de que o sentimento religioso e, até mesmo, as lutas por implementação de práticas baseadas em crenças religiosas desapareçam do cenário político-social. Como já indicado acima, a sociedade e as pessoas não deixam de ser religiosas em decorrência da laicidade do Estado. A sociedade e as pessoas valem-se da laicidade do Estado para colocar em prática os fundamentos de suas crenças religiosas e nisso consiste o exercício da liberdade garantida pela constituição. Ao invés de transformar as pessoas e a sociedade em laicas (como é o Estado) a laicidade do Estado gera um clima de *pluriconfessionalidade* a partir do qual existem condições favoráveis para diversas formas de manifestação das crenças.

A existência do sentimento religioso, a manifestação íntima ou explícita da crença e as práticas religiosas não estão vinculadas ou submissas aos modelos de Estado que se constroem ou se definem a partir de dado sistema jurídico. “A religião é algo imanente à condição humana. Impregnou a consciência coletiva, e ainda que o Estado se autoproclame leigo, ele atenderá a diretrizes religiosas em inúmeros campos”<sup>33</sup>. “O ser humano vive sob o signo da fé”<sup>34</sup>.

Considerando, portanto que o ser humano traz o sentimento religioso inscrito em sua natureza e que esse sentimento manifesta-se na diversidade geradora de crenças, cultos, ritos e valores diferentes, é necessário que o Estado desenvolva estratégias que garantam o livre exercício de toda a pluralidade religiosa. A laicidade não deve servir para inibir quaisquer manifestações religiosas, mas deve ser fundamento de um Estado que se posiciona com “total neutralidade axiológica em matéria de fé”<sup>35</sup>.

Em breve síntese: a neutralidade do Estado em matéria de religião não é uma escolha ou um favor que ele pratica gratuitamente com relação aos indivíduos. Diferentemente, a laicidade-neutralidade é uma característica necessária do Estado que pretende se materializar como Estado Democrático de Direito e essa laicidade não pode transmutar-se em laicismo ou ateísmo sob pena de alcançar fins contrários à sua principal razão de ser: garantir a ampla liberdade religiosa, tema que será analisado no próximo tópico.

## 1.2 Liberdade religiosa: nuances jurídicas

*...o fundamento cardeal do direito à liberdade religiosa é a dignidade da pessoa humana.*

*Soriano*

---

<sup>33</sup> NALINI, 2009, p. 40.

<sup>34</sup> SOUZA, 2014, p. 69.

<sup>35</sup> PINHEIRO, 2009, p. 277.

Ao abordar, ainda que sucintamente como realizado acima, os fundamentos jurídicos do Estado laico, inevitavelmente toca-se em aspectos da liberdade religiosa. Há uma relação íntima entre os dois institutos. O Estado laico existe para garantir a liberdade religiosa e esta, por sua vez, serve de critério avaliador acerca da efetividade da laicidade.

O problema da liberdade sempre foi amplamente debatido pela Filosofia e outras áreas do conhecimento. Compreender o sentido da liberdade e identificar as implicações práticas das diversas possibilidades conceituais que envolvem essa temática incomodou, ao longo da história do pensamento ocidental, incontáveis pensadores.

Inúmeras foram e são as tentativas de conceituar e definir a liberdade; há conceitos harmônicos, complementares, contraditórios; em diversos momentos da história e por intermédio de diversas correntes, buscou-se criar um conceito capaz de traduzir essa tão complexa realidade.

A despeito das diversas discussões filosóficas acerca de liberdade, a preocupação aqui volta-se para a área jurídica; pretende-se analisar o entendimento jurídico sobre liberdade religiosa identificando como ela se materializa no exercício da religiosidade ou ainda no exercício de qualquer sentimento ou prática não-religiosa.

No contexto do ordenamento jurídico brasileiro, a liberdade religiosa é uma garantia ou direito fundamental do indivíduo, possui “natureza jurídica de princípio fundamental”<sup>36</sup>.

A liberdade religiosa não é um direito simples e facilmente traduzido em um conceito ou em um rol de ações que, sendo facultadas aos indivíduos, garantir-se-ia o atendimento de tal direito. Por tratar-se de princípio constitucional, possui natureza abstrata e genérica e somente alcança seus significados e implicações quando interpretado à luz dos incontáveis casos concretos implementados pela história da sociedade e dos indivíduos, ou seja, saber a real abrangência e, até mesmo, as limitações do princípio da liberdade religiosa demanda confrontar sua natureza abstrata com a concretude das experiências sociais, políticas, culturais, econômicas e jurídicas dos indivíduos e grupos.

Ao realizar suas escolhas concretas, os indivíduos, a sociedade e o próprio Estado, podem sentir que houve algum tipo de ferimento a um valor jurídico-constitucional em matéria de crença religiosa. Nesse momento, partindo da situação fática, invoca-se a generalidade abstrata do princípio da liberdade religiosa a fim de avaliar se a respectiva ação colide ou não, axiologicamente, com a garantia constitucional da liberdade religiosa, afinal “a

---

<sup>36</sup> PINHEIRO, 2009, p. 272.



própria ideia de liberdade religiosa revela-se compatível com diversos graus de concretização, a depender das circunstâncias fáticas de cada caso concreto”<sup>37</sup>.

Outra indicação relevante surge da associação do princípio da liberdade religiosa ao princípio da dignidade da pessoa humana consagrada no art. 1º da Constituição da República de 1988: “o fundamento cardeal do direito à liberdade religiosa é a dignidade da pessoa humana”.<sup>38</sup>

A dignidade da pessoa humana é considerada um princípio hermenêutico no contexto constitucional, isto é, de certo modo, o intérprete deve levar em conta o conteúdo oriundo da noção de dignidade da pessoa humana para interpretar os demais princípios constitucionais, não no sentido de sobreposição hierárquica entre os princípios constitucionais, mas no intuito de alcançar a expectativa do texto constitucional, e de certo modo do constituinte, quando dispõe que a dignidade da pessoa humana é um fundamento do Estado brasileiro.

Ferir, portanto, a liberdade de religião é atentar contra a dignidade da pessoa humana, pois, a religião é uma expressão da própria natureza humana e a liberdade de exercer, íntima ou expressamente, os conteúdos das crenças religiosas não é, nas palavras de Nalini, questão jurídica, “ou pelo menos, não é exclusivamente jurídica. Ela guarda pertinência com o mais íntimo da natureza humana”<sup>39</sup>. Assim, como decorrência lógica, não seria possível atentar contra a liberdade de religião sem lesar diretamente a dignidade humana. Em outras palavras,

Sem dúvida, a opção religiosa está tão incorporada ao substrato de ser humano que o seu desrespeito provoca idêntico desacato à dignidade da pessoa.  
Ora, é certo que os desdobramentos da liberdade de religião devam ser necessariamente reconduzidos à esfera de sua dignidade, logo, quando desrespeitado o direito individual, indisputavelmente maculado também restará a dignidade da pessoa humana<sup>40</sup>.

É necessário, contudo, que se tenha cuidado para não gerar equívocos quanto aos influxos da aceitação da liberdade religiosa como princípio constitucional de tão grandiosa importância, pois a despeito de ser tão caro e de tratar de aspectos tão íntimos da natureza humana, como se viu acima, esse princípio não pode ser tomado como absoluto, ao contrário, seus reflexos concretos operacionalizam na relação com outros princípios constitucionais;

---

<sup>37</sup> PINHEIRO, 2009, p. 273.

<sup>38</sup> SORIANO, 2009, p. 169.

<sup>39</sup> NALINI, 2009, p. 50.

<sup>40</sup> SILVA NETO, Manoel Jorge e. *Proteção constitucional à liberdade religiosa*. 2 ed. São Paulo: Saraiva: 2013, p. 120.

falando de outra forma, na percepção teórico-jurídica sobre liberdade religiosa, não está implícita a ideia de inexistência de limites. A liberdade considerada pelo Direito não é absoluta, ao contrário, é situada no contexto histórico-cultural e em dinâmico diálogo com diversos institutos e princípios jurídicos. Segundo Miranda: “se a disséssemos ilimitada cairíamos em apriorismos, que a realidade não confirma. [...]. A liberdade é limitada; e não só pelas consequências dos fatos da vida individual. Também o é pelas consequências de fatos históricos”<sup>41</sup>.

A liberdade religiosa não pode ser interpretada ou vivenciada de modo isolado, isto é, não é possível considerar que o exercício dessa garantia constitucional sempre prevaleça com relação a outros valores que com ele eventualmente contrastem, “como todo e qualquer direito fundamental, não pode ser absoluto, devendo ser contido frente a algumas obrigações”<sup>42</sup>. A antiga e boa máxima de que o direito de um termina quando começa o direito do outro serve de indicação, afinal,

não há dúvida de que o direito fundamental da liberdade de crença, da liberdade de culto e suas manifestações e prática de ritos não é absoluto. Um direito fundamental vai até aonde começa o outro e, diante de eventual colisão, ponderando interesses, um deverá prevalecer em face do outro, se não for possível harmonizá-los<sup>43</sup>.

A hermenêutica jurídica contemporânea, com base na premissa de que os direitos e garantias constitucionais não são absolutos, debate, desenvolve e aplica diversos instrumentos voltados à solução de antinomias (aparentes) entre princípios jurídicos constitucionais. Se houver algum tipo de conflito entre as manifestações possíveis de liberdade religiosa e outros direitos igualmente consagrados no sistema jurídico constitucional, há que se estabelecer uma ponderação à luz do caso concreto a fim de se apurar o melhor de cada um dos valores envolvidos, portanto, a liberdade religiosa deve ser compreendida de modo sistêmico e no diálogo com tantos outros princípios jurídicos.

Destaca-se que o conflito não poderá ser subjetivamente solucionado. Há técnicas capazes de auxiliar numa solução objetiva da colisão. Leite elucida essa ideia quando afirma que é necessário recorrer ao “princípio da proporcionalidade e à ponderação de bens como via adequada à promoção de solução justa nas colisões entre direitos fundamentais... Essas são as bases metodológicas privilegiadas na interpretação da liberdade religiosa na ordem

---

<sup>41</sup> MIRANDA, Pontes de. *Democracia, liberdade, igualdade*. Campinas: Bookseller, 2002, p. 391.

<sup>42</sup> SOUZA, 2014, p. 78.

<sup>43</sup> LENZA, 2014, p. 1083.

constitucional brasileira”<sup>44</sup>. Havendo conflito entre o princípio da liberdade religiosa e quaisquer outros princípios, há que se fazer uma ponderação que busque salvaguardar o máximo de cada princípio envolvido na colisão.

Apenas a título de exemplo, pode-se visualizar o contraste entre o direito à vida e o direito de sacrifício de crianças em dado rito religioso. Embora o direito de culto/rito – expressão de liberdade religiosa – seja garantido pela constituição, nesse caso concreto, tal direito é limitado por outra garantia que o suplanta. Mas essa limitação tem efeito apenas para esse caso concreto, não indica que o princípio da liberdade religiosa é ontologicamente inferior ao princípio com o qual colidiu. Fica aberta a possibilidade de existência de algum caso concreto em que a liberdade de religião sobreponha-se a alguma noção de vida guardada pelo princípio que a protege.

A lição de Silva Neto consegue sintetizar com bastante precisão o que se tem afirmado acerca dessa relatividade que os direitos sofrem quando estão em rota de colisão com outros direitos:

não haverá exercício adequado do direito se houver ferimento ao princípio fundamental, especialmente porque se sabe que há muito tempo já não goza de prestígio no seio da ciência do direito a ideia segundo a qual podem ser encontrados direitos de cunho absoluto; pelo contrário, existem, sempre, limites imanentes que podem ser fixados na própria Constituição, na legislação infraconstitucional ou mesmo pelo julgador ao solucionar hipótese na qual se presencia colisão entre direitos fundamentais.<sup>45</sup>

A liberdade religiosa insere-se no contexto das garantias ligadas à liberdade de pensamento e de consciência. De certa forma, a liberdade religiosa é o desdobramento da capacidade humana de pensar e de avaliar, as realidades com as quais o ser humano se confronta.

Alguns estudiosos estabelecem uma distinção entre liberdade interna e liberdade externa<sup>46</sup>. A primeira configura-se “como simples manifestação da vontade no mundo interior do homem”<sup>47</sup>. Trata do foro íntimo; do mundo psicológico do indivíduo; daquele direito de pensar, sentir, desejar; da possibilidade de o homem ser senhor absoluto de quaisquer realidades. A liberdade interna é, em certo sentido, intangível por qualquer força externa vez que sediada na intimidade do sujeito.

---

<sup>44</sup> LEITE, 2014, p. 304.

<sup>45</sup> SILVA NETO, 2013, p. 48.

<sup>46</sup> Há autores que falam de liberdade de pensamento e liberdade de ação, como é o caso de Potes de Miranda na obra Democracia, Liberdade, igualdade, citada alhures.

<sup>47</sup> SILVA, p. 231.

A liberdade interna é garantida pela Constituição Federal: “É inviolável a liberdade de consciência...”<sup>48</sup>, todavia, não produziria frutos se não fosse acompanhada de garantias que protegem a liberdade externa, afinal, seria inócuo ter liberdade para pensar, crer ou cultivar apenas no plano da intimidade ou da subjetividade; seria ineficaz escolher (intimamente), mas não poder externar ou agir de acordo com a escolha.

A liberdade de consciência ou de pensamento tem que ver com a faculdade de o indivíduo formular juízos e ideias sobre si mesmo e sobre o meio externo que o circunda. O Estado não pode interferir nessa esfera íntima do indivíduo, não lhe cabendo impor concepções filosóficas aos cidadãos<sup>49</sup>.

A liberdade de consciência precisa ser acompanhada pelos meios de se efetivar através das ações dos indivíduos: “Se o Estado reconhece a inviolabilidade da liberdade de consciência deve admitir igualmente, que o indivíduo aja de acordo com suas convicções”.<sup>50</sup>

As liberdades de pensamento e de consciência configuram os primeiros sinais de humanidade que se desdobrarão no exercício da liberdade de crença e, conseqüentemente, de religião. O humano se delinea como um ser capaz de produzir seus mundos, entre os quais se encontra o *mundo religioso*, a partir da capacidade de pensar e de posicionar-se valorativamente (consciência) ante suas realidades.

A capacidade de pensar e de atribuir valor aos fenômenos, objetos e fatos revelam que “os homens se recusam a ser aquilo que, à semelhança dos animais, o passado lhes propunha. Tornam-se inventores de mundos”<sup>51</sup> que não subsistem apenas no campo da imaginação ou das abstrações; mundos que se tornam históricos, concretos, situados no tempo e no espaço, de tal modo que, garantir a liberdade de pensamento e de consciência implica criar condições para que os resultados dessas capacidades sejam viáveis e legítimos no exterior dos indivíduos.

Para efeito de esclarecimento é importante fazer uma observação acerca da diferença entre liberdade de pensamento e de consciência, vez que a liberdade de consciência tem conteúdo valorativo e relaciona-se com elementos mais íntimos do indivíduo; a consciência é formada por convicções que subjazem no foro íntimo do indivíduo. Os elementos da consciência possuem maior profundidade e conectam-se com aspectos existenciais dos

---

<sup>48</sup> BRASIL, 2015, art. 5º, VI.

<sup>49</sup> MENDES, Gilmar F. e BRANCO, Paulo Gustavo G. *Curso de direito constitucional*. 9 ed. São Paulo:Saraiva, 2014,p. 312.

<sup>50</sup> MENDES e BRANCO, 2014, p. 312.

<sup>51</sup> ALVES, 2014, p. 19.

indivíduos, indo além do plano do pensamento que, simbolicamente, seria mais intelectual e superficial. A consciência revela, nesse aspecto, os ditames do sentido mais profundo que cada indivíduo encontra para a existência.

Assim, chega-se

à compreensão da liberdade de consciência como matriz da liberdade religiosa. De fato, considerar esta como uma decorrência daquela, e não da mera liberdade de pensamento (como prega a doutrina brasileira), confere à liberdade religiosa um *status* distinto daquele conferido às simples manifestações de pensamento, e concretamente mais adequado à natureza do fenômeno religioso<sup>52</sup>.

Para Leite, citado acima, a liberdade religiosa encontra-se respaldada na liberdade de consciência, mas como ele mesmo indica, para os juristas brasileiros, a liberdade religiosa decorre da liberdade de pensamento. Ao analisar os posicionamentos dos autores, percebe-se que o problema é mais linguístico-formal que material, ou seja, ao alinhar a liberdade religiosa com a liberdade de pensamento, os autores acabam demonstrando que o pensamento é uma forma genérica para expressar inclusive aspectos da liberdade de consciência, assim, a despeito da importância da distinção entre pensamento e consciência, percebe-se que os autores estudados e citados não se ocupam com exatidão desse problema e acabam tratando a liberdade religiosa como desdobramento da liberdade de pensamento, entendendo que, no contexto da evolução dos direitos ligados à humanidade e à individualidade, “a liberdade de pensamento e, por via de consequência, a de religião são os mais sagrados direitos da humanidade”<sup>53</sup>.

Voltando à diferença entre liberdade interna e liberdade externa, vê-se que esta, é objetiva: “consiste na expressão externa do querer individual, e implica o afastamento de obstáculo ou de coações, de modo que o homem possa agir livremente”<sup>54</sup>. A liberdade externa é o desdobramento histórico da liberdade interna. É o modo através do qual o sujeito humano materializa suas escolhas e faz de sua vida aquilo que pretende. É em decorrência da manifestação externa das escolhas internas que o homem imprime no mundo sua especificidade e identidade. Ser livre, nesse sentido, é poder realizar externamente algo que foi desejado, pensado ou escolhido internamente. O foco do direito é a liberdade externa ou mais exatamente as liberdades externas.

---

<sup>52</sup> LEITE, 2014, p. 307.

<sup>53</sup> SOUZA, 2014, p. 69.

<sup>54</sup> SILVA, p. 231.

A liberdade de religião ou de crença alcança sua razão de ser quando, ao indivíduo, é dado o direito de exercer externamente sua crença e não apenas o direito de pensar ou sentir internamente a força de sua fé. Tutelar direitos ou deveres em *espaços* inacessíveis ao Estado é desnecessário.

A liberdade religiosa é, portanto, uma espécie da liberdade de pensamento, ou melhor, uma forma de exercer a liberdade de emitir o pensamento. “Toda religião se prende ao que se pensa e ao que se pratica com o intuito de culto; portanto, a liberdade de religião e de cultos são apenas, respectivamente, especialização e extensão da liberdade da psique”<sup>55</sup>.

Por liberdade de pensamento se deve entender a ampla possibilidade de querer; o homem é um ser que exerce com todo seu ser a atividade pensante. A lição de Miranda é muito pertinente nesse sentido quando afirma que

Se há alguém que pense que a liberdade de pensamento se cifra na liberdade laringo-bucal ou gráfica, cai em erro palmar; e a psicologia, de que se valeria denuncia o próprio anacronismo. Longe vai o tempo em que se atribuía ao cérebro todo o pensamento. O homem pensa com todo seu ser<sup>56</sup>.

Essa liberdade de pensamento (e de consciência), como já mencionado, se desdobra nas liberdades de ação, entre as quais se encontra a liberdade religiosa. A Constituição da República de 1988 assegura não somente a liberdade de pensar, mas também a liberdade de agir segundo os ditames dos próprios pensamentos, assim, a liberdade religiosa, uma das expressões do exercício de ação livre, aparece explicitamente protegida no texto constitucional.

A liberdade religiosa é considerada “um direito individual fundamental, que independe de qualquer escalonamento, em virtude de maior ou menor número de adeptos, ou de outro fator diferente”<sup>57</sup>; para fazer jus a tal garantia constitucional, basta existir no contexto do Estado republicano brasileiro.

Ademais, deve-se realçar que “o princípio não diz ‘todas as religiões são livres’, porém ‘todos os indivíduos têm liberdade de religião’”<sup>58</sup>, o exercício da liberdade religiosa exteriorizado nas religiões é, na verdade, um reflexo da liberdade dos indivíduos que ao praticarem suas crenças e cultos concedem vida às religiões. Impropriamente poder-se-ia

---

<sup>55</sup> MIRANDA, 2002, p. 429.

<sup>56</sup> MIRANDA, 2002, p. 424.

<sup>57</sup> MIRANDA, 2002, p. 464.

<sup>58</sup> MIRANDA, 2002, p. 464.

dizer que as liberdades exercidas pelas religiões são secundárias, vez que, primariamente tais liberdades originam-se nos indivíduos, são garantias individuais<sup>59</sup>.

O princípio que protege a liberdade religiosa precisa ser lido de modo amplo, assim, embora a Constituição não diga de modo explícito, a garantia de liberdade de religião protege o indivíduo na escolha de vivenciar a religião que escolher, bem como garante o direito de não escolher qualquer religião, ou seja, a liberdade para não ter uma religião é tão protegida pelo sistema jurídico quanto a liberdade de praticar qualquer experiência religiosa.

Lenza, citando José Afonso da Silva, elucida muito bem acerca da amplitude da garantia da liberdade religiosa:

Na liberdade de crença entra a liberdade de escolha da religião, a liberdade de aderir a qualquer seita religiosa, a liberdade (ou o direito) de mudar de religião, mas também compreende a liberdade de não aderir a religião alguma, assim como a liberdade de descrença, a liberdade de ser ateu e de exprimir o agnosticismo<sup>60</sup>.

Em outras palavras: no que concerne à religião é garantido ao indivíduo ampla liberdade de escolha. Pode-se dizer que limitações com relação às escolhas individuais, levando-se em conta a legalidade e a razoabilidade, feririam o princípio da dignidade da pessoa humana e atentariam contra a efetivação da democracia.

Embora a maior parte dos autores entenda que o direito de não professar qualquer religião esteja amparado no princípio da liberdade religiosa, Leite discorda e defende que as manifestações ateístas e agnósticas – posicionamentos não religiosos – sobrevivem sob o pálio da liberdade de consciência, em suas próprias palavras:

Como vimos anteriormente, a liberdade de consciência, matriz da liberdade religiosa, se desdobra em diversos outros campos, como: o filosófico, o ideológico e o político, e todos recebem tutela constitucional sem se caracterizarem como crença ou religião. Nesse sentido, parece mais adequado compreender que o ateísmo e o agnosticismo estão igualmente amparados pela Constituição brasileira, embora fora do âmbito normativo da liberdade de crença. Afinal, como recorda Jonatas Machado, ‘o ateísmo começa onde acaba a religião’<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> José Paulo Orsini Martinelli assume posicionamento enfático quanto ao fato de a Constituição tutelar o direito de escolha dos indivíduos em terem religião e não a própria religião: “não há nenhuma dúvida de que a religião não é um bem jurídico protegido pelo ordenamento, senão de forma indireta. Isso por que na verdade, o que se protege é o direito de escolha do ser humano, que corresponde à sua liberdade de crer e exercer livremente a religião professada, com ausência de qualquer forma de opressão e coerção... Em curtas palavras, o legislador tutela a liberdade do homem em optar por uma religião e desenvolver sua crença livremente, não a religião em si”. MARTINELLI, José Paulo Orsini. Os crimes contra o sentimento religioso e o direito penal contemporâneo. In: MAZZUOLI, Valério de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (coords.). *Direito à Liberdade Religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI*. Belo Horizonte: Fórum, 2009, p. 70-71.

<sup>60</sup>LENZA, 2014, p. 1083.

<sup>61</sup> LEITE, 2014, p. 314.

A partir do posicionamento acima apresentado, dois pontos merecem destaque: o primeiro vincula-se ao conceito de religião. Dependendo do modo como se conceitua religião, o ateísmo, o agnosticismo, o ceticismo etc. podem revelar algum tipo de postura religiosa, ou seja, a religião seria entendida como um amplo espectro capaz de comportar inclusive *crenças* a princípio não-religiosas que teriam, em tese, a mesma natureza jurídica das crenças religiosas e nesse sentido estariam corretos os autores que incluem o direito de não ter religião no princípio que garante liberdade religiosa, afinal, se o sistema jurídico assegura aos indivíduos a liberdade de exercerem alguma religião, por uma questão de isonomia, assegura igualmente o direito de não ter religião.

O segundo aspecto diz respeito à pequena relevância prática da tese defendida pelo autor, pois se o direito de não ter religião estiver garantido pelo princípio da liberdade de consciência, continua sendo direito constitucional e oponível contra o Estado e contra os particulares, ou seja, o indivíduo que não deseja manifestar qualquer crença, não ficará desprovido de norma com força constitucional para proteger-se contra quem quer que tente ignorar esse seu direito. O que se pode concluir com certa segurança é que, em um Estado que garante e protege a liberdade religiosa, estão protegidos tanto os indivíduos que querem ter religião (qualquer que seja ela) como os indivíduos que não querem ter religião alguma (qualquer que seja a motivação para não tê-la).

Garantir essa liberdade religiosa em sentido amplo é um modo de operacionalizar um Estado de Direito e Democrático, pois se o Estado intervier em assuntos tão íntimos como a liberdade de pensamento, de consciência e de religião, não conseguirá respeitar a individualidade dos cidadãos. Há uma profunda relação de interdependência entre liberdade religiosa e democracia. Há uma complementaridade. Para alguns a liberdade religiosa é fundamento da democracia: “Parece-me, pois, que à luz da Constituição Brasileira e dos ensinamentos da participação do leigo na vida religiosa temporal, a liberdade religiosa é um dos pilares da democracia brasileira”<sup>62</sup>. Para outros a democracia é instrumento garantidor da liberdade religiosa: “A democracia é o substrato que permite o exercício da liberdade religiosa”<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> MARTINS, Ives Gandra da Silva. Liberdade religiosa após o Concílio Vaticano II. 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. 94.

<sup>63</sup> SORIANO, Aldir Guedes. Direito à liberdade religiosa sob a perspectiva da democracia liberal. 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. 164.



De todo modo, essa relação entre liberdade religiosa e democracia é desejável e favorável, afinal,

De acordo com os mais recentes relatórios de pesquisa, as violações do direito à liberdade religiosa estão espalhadas por todo o mundo, entretanto, a situação nos países democráticos é sensivelmente melhor. Estados democráticos são os que oferecem melhores condições para o exercício das liberdades públicas relacionadas à religião. Por outro lado é notória a gravidade das violações nos Estados não democráticos, considerados não-livres<sup>64</sup>.

A liberdade religiosa, a partir da Constituição da República de 1988, desdobra-se em três dimensões: liberdade de crença, liberdade de culto e liberdade de organização religiosa. Não são três liberdades diferentes, mas três dimensões ou modos de exercer a mesma liberdade garantida pela Carta Magna.

*A liberdade de crença* é o ponto de partida da liberdade religiosa. Nela está contida o direito humano de acreditar em alguma realidade de natureza religiosa, independentemente das características desse objeto de crença, não tendo que ser, evidentemente, um elemento compartilhado pela maioria.

As pessoas podem escolher livremente em que ou em quem crerão, tanto quanto podem escolher não crer em nada com características religiosas. O primeiro sinal do direito de crença é íntimo e interno, mas não se encerra aí, no plano da intimidade, pois a crença, para ser significativa, precisa de espaço e condições externas de manifestação, “deve-se assumir que a liberdade de crença é o direito de exprimir uma crença e não o de ter uma crença (condição necessária, mas não suficiente à caracterização deste direito fundamental)”<sup>65</sup>. De nada valeria uma garantia constitucional que assegurasse ao indivíduo apenas o direito de nutrir internamente sua confiança em alguma realidade de natureza religiosa. Assim, sob a batuta do direito de crença está o direito de manifestar a crença que se tem.

Além de poder exprimir a crença, a garantia de crença tutela também o direito de autodeterminação do indivíduo a partir dos ditames de sua crença. O sentimento e as convicções de natureza religiosa conclamam os indivíduos a viverem de forma compatível com os valores oriundos das crenças, ou seja, há, via de regra, implicações práticas para vida que decorrem da força que as crenças exercem sobre as pessoas, ou seja, de modo geral, as crenças religiosas não são passivas perante os indivíduos que as cultivam, ao contrário, exigem deles certas ações, escolhas, comportamentos, enfim, modos específicos de viver, de

---

<sup>64</sup> SORIANO, 2009, p. 164.

<sup>65</sup> LEITE, 2014, p. 313.

maneira “que a plena realização do direito à liberdade de crença depende não apenas do direito de exprimir a crença, mas de uma autodeterminação existencial a partir dela”<sup>66</sup>.

Assevera-se que o direito de autodeterminação, a partir da crença, deve ocorrer dentro dos referenciais jurídicos previstos no ordenamento, ou seja, não é possível, sob a alegação de direito de crença, que o indivíduo interfira na vida de outros que não compartilham com ele da mesma crença ou que não querem praticar determinada ação, ainda que faça parte do mesmo grupo de crença; não se admite também que o indivíduo pratique ações ilícitas sob a alegação de que age movido por determinação de crença, como já indicado acima. Os direitos e garantias constitucionais não são absolutos e podem, em dados casos concretos, sofrer limitações e interpretações que os contextualize. A liberdade, inclusive a de crença, termina quando começa a liberdade dos outros.

*A liberdade de culto* reveste-se do direito que o indivíduo possui de estabelecer cultos, liturgias, ritos. Liberdade para definir todos os aspectos vinculados ao culto religioso sem que o Estado ou quaisquer particulares criem interferências diretas ou indiretas. Os cultos são o principal meio de exteriorização da crença religiosa. É por meio deles que a crença dos indivíduos encontra ressonância social e ganha uma força absolutamente necessária à efetivação das crenças, afinal, uma crença religiosa que não pudesse gerar cultos e que ficasse relegada ao foro íntimo do indivíduo ou mesmo à vida doméstica, cercearia a ampla liberdade religiosa e a dignidade humana.

O direito de estabelecer cultos e liturgias funda-se na tese de que

religião não é apenas sentimento sagrado puro. Não se realiza na simples contemplação do sagrado [...] sua característica básica se exterioriza na prática de ritos, no culto, com suas cerimônias, manifestações, reuniões, fidelidade aos hábitos, às tradições na forma indicada pela religião escolhida<sup>67</sup>.

A garantia de liberdade de culto não restringe o exercício desse direito aos templos ou locais especificamente destinados a esse fim. A princípio, as pessoas podem exercer o direito de cultuar em qualquer lugar público ou privado; não está também essa liberdade restrita a horários determinados, os cultos podem ocorrer a qualquer tempo. Evidentemente, tanto no que diz respeito ao local, como no que tange a horários, há que se considerar que essa garantia relaciona-se com outras e pode sofrer limitações. Apenas a título de exemplo, embora um grupo qualquer tenha direito de exercer a liberdade religiosa de culto em local público,

---

<sup>66</sup> LEITE, 2014, p. 313.

<sup>67</sup> SILVA, 2009, p. 249.

não seria razoável e compatível com o interesse público que uma avenida principal de uma grande metrópole fosse interdita em dia útil e horário de pico para satisfação do direito de culto. Ou ainda, não é permitida produção de barulho excessivo em ambiente residencial sob o pretexto de liberdade de culto.

As palavras de Silva Neto são ilustrativas a respeito da abrangência constitucional da liberdade de culto:

... sabendo-se ser inseparável a liberdade religiosa do livre exercício do culto e das liturgias, a norma constitucional amplia a proteção à liberdade de religião para assegurar à pessoa a livre escolha da forma como poderá adorar a divindade: cantando, dançando, meditando, tocando instrumentos. Pouco importa o meio escolhido, desde que – e isso é evidente – não recaia a opção em espécie de liturgia que ofenda a incolumidade física, assim como vulnere o princípio fundamental da dignidade da pessoa humana<sup>68</sup>.

A liberdade de *organização religiosa* fecha esse ciclo de proteção constitucional à liberdade religiosa.

Para conseguir colocar em prática os valores que compõem o universo religioso torna-se necessária a organização ou a institucionalização das religiões. Os indivíduos, no exercício da garantia fundamental de religião, podem estabelecer as organizações religiosas que melhor atendam às suas expectativas e ao conjunto de valores de crença, ou seja, “a liberdade de organização religiosa propicia a estruturação das religiões de acordo com o desejo e a vontade de seus responsáveis”<sup>69</sup>.

O Estado brasileiro, em nome do princípio da laicidade que o norteia, não pode interferir na forma como as religiões se organizam; isso é uma faculdade que decorre da liberdade religiosa, mas as religiões, uma vez figurando no mundo com a condição de organizações civis, estão obrigadas ao cumprimento da legislação no que se refere aos deveres previdenciários, civis, trabalhistas etc. Em outras palavras, o direito de organização religiosa não isenta as religiões do cumprimento das obrigações que as mesmas possuem quando estabelecem relações jurídicas com o Estado ou com quaisquer outras pessoas naturais ou jurídicas.

O Estado não pode interferir na forma de organizar ou de funcionar uma dada religião, mas também não pode prescindir de cumprir seu papel de tutor da sociedade e das demais garantias do indivíduo. Com o objetivo de exemplificar, pode-se pensar em uma dada

---

<sup>68</sup> SILVA NETO, 2013, p. 47.

<sup>69</sup> NALINI, 2009, p. 46.

religião que, em virtude de algum elemento organizacional, resolve construir um templo com flagrante ofensa às normas de segurança, compete ao Estado interditar a construção e exigir adequação às normas feridas pelo projeto originário, ainda que isso gere alguma limitação à organização da religião, pois, mesmo as religiões, estão submissas ao Direito.

Em síntese, a Constituição da República de 1988 sustenta ampla garantia à liberdade

Uma dimensão subjetiva ou pessoal, a consubstanciar a liberdade de crença; uma dimensão coletiva e social, a incluir a liberdade de culto e uma dimensão institucional ou organizacional, a englobar a liberdade institucional ou dogmática dos movimentos religiosos. É dizer: o princípio constitucional da liberdade religiosa, em toda sua amplitude, compreende uma dimensão pessoal, uma dimensão social, e uma dimensão organizacional<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> PINHEIRO, 2009, p. 274.

## 2 ESFERA PÚBLICA, AGIR COMUNICATIVO E CONSENSO

O conceito de esfera pública fora, modernamente, desenvolvido por Jürgen Habermas na obra “Mudança Estrutural da Esfera Pública” publicada em 1962; foi posteriormente aprimorado na obra “Teoria do Agir Comunicativo” publicada em 1981 e finalmente lapido em “Direito e Democracia” de 1992<sup>71</sup>.

Existem divergências em torno da tese habermasiana acerca de esfera pública. Diversos autores debruçam sobre essa discussão com o intuito de aprimorá-la e outros tantos, movidos pelo desejo de esvaziá-la, desenvolvem suas contrapropostas. Duas questões, entre outras, são frequentemente levantadas quando se debate Habermas no Brasil: a primeira refere-se ao possível teor ideológico<sup>72</sup> inerente à noção de esfera pública, já que, neste sentido, representaria essencialmente um discurso burguês e a serviço do capitalismo.

A segunda questão refere-se à aplicabilidade de Habermas no contexto brasileiro<sup>73</sup>. A consideração das estratosféricas diferenças históricas entre a Alemanha (Europa de modo geral) e o Brasil coloca sob suspeita a possibilidade de aplicar o pensamento de Habermas nos contextos brasileiros. Evidentemente não se pode fazer uma aplicação sem ressalvas, mas a universalidade da teoria habermasiana parece oferecer garantias de uso de suas categorias como referenciais de análise para a história brasileira.

Esse trabalho não tem o objetivo de fazer análise profunda sobre as dicotomias teóricas ou ainda sobre as eventuais fragilidades da teoria habermasiana, por isso, a despeito de indicar a existência de questionamentos relevantes no sistema filosófico-sociológico de Habermas, considera possível, pelos fundamentos que serão a seguir expostos, sua utilização como referencial teórico capaz de contribuir com a compreensão dos contextos sociais brasileiros, inclusive com a percepção do lugar a ser ocupado pelas religiões no cenário do Estado laico criado pela Constituição da República de 1988.

---

<sup>71</sup> SILVA, Filipe Carreira. *Habermas e a esfera pública: reconstruindo a história de uma ideia*. In: *Sociologia, problemas e práticas*, 35, 2001, p. 117-138.

<sup>72</sup> Ideologia entendida aqui como discurso que mascara a realidade e catalisa as forças sociais para o alcance dos interesses das classes dominantes. WOLKMER faz ampla análise dos conceitos de ideologia e sua relação com o Estado e com o Direito na obra WOLKMER. Antônio Carlos. *Ideologia, estado e direito*. 4 ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

<sup>73</sup> PERLATTO, Fernando; LIMA, Pedro Luiz. Fazem detalhada pesquisa sobre o uso de Habermas no Brasil. Em artigo publicado na revista *Teoria e Cultura – Revista de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFJF* – v. 4, n. 1 e 2, p. 25 a 40, jan./dez. 2009 apresentam parte dos resultados dessa pesquisa.

## 2.1 Esfera pública: gênese e características

*A vida pública, biospolitikos, se desenvolve na praça do mercado, a ágora, mas não está vinculada a um local: a esfera pública se constitui no diálogo...*  
Habermas

A análise de esfera pública desenvolvida por Jürgen Habermas considera as transformações ocorridas nas sociedades europeias com o declínio do modo feudal de produção e com o surgimento de um novo modo de produzir riqueza e de sustentar as relações de poder. A nova sociedade requer e constrói um espaço em que as demandas da vida privada dos indivíduos, ou mesmo suas opiniões pessoais, sejam legitimamente expressadas. Esse espaço é a esfera pública burguesa.

A possibilidade de discussão sobre esfera pública é moderna, afinal, “não é possível demonstrar [...] que na sociedade feudal da Alta Idade Média existia uma esfera pública como domínio próprio separado da esfera privada”<sup>74</sup>. O despertar da modernidade viabilizou a separação entre público e privado e, conseqüentemente, a possibilidade de debater sobre interesses dos particulares que repercutiriam na esfera pública. Os particulares perceberam que seus interesses poderiam ser tratados com legitimidade.

Na apresentação à edição brasileira da obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Werle, afirma que

Uma das questões centrais do livro é saber sob que condições sociais se formaram, nas sociedades modernas, arenas ou espaços públicos de discussão crítica e racional sobre questões comuns, conduzidos por pessoas privadas dispostas a assumir que o melhor argumento é a única fonte legítima para validar nossos juízos (sobre a cultura, a economia, a política, a religião, a verdade, e assim por diante) e, conseqüentemente, nossas ações e nossas instituições políticas<sup>75</sup>.

Habermas ocupa-se de compreender a forma como esses espaços surgiram e se afirmaram como eficientes e capazes de representar, com legitimidade, espaços de debate sobre as questões particulares dos indivíduos, de tal modo que, paulatinamente a organização dessa esfera passasse a indicar, de modo relativamente organizado, o modo de pensar do grupo social. Segundo a análise de Habermas a esfera pública se legitima como fonte capaz de validar juízos e ações sobre os temas relevantes da vida humana a partir da discussão crítica e

<sup>74</sup> HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Unesp, 2014, p. 101.

<sup>75</sup> WERLE, DenilsonLuíz. Apresentação à edição brasileira, p. 17. In: HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo, Unesp, 2014.

racional das questões, ou seja, os particulares, construindo espaços públicos e reunindo nesses espaços, desenvolvem debates capazes de criar e recriar os valores que servirão de referência para a vida social.

Há um conjunto de fatores que justificam, fundamentam e explicam o desenvolvimento daquilo que Habermas denomina esfera pública. Grosso modo, a noção de esfera pública nasce vinculada ao surgimento do capitalismo que aos poucos supera as velhas organizações e começa a criar suas próprias regras. Aliada às inovações trazidas pelo capitalismo, ocorre a circulação de notícias. O capitalismo produz novos bens (luxuosos, inclusive) acessíveis às novas classes sociais e ampliam-se as informações e notícias que servem à lógica mercadológica<sup>76</sup>.

Aos poucos, vai se formando um público consciente de suas diferenças com relação aos públicos anteriores. Esse público percebe que possui vontades e expectativas diferentes das vontades e expectativas expressas pelos líderes e por aqueles que exerciam o poder político. Nasce uma consciência nova e compartilhada por inúmeros particulares que se agrupam para debates, críticas e posicionamentos capazes de expressar a opinião pública dos indivíduos. Habermas trata da importância dessa descoberta e afirma que a esfera pública burguesa “se desenvolve quando o interesse público na esfera privada da sociedade civil deixa de ser percebido apenas pela autoridade e começa a ser levado em consideração também pelos súditos como esfera de seu próprio interesse”<sup>77</sup>, ou seja, a esfera pública nasce quando o próprio público se dá conta de suas necessidades e das possibilidades que se descortinam quando ele coloca sob debate as questões de seu interesse.

Não é possível, contudo, ser ingênuo com relação ao surgimento da esfera pública burguesa. Primeiro, é indispensável levar em conta que o público de que estamos tratando é, “desde o início, um público que lê”<sup>78</sup> e disso decorrem duas observações importantes: trata-se de um público com acesso a bens, portanto, pertencente a classe economicamente privilegiada; segundo, as construções culturais, os debates e as conclusões desse público estão marcadas por certo grau de conhecimento, racionalidade e de criticidade.

A leitura inicialmente de textos literários, os cafés e salões como espaços de encontro e debate e posteriormente a circulação de jornais fomentam o surgimento e o aprimoramento de uma classe de pessoas que debate sobre coisas públicas e se misturam com a própria ideia de esfera pública.

---

<sup>76</sup> HABERMAS, 2014, p. 116.

<sup>77</sup> HABERMAS, 2014, p. 130.

<sup>78</sup> HABERMAS, 2014, p. 130.

Os cafés e salões se tornaram locais de convivência e de debate das questões emergentes da nova vida social. A classe burguesa transformava os cafés em espaços para construção da nova forma de pensar, sentir e agir. As estruturas do velho mundo ruíram e novas construções de vida eram gestadas.

Aos poucos, os cafés foram se transformando em espaços favoráveis às discussões dos temas que interessavam aos indivíduos de determinado grupo social. Espaços que estimulavam a participação e garantiam o direito da livre expressão e se criava um clima seguro para defesa de ideias.

As reuniões nos cafés não eram, evidentemente, aleatórias. Havia um estímulo ao debate de ideias e somente sobreviviam as proposições que possuíam fundamento; em outras palavras, os cafés não se confundiam com espaços de mera descontração ou lazer, ao contrário, eram ambientes fomentadores de novas ideias e capazes identificar, organizar e catalisar os interesses dos grupos que os frequentavam.

Nos cafés se demarcavam, portanto, a distinção entre o espaço ocupado pelo Estado e o espaço ocupado pelos indivíduos, que reunindo seus interesses a partir das construções comunicacionais, dentro dos cafés, conseguiam compreender a existência de expectativas que se opunham aos propósitos políticos do Estado. As pessoas tinham a oportunidade de tomar consciência de sua identidade e autonomia com relação ao Estado e formatavam suas ideologias para oporem-nas contra as iniciativas estatais que feriam seus ideais. Nas palavras do próprio Habermas, os cafés e salões “são centros de uma crítica inicialmente literária e depois também política, nos quais começa a ser produzida uma paridade das pessoas cultas entre a sociedade aristocrática e a intelectualidade burguesa”<sup>79</sup>. Há a passagem de debates sobre arte e literatura para debates de questões de interesse público.

Os cafés e salões proliferaram e esse crescimento gerou grande dificuldade de comunicação, de tal modo “que o vínculo entre esses milhares de círculos somente podia ser mantido por meio de um jornal”<sup>80</sup>. O aparecimento e o uso do jornal como veiculador de informações, mas também como substrato para organização dos temas a serem debatidos, contribuiu sobremaneira com o desenvolvimento da esfera pública burguesa.

A partir dos textos publicados nos jornais, as pessoas travavam suas discussões e defendiam suas ideias. Havia uma diversidade de temas propostos e, conseqüentemente, uma pluralidade de debates que, com maior ou menor intensidade, retratavam a vida das pessoas

---

<sup>79</sup> HABERMAS, 2014, p. 143.

<sup>80</sup> HABERMAS, 2014, p. 162.



ou propunham novas formas de pensar e de agir para os membros dessa esfera. As palavras do próprio Habermas sobre o jornal são esclarecedoras

Ele trata de instituições de caridade e escolas para pobres, propõe melhoramentos para o ensino, faz exortações a formas de tratamento civilizado, polemiza contra o vício do jogo, o fanatismo e os pedantes, o mau gosto dos beletristas e a excentricidade dos eruditos. Trabalha pela propagação da tolerância, pela emancipação da moralidade civil em relação à teologia moral, pela emancipação da sabedoria de vida em relação à filosofia dos mestres de escola. Assim, o público que o lê e comenta tem a si mesmo como tema (*grifo nosso*).<sup>81</sup>

Parece claro que ao debaterem os temas do jornal, as pessoas acabavam discutindo e ampliando o conhecimento sobre suas próprias vidas; percebiam a existência de questões intersubjetivas; detectavam a diferença entre a esfera que elas formam e o Estado; construía, enfim, a autonomia de uma esfera pública e se fortaleciam para a formação da opinião pública e para a oposição crítica e racional dessa opinião contra as forças que a ameaçavam.

Neste diapasão de desenvolvimento da esfera pública e de amadurecimento da opinião pública ocorre, segundo a análise habermasiana, uma mudança significativa na arquitetura das casas. Não se trata de uma mudança meramente estética, mas de uma mudança que reflete dialeticamente o momento histórico-cultural pelo qual passa a sociedade e que contribui com a alteração das noções de público e privado.

Há uma alteração dos tamanhos e das localizações dos espaços que eram considerados públicos e privados das casas. A sala de estar, por exemplo, passou a ocupar um lugar mais frontal da casa e tornou-se lugar onde as famílias recebiam as pessoas, é um espaço muito menor com relação ao que desempenhava a mesma função; os quartos subiram para o primeiro andar denotando que havia, no contexto da privacidade da casa, algo mais restrito, íntimo e inacessível ao público; os espaços de maior convivência foram transferidos para os fundos das moradias e o público que o frequentava já não mais tão amplo e irrestrito.

Compatível com a tendência histórica do momento, a casa passou a atender mais ao indivíduo que à família, isto é, ocorreu o desenvolvimento de espaços que se harmonizavam com uma privacidade que atendia de modo direto ao perfil de família formada por indivíduos e essa novidade favoreceu o aprofundamento das noções de público e privado.

Habermas, analisando o comentário de H. Reihl, um escritor do século XIX, facilita a compreensão desse processo de mudança do perfil e do papel da casa:

---

<sup>81</sup> HABERMAS, 2014, p. 163.

Reihl analisa esse processo de privatização que, como diz ele, torna a casa mais habitável para o indivíduo, porém mais estreita e empobrecida para a família. [...] As festas caseiras se transformam em noites sociais, a sala de estar em sala de visita, na qual pessoas privadas se reúnem em público<sup>82</sup>.

Esta nova configuração da casa faz com que ela se torne “a fronteira entre a esfera privada e a esfera pública”<sup>83</sup> e isso leva as pessoas a perceberem sua dimensão pública, ou seja, os indivíduos tomam consciência de que suas vidas e seus espaços de manifestações e escolhas não estão restritos ao ambiente doméstico-privado. A distinção entre o público e o privado faz com que as pessoas percebam, a partir de suas realidades familiares, que suas vidas não se limitam ao privado, mas se estendem aos temas de interesse público e, portanto, têm direito de manifestarem sua opinião nesse espaço. Uma opinião pública.

A formação e a validade da opinião pública não estão galgadas na mera subjetividade, não é, portanto, uma questão somente estética a partir da qual o indivíduo manifesta seu gosto pessoal com a exigência de que tal gosto seja acatado em determinado espaço público. A opinião pública é formada na esfera pública da qual é, dialeticamente, uma espécie de produto legítimo e de fundamento. “A opinião do público que discute mediante razões não é mais simplesmente *opinion*, não se origina mais da simples *inclination*, mas é uma reflexão privada sobre *publicaffairs* [assuntos públicos] e a discussão pública sobre eles”<sup>84</sup>.

A afirmação de que a opinião pública se forma a partir de discussão mediante razões qualifica e legitima a opinião do público. A racionalidade como critério é uma garantidora de validade da opinião pública. Como o próprio Habermas indica, não se trata de simples inclinação, mas de uma reflexão sobre assuntos públicos que gera uma opinião pública.

Quanto a relação entre opinião pública e racionalidade, vale aprender com o ensinamento de Losekann, para quem

A noção de opinião pública, para Habermas, é fundamental, pois se baseia na racionalização que é inerente à condição humana, ou seja, todos os seres humanos têm, em si, capacidade de racionalizar. Isso também significa que, se um argumento for colocado à prova, qualquer ser humano é capaz de comprová-lo, ou não, através de racionalização<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> HABERMAS, 2014, p. 166.

<sup>83</sup> HABERMAS, 2014, p. 167.

<sup>84</sup> HABERMAS, 2014, p. 248.

<sup>85</sup> LOSEKANN, Cristiana. A esfera pública habermasiana, seus principais críticos e as possibilidades do uso deste conceito no contexto brasileiro. In: *Pensamento Plural*, Pelotas, n. 04, p. 37-57, janeiro/junho, 2009, p. 39.

A racionalidade é o substrato que permite e garante a validade de uma opinião pública razoavelmente confiável. Essa premissa de igualdade racional dos seres humanos que participam do debate de ideias tem potencial para justificar a formação de uma esfera capaz de servir de gênese e *habitat* da opinião pública de tal sorte que os conteúdos emergentes dessa esfera representem, em tese, aquilo que pensam e pretendem as pessoas envolvidas no debate.

O que se percebe, então é que Habermas identifica o surgimento de uma espécie de território ocupado por pessoas particulares dispostas à discussão de temas públicos com o intuito de definir um modo mais ou menos consensual de pensar ao qual se dá nome de opinião pública. Aqui vale retomar ao conceito habermasiano de esfera pública:

A esfera pública burguesa pode ser entendida, antes de mais nada, como a esfera de pessoas privadas que se reúnem em um público. Elas reivindicam imediatamente a esfera pública, regulamentada pela autoridade, contra o próprio poder público, de modo a debater com ele as regras universais das relações vigentes na esfera de circulação de mercadoria e do trabalho social - essencialmente privatizada, mas publicamente relevante<sup>86</sup>.

Um dos frutos da esfera pública e da opinião pública é a possibilidade de opor a vontade da sociedade civil contra o poder político. Ocorre paulatinamente a separação entre Estado e sociedade civil e está passa a ter direito a uma vontade que, eventualmente, pode ser diferente da vontade do Estado.

Está na gênese do surgimento da esfera pública burguesa moderna a questão do debate racional de ideias, a formação de uma opinião pública e a possibilidade de opor essa opinião ao poder estatal. A esfera pública traz em sua genética essa identidade: ser um espaço aberto para o debate racional que forme a opinião pública e que possa exigir o respeito à opinião formatada pelo intermédio do debate.

Cumprе esclarecer que o conceito de racionalidade adotado por Habermas não é apenas o de considerar a existência de uma racionalidade como capacidade substancial, ou seja, não se trata de pensar a racionalidade como uma capacidade da qual o indivíduo dispõe para solitariamente apropriar-se da verdade, portanto, não é uma racionalidade restrita ao campo cognitivo como pretendeu a filosofia ocidental, inclusive a moderna e a kantiana.

---

<sup>86</sup> HABERMAS, 2014, p. 135.

O contexto habermasiano “desenvolve o conceito de racionalidade sob o fio condutor de ações orientadas a um fim, isto é, de ações destinadas a solucionar problemas”<sup>87</sup>. Neste sentido a racionalidade está intimamente vinculada à natureza da esfera pública, na medida em que esta esfera se consagra como espaço legítimo para realizar debates que gerarão a opinião pública. A racionalidade é intersubjetiva e típica dos espaços de fala e não subjetiva e pertencente exclusivamente ao indivíduo.

Como mencionado alhures, o conceito de esfera pública evolui com o tempo. Cabe agora perguntar, mediante essa alegada evolução, se este conceito pode servir como categoria de análise da democracia brasileira. Será que poderíamos usar o conceito de esfera pública nascido no contexto burguês, moderno e europeu à realidade brasileira?

Fazendo as devidas adequações e considerando que o conceito está aberto e encontra-se em plena confecção, é possível pensar na democracia brasileira sob a ótica da esfera pública habermasiana. De certa forma, essas adaptações não se dirigem à reformulação de conteúdos estruturais, mas à inclusão de elementos típicos de uma sociedade plural e com uma história social e política diferente daquela em que a noção de esfera pública fora desenvolvida. Assim à esfera pública brasileira

... é necessário que se incluam os *novos públicos* dentro da análise. Em segundo lugar, há a necessidade de inclusão daqueles que estão tradicionalmente excluídos da esfera pública através de *contrapúblicos subalternos*. O terceiro aspecto que deve ser somado nos exames são os *públicos diaspóricos*, os casos das redes transnacionais dos movimentos e de imigrantes, por exemplo. *No quarto ponto estão os públicos participativos e deliberativos*<sup>88</sup>.

O que se percebe é que as características dos Estados contemporâneos e as condições da democracia brasileira impõem a necessidade de ampliação dos atores que compõem a esfera pública a fim de que seja contemplado o maior número possível de pessoas no debate público. Quanto maior for o número de pessoas, maior a possibilidade de haver boa representatividade das questões que realmente interessam à sociedade civil.

Nesse aspecto, a esfera pública brasileira precisa ser mais tolerante e acessível que a esfera pública original identificada por Habermas, afinal, qualitativa e quantitativamente, as questões que emergem da sociedade brasileira contemporânea são em maior número e mais complexas. Não se trata de pensar, no caso do Brasil, numa esfera pública que catalise as

---

<sup>87</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Vol. 1. São Paulo: Martins Fontes, 2012a, p. 39.

<sup>88</sup> LOSEKANN, 2009, p. 55.

expectativas de uma classe em emergência (a burguesia), mas de gerar possibilidade de inclusão da totalidade dos atores da sociedade civil, especialmente considerando sua diversidade.

Outro fator que corrobora com a aplicabilidade do conceito de esfera pública no contexto brasileiro aparece nos estudos de Célia Pinto<sup>89</sup>. O trabalho analisa quatro Conferências Nacionais convocadas pelo Governo Federal e, a despeito de serem atividades institucionalizadas e convocadas pelo Governo, o que contraria a noção original de esfera pública habermasiana, revelam sinais eficientes de uma esfera pública brasileira.

[...] estas Conferências têm atrás de si uma formidável organização da sociedade civil, com diferentes características [...], cada delegado que chegou a Brasília passou por diferentes fóruns, estaduais e municipais, as decisões a que elas chegam traduz a luta de movimentos sociais, principalmente no caso das Conferências das Mulheres e da Igualdade racial. As duas outras conferências têm algumas características distintas, mas também, chegam às conferências com uma discussão anterior importante<sup>90</sup>.

Transcendendo a necessidade presente na originalidade do conceito de que a esfera pública seja absolutamente autônoma com relação ao Estado e prescindida de qualquer institucionalização, é possível, segundo a autora, afirmar a presença de esfera pública nas Conferências promovidas e dirigidas pelo Estado. Há algo essencial na natureza da esfera pública que está mantida na experiência: a possibilidade real de participação de uma diversidade de atores e a formação de uma opinião que represente os pontos de vista dos particulares que se encontraram em espaços públicos para debater questões de seu interesse e formar opinião. Os delegados presentes nas Conferências, via de regra, são representantes de ideias construídas coletivamente nos espaços de debate, logo, ainda que convocadas pelo Estado, as Conferências representaram espaços nos quais os particulares puderam discutir com liberdade e ver suas visões serem acatadas ou rechaçadas pela racionalidade intersubjetiva.

As Conferências, embora coordenadas pelo Governo, não estavam submissas ao poder do Estado, ao contrário, as diversas vezes que a compunham se fizeram ouvir. Das Conferências saíram constructos que expressaram opiniões e interesses da sociedade civil,

---

<sup>89</sup> Trata-se de trabalho apresentado no XXX Encontro Anual da ANPOCS, 2006. O trabalho faz uma análise sobre as conferências nacionais no governo Lula: limites e possibilidades da construção de uma esfera pública. São analisadas quatro Conferências: I Conferência Nacional do Meio Ambiente; I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial; I Conferência Nacional das Cidades; I Conferência Nacional de Políticas Públicas para a Mulher.

<sup>90</sup> PINTO, 2006, p. 27 *apud* LOSEKANN, 2009, p. 56.

inclusive oponíveis ao Estado. Nesse sentido é clara a existência de certo modelo de esfera pública no contexto brasileiro.

O conceito de esfera pública pode ainda ser aplicável no Brasil quando se analisam outras situações menos amplas, mas igualmente significativas: associações de moradores que definem certas regras de convivência para a rua; participação de conselhos de pais em escolas públicas, inclusive definindo critérios para uso das dependências da escola em dias não letivos; organizações não partidárias destinadas à organização da sociedade para manifestações favoráveis ou contrárias aos governos; organizações destinadas ao debate, à formação de opinião e à defesa de ideias de determinado grupo social.

Em suma, podem ser abarcados pelo conceito de esfera pública os espaços (não geograficamente compreendidos!) capazes de viabilizar, de modo igualitário e universal, a participação das pessoas na propositura e no debate dos temas de relevância social bem como de gerar consensos capazes de gerir as relações sociais.

Resta ainda elucidar algo em torno da ideia de universalidade. Todas as pessoas que constituem os iguais de determinado grupo social devem ter direito de participar dos debates. A esfera pública não pode ser excludente e não pode legitimar exclusões de pessoas que se encontram em situação de igualdade.

A igualdade como pressuposto operacional da esfera pública perpassa o campo da formalidade e da materialidade, ou seja, não há hierarquia entre os participantes de determinada discussão pública. Todos têm os mesmos direitos na definição dos temas que serão discutidos, na definição ou redefinição das regras que normatizarão o debate. Respeitadas as pretensões de validade (assunto do próximo tópico) a todos é reconhecido o direito de fazer proposições nos espaços de fala.

## **2.2 Agir comunicativo e consenso**

*... a própria linguagem passa a ser explorada como fonte primária da integração social.  
É nisso que consiste o "agir comunicativo".  
Habermas*

Outros conceitos importantes de Habermas que podem ser usados para compreender as relações entre Estado, laicidade e liberdade religiosa são os conceitos de ação comunicativa e consenso. Interligados e complementares à noção de esfera pública esses conceitos permitem compreender melhor o modo como são ou devem ser as relações dos indivíduos nos espaços públicos.

Um problema que acompanha a filosofia desde suas origens é a questão da verdade. Os filósofos, ao longo da história, se debruçaram sobre a tentativa de compreender e estabelecer os critérios capazes de garantir a veracidade e a validade dos conhecimentos tanto do mundo físico como do mundo social. Sempre se buscou ter segurança acerca da veracidade das alegações. Saber se as afirmações (teses, teorias, máximas) são verdadeiras, ou não, sempre incomodou e motivou as pesquisas.

Sócrates e os sábios sofistas já debatiam sobre a objetividade/subjetividade da verdade; Platão, com seu mundo das ideias, compreendia a verdade como pertencente ao mundo inteligível e acessível por intermédio da razão e não dos sentidos; Aristóteles desenvolveu princípios e regras (lógica formal) capazes de garantir a validade dos raciocínios e assegurar que a verdade fosse preservada. Ao longo da filosofia cristã, a verdade se associa aos referências de revelação; a modernidade compreende a verdade ora como decorrente da racionalidade, ora como consequência do método científico; Kant corroborou todo esse processo depositando na capacidade racional do indivíduo a confiança de que se poderia possuir a verdade e, por fim, o endeusamento da ciência acabaria por delegar ao método científico e à técnica – justificados pela razão – a última palavra acerca do que fosse verdade.

De todo modo, há uma ideia de fundo que perpassa todo este processo com maior ou menor intensidade: a verdade é algo que o indivíduo pode possuir! As divergências não conseguem esconder o fato de que a razão humana, concebida como capacidade individual, está na base daquilo que se aceita como verdade.

A proposta habermasiana nasce como possibilidade de releitura da convicção que fundamenta as visões sobre racionalidade humana e verdade: “Pretendo assumir como pressuposto esse conceito de saber, sem maiores explicações, pois *racionalidade tem menos a ver com a posse do conhecimento* do que com a maneira pela qual os *sujeitos capazes de falar e agir adquirem e empregam o saber (grifo nosso)*”<sup>91</sup>.

Para Habermas a racionalidade humana não deve ser vista apenas como expressão de uma individualidade ou de uma subjetividade isolada, mas como uma racionalidade que se materializa a partir da comunicação de ideias entre os indivíduos nos espaços de fala, logo, as verdades que servem de referência para o agir não pertencem a nenhum indivíduo ou grupo, são construídas a partir da relação comunicacional dos indivíduos.

Não se trata de indicar que haja uma negativa habermasiana do valor da racionalidade empregada para busca heurística de uma verdade ao longo da história ou mesmo

---

<sup>91</sup> HABERMAS, 2012a, p. 31.

de verdades produzidas pela ciência ou técnica, mas de compreender que estas perspectivas, sucumbidas à força da técnica, não conseguem mais responder à complexidade do mundo contemporâneo que exige outra forma de tratar o conceito de racionalidade e, conseqüentemente de verdade, assim,

Habermas não se posiciona radicalmente contra a racionalidade instrumental da ciência e da técnica em si mesmas, na medida em que essas contribuem para a autoconservação do homem. Habermas considera que o trabalho, pela sua essência de dominar a natureza para pô-la a serviço do homem, possui uma racionalidade do mesmo tipo da racionalidade da ciência e da técnica, isto é, uma racionalidade que consiste na organização e na escolha adequada de meios para atingir determinados fins.

[...]

Habermas posiciona-se radicalmente contra a universalização da ciência e da técnica, isto é, contra a penetração da racionalidade científica, instrumental, em esferas de decisão onde deveria imperar um outro tipo de racionalidade: a racionalidade comunicativa<sup>92</sup>.

O que se percebe, então, é que a teoria da ação comunicativa reivindica a supremacia de uma razão que adquire força e legitimidade quando se encontra no mundo da intersubjetividade, ou seja, a racionalidade comunicativa assegura a validade dos ‘conhecimentos’ produzidos coletivamente numa esfera pública. O indivíduo solitário, ainda que tenha uma potencial racionalidade, não possui legitimidade para definir os modos corretos de ação, pois o que emerge de sua capacidade racional subjetiva e individual é tão somente uma possibilidade de verdade entre outras oriundas dos demais sujeitos com os quais ele poderia se colocar em diálogo nos espaços de fala.

Os posicionamentos ou enunciados individuais são, a princípio, falíveis e precisam passar pelo crivo da exteriorização e da crítica. A racionalidade comunicativa é garantida pela crítica intersubjetiva e pressupõe a possibilidade de o enunciado estar equivocado, ainda que o sujeito que o profira não tenha percebido tal equívoco. “As reflexões feitas até aqui sugerem que se atribua a racionalidade de uma exteriorização à sua disposição para sofrer críticas e à sua capacidade de se fundamentar. A exteriorização cumpre os pressupostos de racionalidade à medida que concretiza o saber falível”<sup>93</sup>. Essa falibilidade se desdobra em duas dimensões: a primeira é que cada sujeito precisa se colocar nos espaços de fala com a íntima convicção de que suas posições serão submetidas ao debate e à crítica, podendo ser reelaboradas ou até rechaçadas, a intersubjetividade é mais forte e eficiente que a subjetividade; a segunda traduz

---

<sup>92</sup> GONÇALVES, Maria Augusta Salin. Teoria da ação comunicativa de Habermas: Possibilidades de uma ação educativa de cunho interdisciplinar na escola. In: *Educação & Sociedade*, ano XX, n. 66, abril/1999, p. 125-140, p. 128.

<sup>93</sup> HABERMAS, 2012a, p. 34.



o caráter sempre aberto e plural dos conhecimentos ou das verdades que servirão de referência para determinação do agir, de sorte que uma norma válida para um tempo possa ser criticada e reelaborada com outro significado ou sentido em outro tempo.

A novidade aqui decorre da revolucionária percepção de que, no campo do agir, a verdade é construída intersubjetivamente e não transmitida por quem quer que seja. Os indivíduos exercem falas direcionadas ao agir e ao submeterem seus enunciados à crítica dos demais sujeitos, demonstram abertura para aceitação de consensos-verdades que servirão para direcionamento das ações. Neste sentido, a razão comunicativa é sempre o desdobramento das subjetividades em relação mútua e, portanto, mais ampla que a razão prática, em outras palavras,

A razão comunicativa distingue-se da razão prática por não estar adstrita a nenhum ator singular nem a um macrosujeito sociopolítico. O que torna a razão comunicativa possível é o *médium* linguístico, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam.

[...]

A razão comunicativa, ao contrario da figura clássica da razão prática, não é uma fonte de normas de agir<sup>94</sup>.

A força da razão comunicativa não está baseada em si mesma, mas sua autoridade é confirmada cada vez que indivíduos se colocam em espaços de debate para construírem juntos os conhecimentos que definirão suas ações. A força da intersubjetividade faz com que as decisões decorrentes dos debates entre os indivíduos sejam consideradas verdades legítimas e vinculantes enquanto não forem novamente colocadas em debate e eventualmente refeitas. Não seria considerado irracional que determinada regra moral tivesse seu conteúdo alterado, desde que, colocada em debate, passasse pelo crivo da falibilidade e da crítica. A lógica aqui não é mais a silogística com seus princípios e regras inafastáveis, mas a lógica da argumentação direcionada a fins que visam definir o modo de agir das pessoas envolvidas.

A operacionalização da razão comunicativa não é simples ou fácil. Exige que os sujeitos ocupantes dos locais de fala se disponham à observância de algumas regras fundamentais e estejam bem intencionados quanto à necessidade teleológica do consenso como fruto de uma racionalidade compartilhada e intersubjetivamente construída. Essa predisposição dos indivíduos para o consenso é condição fundante da racionalidade e da ação comunicativas, pois se os indivíduos se considerarem portadores de uma verdade absoluta e

---

<sup>94</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Vol.1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012b, p. 20.

não aceitarem a possibilidade de que suas verdades sejam submetidas à crítica, ficará inviável, para não dizer impossível, a construção de conhecimentos intersubjetivos capazes de direcionar as ações.

Esse conceito de racionalidade comunicativa traz consigo conotações que, no fundo, retrocedem à experiência central da força espontaneamente unitiva e geradora de consenso própria à fala argumentativa, *em que diversos participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas* para então, graças à concordância de convicções racionalmente motivadas, assegurar-se ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do seu contexto vital (*grifo nosso*)<sup>95</sup>.

Se os sujeitos não estiverem dispostos a refletirem sobre suas convicções iniciais e, eventualmente, perceberem que há maior racionalidade na superação dessas convicções para adoção de opiniões amplificadas ou revisadas pela força da intersubjetividade não será possível falar em racionalidade comunicativa.

O consenso funciona não somente como produto das relações dos sujeitos em espaços de fala, mas como uma força, uma teleologia que direciona o modo como esses indivíduos se colocarão nas relações intersubjetivas. É uma espécie de elemento conatural à racionalidade comunicativa, ou seja, é impossível imaginar uma racionalidade comunicativa eficiente sem considerar que os sujeitos em diálogo nos espaços de fala estejam abertos ao consenso.

É, contudo, indispensável esclarecer que a força do consenso não implica a inexistência de dissensos. Isso seria ingênuo e absolutamente desarmônico com a natureza humana. O dissenso deve ser compreendido como legítimo, afinal, os indivíduos possuem suas visões de mundo, seus valores e suas expectativas com relação à sociedade. Seria incoerente e desnecessária a existência de uma esfera de debates se as pessoas já se reunissem portando opiniões consensuais com relação aos temas mais relevantes da vida. É inevitável que as subjetividades estejam marcadas por especificidades que, no encontro com outras subjetividades, se conflitam.

Entendidos como necessários, os dissensos representam, em parte pelo menos, a matéria prima que será lapidada pelas discussões, assim “todo dissenso representa um desafio”<sup>96</sup> a ser enfrentado pelos sujeitos em debate ou ainda, como o próprio Habermas alerta, “os participantes [...] constatarem os dissensos, os quais eles, de comum acordo, levarão

---

<sup>95</sup> HABERMAS, 2012a, p. 35.

<sup>96</sup> HABERMAS, 2012a, p. 41.

em conta no decorrer da ação”<sup>97</sup>. Falando de outro modo, podem ocorrer dissensos que não serão reduzidos a consensos, mas que serão considerados pelos indivíduos na definição das regras que regulamentarão as ações. Não é indispensável, segundo essa compreensão, que todos os dissensos sejam superados para que haja possibilidade de elaboração de regras de ação válidas para o grupo.

A possibilidade de consideração dos dissensos no decorrer da ação não é sinônima de abrir mão da busca do consenso e muito menos sinal de que algum indivíduo simplesmente possa agir de acordo com sua opinião; não se trata de voltar à força de uma razão subjetiva que garanta à individualidade legitimidade para atestar sua verdade própria e pessoal. A possibilidade do dissenso é a percepção de Habermas da existência de temas que, permanecendo abertos, não desconsiderem a complexidade e a legitimidade de visões que ainda alcançaram o consenso.

Essa visão de consideração dos dissensos, embora nasça da obra de Habermas, como demonstrado, não foi tratada pelo próprio autor e por seus comentadores com destaque. Há autores que criticam a teoria do agir comunicativo de Habermas, especialmente por entenderem que, nos Estados pós-tradicionais, as relações intersubjetivas, não dariam conta de gerar os consensos almejados por Habermas. Contudo, se a leitura e o uso da teoria habermasiana for contextualizada, será possível perceber sua grande utilidade na compreensão da sociedade hodierna, embora as críticas devam ser consideradas inclusive por questão de coerência do discurso habermasiano<sup>98</sup>.

As diferenças não estão desconsideradas da teoria habermasiana, não ficam de fora, não são ignoradas. As diferenças e, por que não dizer, as divergências acompanham, como já dito, a singularidade dos indivíduos e não são obstáculos intransponíveis para busca de consenso. O debate de indivíduos livres e iguais se dá a partir da existência de diferentes opiniões, de modo que

---

<sup>97</sup> HABERMAS, 2012b, p. 36.

<sup>98</sup> Respeitada análise crítica da teoria habermasiana é apresentada por: Marcelo Neves na obra *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil: o Estado democrático de direito a partir e além de Luhmann e Habermas*. São Paulo: Martins, 2006. Orlando Vilas Boas Filho, em resenha à obra de Neves, faz o seguinte comentário: “Desse modo, Marcelo Neves caracteriza a sociedade moderna como pautada não pelo consenso, mas pelo dissenso conteudístico decorrente de uma esfera pública pluralista, na qual os conteúdos valorativos e as visões de mundo discrepantes se entrecrocaram. Trata-se da idéia de uma “arena do dissenso” que funciona como um campo complexo de interferência e tensão entre “mundo da vida” (entendido, em termos genéricos, como uma esfera social não estruturada sistêmico-funcionalmente), subsistemas funcionalmente diferenciados (economia, ciência, educação, arte etc.) e sistema constitucional. Disponível em: <<http://www.mackenzie.br>>. Acesso em: 26 jul. 2016.

É só na qualidade de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso que somos chamados a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação. Devemos então procurar saber como cada um dos demais participantes procuraria, *a partir de seu próprio ponto de vista*, proceder à universalização<sup>99</sup>.

Embora Habermas, no texto citado acima, não trate diretamente de ação comunicativa, deixa claro, também nesse escrito, que os sujeitos, na busca pelo consenso (talvez universalização numa perspectiva kantiana), estão empaticamente vinculados às diferenças que surgem quando estão nos espaços de fala. Não há, enfim, que se falar de uma busca de consenso que ignore ou atropela as diferenças.

Os sujeitos que participam da esfera pública e que adotam a força de uma racionalidade comunicativa, além da predisposição para o consenso, precisam considerar algumas pretensões de validade: que as normas vigentes sejam respeitadas, que os enunciados sejam verdadeiros; e que a fala traduza a intenção do falante.

A palavra pretensão traduz de modo inequívoco que o falante esteja consciente da vulnerabilidade de sua proposição, isto é, o ato de fala não será acolhido de modo indiscutível como verdade direcionadora das ações por todos os envolvidos nos espaços de fala, mas “para o agir comunicativo, só são construtivas ações de fala a que o falante vincula pretensões de validade *críticas*”. (grifo nosso)<sup>100</sup>. O respeito às pretensões de validade não impede nem isenta que o ato de fala passe pelo crivo da crítica, como já indicamos anteriormente.

O ato de fala que ocorre com o objetivo de gerar um consenso racionalmente fundamentado possui capacidade, quando teologicamente externado, para vincular e motivar o ouvinte: “com a força ilocucionária de uma externação, o falante pode motivar o ouvinte a aceitar sua oferta de um ato de fala e, com isso, motivá-lo a estabelecer uma ligação racionalmente motivada”<sup>101</sup>. A conexão entre os sujeitos é absolutamente necessária, sem ela não é possível estabelecer a racionalidade comunicativa, Habermas insiste nesta necessidade, afinal,

O ato de fala de um só tem sucesso quando o outro aceita a oferta aí presente, ou seja, é preciso que – ao manifestar ‘sim’ ou ‘não’, e de maneira mais, ou menos, implícita - o outro assuma posição diante de uma pretensão fundamentalmente possível de crítica. Tanto o *ego*, que com sua externação manifesta uma pretensão, quanto o *alter* que reconhece ou contesta essa pretensão, embasam suas decisões sobre razões potenciais<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 10.

<sup>100</sup> HABERMAS, 2012a, p. 529.

<sup>101</sup> HABERMAS, 2012a, p. 485.

<sup>102</sup> HABERMAS, 2012a, p. 498.

As pretensões de validade, indicadas acima, vinculam os sujeitos que almejam, nos espaços de fala, a produção do conhecimento orientador do agir. Elas estão voltadas para três níveis de relação ou três mundos: mundo objetivo das coisas, mundo social dos valores e mundo subjetivo. A fala do sujeito precisa traduzir coerência fidedigna com a natureza de cada um desses níveis em que o sujeito se encontra. Em cada fala predomina o conteúdo de um desses mundos, ainda que conteúdos de um mundo dialoguem com conteúdos de outro mundo.

A pretensão de validade de *correção ou legitimidade* (que as normas vigentes sejam respeitadas) volta-se para necessidade de o falante respeitar as regras válidas no contexto em que a fala ocorre, ou seja, falante e ouvinte precisam reconhecer que o conteúdo de fala está compatível com o ordenamento que rege as relações interpessoais no contexto em que a fala ocorre. Assim, a fala está “a serviço da produção e inovação de relações interpessoais, e o falante faz então referência a algo no mundo das ordenações legítimas”<sup>103</sup>

A pretensão de validade de *verdade* (que os enunciados sejam verdadeiros) requer que a fala traduza o que ocorre no mundo das coisas; há aqui a exigência de objetividade de tal sorte que o falante reproduza em sua fala aquilo que se verifica na realidade objetiva. A fala está “a serviço da representação ou da pressuposição de estados e eventos, e o falante faz referência a algo no mundo do estado de coisas”<sup>104</sup>.

A pretensão de validade de *veracidade* (que a fala traduza a intenção do falante) implica a observância de coerência entre o conteúdo que é externado pelo falante e aquilo que subjaz em sua subjetividade; o falante precisa ser honesto e traduzir com sua fala aquilo que efetivamente pensa. Desse modo a fala está “a serviço da manifestação de vivências, ou seja, da autorrepresentação, e o falante faz referência a algo no mundo subjetivo ao qual tem acesso privilegiado”<sup>105</sup>.

Para compreender melhor os desdobramentos das pretensões de validade, o próprio Habermas elabora uma síntese autoexplicativa:

- com ações de falas *constatativas*, o falante refere-se a algo no mundo objetivo, e de tal maneira que apenas pretende dar a conhecer um estado de coisas.  
[...]
- com ações de fala *reguladoras*, o falante refere-se a algo no mundo social em comum, e de tal maneira que pretende estabelecer uma relação interpessoal reconhecida de maneira legítima.  
[...]

---

<sup>103</sup> HABERMAS, 2012a, p. 533.

<sup>104</sup> HABERMAS, 2012a, p. 533.

<sup>105</sup> HABERMAS, 2012a, p. 533.

- com ações de fala *expressivas*, o falante refere-se a algo em seu mundo subjetivo, e de tal maneira pretende desvelar para certo público uma vivência à qual tem acesso privilegiado<sup>106</sup>.

As pretensões de validade acompanham formal e materialmente a fala. O sujeito falante deve considerá-las quando elabora seu enunciado e estar aberto a ser contraditado por um ouvinte que apresente fundamento racional contra o ato de fala; deve ainda o falante estar preparado para apresentar, racionalmente, o fundamento de sua fala. A confirmação de que as pretensões de validade foram observadas e respeitadas ocorre mediante debate nos espaços de fala, ou seja, a mera convicção do falante quanto à obediência das pretensões de validade não é suficiente para garantir que foram efetivamente observadas. O processo só se completa com a participação do ouvinte que pode confirmar ou negar o cumprimento das pretensões de validade.

Evidentemente a exigência de que o ouvinte participe do processo de validação das pretensões não faz dele um juiz soberano dos atos de fala do falante. O ouvinte também está submetido às mesmas pretensões de validade e, se desejar negar a validade de algum ato de fala, precisará considerar igualmente as pretensões de validade. Isso exige que haja necessariamente uma interação intersubjetiva, uma racionalidade comunicativa, enfim.

O funcionamento dessa interação intersubjetiva é o fundamento para uma racionalidade comunicativa. “Habermas propõe um modelo ideal de ação comunicativa, em que as pessoas interagem e, através da utilização da linguagem, organizam-se socialmente, buscando o consenso de uma forma livre de toda a coação externa e interna”<sup>107</sup>. Os indivíduos estão lançados em um contexto em que suas liberdades estão em diálogo. Não há coação, mas há interdependência.

Quando um ouvinte considera que o falante não cumpriu as pretensões de validade significa que ele rejeitou pelo menos uma das pretensões. As palavras de Habermas são elucidativas a esse respeito:

Quem refuta uma oferta compreensível de ato de fala contesta no mínimo uma das três pretensões de validade. Ao recusar com um ‘não’ um ato de fala, por considerá-lo incorreto, não verdadeiro ou não veraz, o ouvinte expressa que a enunciação não está cumprindo suas funções de asseguramento de uma relação interpessoal, representação de estados de coisas ou manifestação de vivências, porque ela ora não está em consonância com *nosso* mundo de relações interpessoais legitimamente

---

<sup>106</sup> HABERMAS, 2012a, p. 561.

<sup>107</sup> GONÇALVES, 2009, p. 133.

ordenado, ora com o mundo de estados de coisas existentes, ora com representativo mundo de vivências subjetivas<sup>108</sup>.

A aceitação dos conteúdos do ato de fala ou a rejeição racionalizada desses conteúdos gera uma vinculação intersubjetiva dos sujeitos. De certa forma, uma vez instalada a relação interpessoal nos espaços de fala e respeitadas as pretensões de validade, os sujeitos estão de algum modo submissos à força da racionalidade comunicativa, pois

O conceito ‘agir comunicativo’, que leva em conta o entendimento linguístico como mecanismo de coordenação da ação, faz com que as suposições contratuais dos atores que orientam seu agir por pretensões de validade *adquiram relevância imediata para a construção e a manutenção de ordens sociais (grifo nosso)*<sup>109</sup>.

A afirmação de Habermas apontando para a relevância imediata dos conteúdos de fala como ordens sociais demonstra a força que os atos de fala exercem no direcionamento do agir dos indivíduos envolvidos nas discussões. Cumprindo as pretensões de validade é pouco provável que alguém saia dos espaços de fala sem vinculação com os conteúdos que foram ali discutidos: ou a pessoa nega com fundamentos racionais o conteúdo de fala de alguém e, conseqüentemente haverá uma discussão; ou se acata os conteúdos de fala reconhecendo neles a observância das pretensões de validade. Em ambos os casos há vinculação intersubjetiva dos sujeitos participantes.

A noção de esfera pública, ação comunicativa e o consenso, contudo, não constituem apenas proposições teóricas distantes das realidades. Seu grande valor está nas reais possibilidades de se desdobrarem em questões práticas, ainda que não possam ser, como já discutido acima, aplicadas em sua integralidade e sem adequações. A proposta habermasiana é fundamento factível para compreensão da realidade e possui respaldo teórico-prático capaz de orientar práticas sociais.

Em síntese, pode-se, à luz das análises desenvolvidas, concluir o seguinte.

As sociedades, desde a modernidade, desenvolvem espaços de debate racional capazes de propiciar a formação de uma opinião pública que represente os sujeitos envolvidos nas discussões, ou seja, desenvolvem esferas públicas – há sinais de que a sociedade brasileira tem gestado suas esferas públicas de debate e de formação da opinião pública ao menos relativamente autônoma.

---

<sup>108</sup> HABERMAS, 2012a, p. 533.

<sup>109</sup> HABERMAS, 2012b, p. 35.

As pessoas que compõem as esferas públicas encontram-se em espaços de fala e adotam os princípios de uma razão comunicativa em detrimento de uma razão subjetivista-prática, nesse contexto colocam em prática as pretensões de validade e se comprometem intersubjetivamente – há sinais de criação espaços de fala na sociedade brasileira e do uso de espaços como forma de buscar consensos ou administração dos dissensos.

Para que sejam formados consensos é indispensável que, na esfera pública, haja respeito ao princípio da igualdade e da liberdade. Não há hierarquia entre os participantes.

Respeitados as pretensões de validade, todos devem ter as mesmas chances de praticar atos de fala e de ter suas proposições submetidas à apreciação racional dos demais; todos devem ter igual direito de contraditar quaisquer conteúdos de atos de fala de qualquer falante. Todos têm os mesmos direitos e todos têm legitimidade para se manifestar acerca dos temas em debate, desde que respeitem as pretensões de validade.



### 3 RELIGIÕES E ESFERA PÚBLICA

Após analisar as características da laicidade do Estado brasileiro e de demonstrar os compromissos deste Estado com a garantia da liberdade religiosa; depois de buscar na vasta literatura habermasiana os conceitos de esfera pública, ação comunicativa e consenso, concluindo que o Brasil se constitui como uma esfera pública favorável, ainda que adaptadamente, para desenvolvimento de experiências comunicacionais em busca de consensos, resta verificar as características que devem ter os discursos religiosos quando estes, no exercício da liberdade religiosa, se lançam no espaço público com o desejo de participarem, como agentes de fala, nos espaços comunicacionais.

#### 3.1 Habermas e religião

*A autoridade dos mandamentos divinos tem um eco na validade incondicional dos deveres morais que não podemos deixar de escutar.*  
Habermas

Verificar o posicionamento de Jürgen Habermas sobre religião não foi, em nenhum momento dessa pesquisa, uma prioridade. O filósofo alemão fora, desde o início, escolhido como referencial teórico a partir do qual seria realizada a análise da relação entre Estado e Religião. Em outras palavras, os conceitos habermasianos de esfera pública, ação comunicativa e consenso foram tomados como categorias de análise da conturbada relação entre os interesses da religião e as características do Estado, especialmente considerando o caso brasileiro que se apresenta como laico e garantidor da liberdade religiosa.

A despeito, porém, de não ser objetivo desse trabalho aprofundar-se no posicionamento de Habermas acerca de religião, no decorrer das leituras das obras do autor, essa questão acabou se apresentando como interessante e complementar, afinal, o próprio Habermas acabou dedicando-se de modo explícito ao problema da religião publicando livros que discutiram a temática religiosa.

A questão se coloca para Habermas a partir da tentativa de compreender as razões que levaram ao não cumprimento dos resultados esperados pelo processo de secularização: diversos discursos modernos acreditaram na superação definitiva da religião e na supremacia da racionalidade e da técnica; defendeu-se que a religião se tornaria obsoleta e, portanto, descartável.

Os efeitos da secularização não se confirmaram de forma plena e a religião continua ocupando espaços significativos no cenário humano e apresentando-se para dialogar com os diversos setores da vida social e política. Segundo a análise de Habermas, a palavra secularização fora tomada, a princípio, como “a transferência compulsória dos bens da Igreja para o poder público secular”<sup>110</sup> levando a duas concepções sobre o processo de secularização: a primeira considera que as autoridades eclesiais foram domesticadas pelas autoridades mundanas; a segunda, que o poder e os bens eclesiais foram usurpados ilegitimamente.

As duas concepções são frágeis para compreender a relação entre poder secular e religião nas sociedades contemporâneas, pois focam em uma disputa teórica e desconsideram que as religiões sobreviveram ao denso processo de secularismo. A tese que sustenta uma dicotomia entre o profano e o religioso não consegue se safar porque “não é adequada a uma sociedade pós-secular que se ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante”<sup>111</sup>.

A constatação de Habermas é uma indicação relevante sobre a necessidade de considerar e respeitar a presença das religiões nos debates de temas que dizem respeito aos interesses da sociedade. Não é razoável trabalhar com um cenário que continue descartando as religiões das esferas públicas hodiernas ou ignorem sua importante presença na definição da identidade social e individual. As religiões sobreviveram ao secularismo moderno e se adequam às condições sociais atuais. Estão vivas e dispostas aos embates discursivos nos espaços de fala.

Aprofundando a percepção de que as religiões sobreviveram, nascem algumas consequências, especialmente para o Estado, afinal, ele precisa adotar posicionamentos capazes de superar rivalidades e de gerenciar os eventuais conflitos entre pretensões divergentes. Um eixo em torno do qual ocorrem conflitos é a dicotomia entre saber e fé. Nas palavras do próprio Habermas é possível ler que

No conflito entre as pretensões do saber e as pretensões da fé, o Estado, sendo neutro no que diz respeito às visões de mundo, não tem qualquer predisposição a tomar decisões políticas em favor desta ou daquela parte. A razão pluralizada do público constituído pelos cidadãos do Estado só segue uma dinâmica de secularização na medida em que força, no resultado, a um distanciamento igual em relação às tradições fortes e aos conteúdos impregnados de visões de mundo. Sem renunciar à sua autonomia, *ela permanece contudo aberta, como que*

---

<sup>110</sup> HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*. São Paulo: Unesp, 2013, p. 5.

<sup>111</sup> HABERMAS, 2013, p. 6.

*osmoticamente, para a possibilidade de aprender com ambas as partes do conflito (grifo nosso)*<sup>112</sup>.

Fica explícita a posição do autor sobre a neutralidade axiológica do Estado e, conseqüentemente, sobre a legitimidade dos discursos fundamentados nas pretensões de fé, ou seja, nas tradições religiosas.

Não é demais salientar que Habermas, no texto citado acima, não levanta suspeita acerca da legitimidade do discurso religioso ou das pretensões embasadas neste discurso, ao contrário, defende que a razão deve estar aberta para filtrar os valores e contribuições oriundas das pretensões religiosas tanto quanto acolhe os conteúdos seculares. Não há hierarquia, mas espírito de contribuição, que, aliás, está harmônico com a tese habermasiana de construção de consenso abordada no capítulo 3.

A legitimidade do discurso fundado na pretensão de fé ganha maiores proporções quando Habermas afirma que “as maiorias seculares não devem chegar a conclusões [...], antes de dar ouvidos à objeção dos oponentes que se sentem lesados em suas convicções religiosas: elas devem considerar essa objeção como uma espécie de voto suspensivo e verificar o que podem aprender com isso”<sup>113</sup>. No âmago dos debates sobre os temas que incomodam a sociedade, a presença de uma pessoa ou instituição que fala com fundamentos religiosos, além de não ameaçar as estruturas seculares, pode oferecer alguma contribuição à formação da opinião pública. O discurso não perde sua legitimidade ou sua força por ter conteúdo que revele pretensão de fé.

Quando o Estado exige que os religiosos transmutem ou travistam seus argumentos com conteúdos de fé em argumentos totalmente seculares, isso fere a liberdade religiosa e revela um Estado com preferências axiológicas e ideológicas que perdeu a noção de neutralidade. É preciso, segundo essa compreensão, garantir espaço de fala para qualquer ator presente na esfera pública. Há uma presunção de igualdade de todos os participantes.

A completa descaracterização dos discursos religiosos é uma forma politicamente correta de inibir a liberdade religiosa e de transformar a laicidade em laicismo, gerando prejuízos para crentes e não crentes. É necessário tomar cuidado para que não sejam alcançados fins contrários aos esperados por uma sociedade respeitosa com a pluralidade, pois

a procura por argumentos voltados à aceitabilidade universal só não levará a religião a ser injustamente excluída da esfera pública, e a sociedade secular só não será

---

<sup>112</sup> HABERMAS, 2013, p. 8.

<sup>113</sup> HABERMAS, 2013, p. 16.

privada de importantes recursos para a criação de sentido, caso o lado secular se mantenha sensível para a força de articulação das linguagens religiosas<sup>114</sup>.

O esvaziamento do discurso religioso pode gerar, portanto, uma injusta exclusão da religião da esfera pública e, por via de consequência, privar a sociedade secular de importantes recursos para formação de sentido.

Evidentemente, não se pretende defender, nem de longe, a supremacia dos discursos ou dos conteúdos religiosos com relação aos seculares; não se pretende igualmente aventar sequer a possibilidade de imposição de quaisquer teses religiosas à sociedade secular valendo-se, exclusivamente, da força religiosa e eventualmente transcendente de tais argumentos. Os discursos religiosos não podem ser impostos e não se pode presumir a inerência, em tais discursos, de valores recomendáveis ou exigíveis à totalidade da sociedade composta de religiosos e não religiosos.

As religiões, ainda que creiam em valores universais, não estão autorizadas a participar dos debates na esfera pública com a adoção de estratégias que imponham suas verdades à sociedade. É necessário, outrossim, tratar o próprio argumento como um entre outros; as religiões, quando comparecem à esfera pública para exercer direito de fala, precisam compreender que sua contribuição é uma possibilidade entre outras possíveis e, jamais, a única. No desenvolvimento do debate em curso na esfera pública poderá ser construído um consenso que coadune pontos propostos pelas religiões com outros pontos propostos por outras pretensões.

A definição de estratégias a serem adotadas nos debates que envolvem tema mais complexo não é tarefa fácil. Muitas vezes os posicionamentos são diametralmente diferentes e estão fundados em valores considerados inegociáveis e, diga-se de passagem, esta intransigência não afeta apenas os religiosos, pois há grupos e movimentos anti-religiosos com posturas tão ou mais extremistas que grupos religiosos.

A rivalidade entre grupos discursivos opostos exerce uma força que obstaculiza o trânsito de ideias, inviabiliza o diálogo e, conseqüentemente, o consenso. Muitas vezes, sequer se percebe que diversos valores se encontram presentes nos discursos em disputa e tantas outras não se consegue identificar que é tênue a linha que separa as teses, afinal, “os limites entre os argumentos seculares e religiosos são invariavelmente fluidos”<sup>115</sup> recomendando que se tenha bastante cautela.

---

<sup>114</sup> HABERMAS, 2013, p. 15.

<sup>115</sup> HABERMAS, 2013, p. 16.

A fluidez de que fala o alemão Habermas indica a impossibilidade de se estabelecer, com clareza e evidência, a supremacia de dado fundamento em detrimento de outro; os argumentos, embora estejam em trincheiras diferentes, estão separados por uma membrana fina e permeável, de tal sorte que seus conteúdos podem interagir e, eventualmente, se enriquecerem mutuamente.

É necessário superar uma concepção de verdade a partir da qual a validade de um argumento se encontre sedimentada na obrigatória invalidade do outro; é mister o desenvolvimento de uma postura argumentativa e discursiva que permita lidar com o argumento alheio, mesmo que diferente ou discordante, considerando a possibilidade de haver algo de correto e recomendável para a sociedade nesse argumento. A busca de consenso, como já mencionado anteriormente, propicia a percepção de que o argumento vitorioso nos espaços de fala seja o melhor para sociedade, independentemente de ser o argumento deste ou daquele grupo. O que se perceberá é que os argumentos, submetidos à análise dos partícipes que ocupam os espaços comunicacionais, jamais sairão tal qual entraram. Ao ser confrontado, defendido e analisado, um argumento, dialeticamente, torna-se diferente e passa a levar consigo algo que não possuía em seu momento inicial.

O cenário almejado e ao mesmo tempo propiciador de uma sociedade razoavelmente harmônica é o democrático e neste sentido a sociedade deve esforçar-se para construir e solidificar relações democraticamente defensáveis. Fora do ambiente democrático não há espaço eficaz para debater sobre a relação entre razões religiosas ou racionalistas, pois alguém definirá sobre isso sem a oitiva dos interessados. Em outras palavras, os debates sobre teses religiosas e antireligiosas não pode comprometer a estrutura da democracia e jamais pode ferir os princípios que a justificam, pois, mesmo não sendo o melhor regime de governo possível, é o melhor já desenvolvido, conforme defende Bobbio<sup>116</sup>.

Tendo a democracia como *habitat* tanto de grupos que defendem conteúdos religiosos como de grupos não-religiosos, torna-se, no mínimo conveniente, que todos se esforcem para protegê-la. Os membros de uma sociedade democrática devem ser os primeiros a não colocar sob ameaça este bem social chamado democracia.

E para não arriscar impactos que ameacem a democracia, os cidadãos precisam agir positivamente em prol do amadurecimento dessa instituição social e, para isso, devem considerar que

---

<sup>116</sup> BOBBIO, Norberto. *Futuro da democracia*. 9 ed. São Paulo: Paz e terra, 2004.

o procedimento democrático extrai sua força geradora de legitimação de dois componentes, a saber: *a participação política simétrica dos cidadãos*, a qual garante aos destinatários das leis a possibilidade de se entenderem, ao mesmo tempo como seus autores; e a dimensão epistemológica de certas forma de *uma disputa guiada discursivamente*, as quais fundamentam a suposição de que os resultados são aceitáveis em termos racionais (*grifo nosso*)<sup>117</sup>.

Os destaques apresentados na citação acima demonstram que os cidadãos defensores de teses com fundamentos religiosos devem, sob pena de ferir elemento fundamental da democracia, ser tratados pelo Estado de modo simétrico. Em esferas públicas aninhadas em democracias, é preciso que o direito de fala dos cidadãos seja simetricamente dividido, independentemente dos fundamentos que apresenta. Se alguém é excluído ou menosprezado, nos espaços de fala, em função dos fundamentos de seus argumentos, ocorre uma ruptura da simetria política entre os cidadãos e isso é temerário à democracia.

Os cidadãos são simetricamente livres para escolher os fundamentos dos argumentos que desejam praticar nos espaços discursivos. Se o Estado ou qualquer instituição presume que determinados fundamentos não devam ser tratados como legítimos, ocorre o desrespeito à liberdade dos indivíduos. “O direito fundamental da liberdade de consciência e de religião constitui a resposta política adequada aos desafios do pluralismo religioso”<sup>118</sup> e, como já se demonstrou acima, a liberdade religiosa está a serviço da própria dignidade humana, fundamento das democracias defendidas pelos Estados de Direito contemporâneos.

O pluralismo religioso, entendido de modo amplo, contempla a possibilidade da diversidade religiosa e da explícita ou velada rejeição ao discurso religioso, mas quaisquer dessas escolhas são igualmente – simetricamente – legítimas nas democracias, portanto, as religiões ocupam um espaço relevante e são inafastáveis; não é ilegítimo praticar um discurso religioso na esfera pública.

Os cidadãos religiosos e os cidadãos secularizados – ou não religiosos – estão lançados na mesma lógica democrática e, por isso, impossibilitados de universalizar suas teses sem a consideração de que os argumentos diferentes sejam tratados como legítimos. É preciso ficar claro que não apenas os religiosos estão impedidos, pela laicidade do Estado, de impor suas teses ao todo da sociedade; os não religiosos também estão igualmente impedidos de fazê-lo, pois,

---

<sup>117</sup> HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2007, p. 137.

<sup>118</sup> HABERMAS, 2007, p. 136.

a concepção de tolerância de sociedades pluralistas de construção liberal não exige apenas dos crentes que entendam, em suas relações com os descrentes e os crentes de outras religiões, que precisam contar sensatamente com a continuidade do dissenso, pois uma cultura política liberal exige a mesma compreensão dos descrentes no relacionamento com os religiosos<sup>119</sup>.

Os chamados por Habermas de descrentes têm, portanto, a mesma responsabilidade pela prática da tolerância respeitadora dos posicionamentos diferentes, aliás ele vai mais longe e defende que numa “cultura política liberal pode até esperar dos cidadãos secularizados que participem de esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente”<sup>120</sup>, ou seja, deve haver espírito de colaboração mútua na construção do consenso ou na adequada e razoável administração dos dissensos.

Por fim, é salutar insistir mais uma vez na elucidação do papel do Estado no processo de consideração da importância e da legitimidade de participação das religiões (dos religiosos) e dos discursos religiosos nas esferas públicas e sacramentar a tese de que a laicidade do Estado não é sinônimo de impedimento da ocorrência de argumentos com fundamentos religiosos e muito menos sinônimo de consagração de teses cujas razões sejam exclusivamente fundadas em argumentos seculares: “A neutralidade ideológica do poder do Estado que garante as mesmas liberdades a todos os cidadãos é incompatível com a generalização política de uma visão de mundo secularizada”<sup>121</sup>. Um Estado não fere a laicidade – neutralidade – apenas se adota um discurso religioso como próprio; fere igualmente a laicidade – neutralidade – se adota uma posição secular e anti-religiosa.

### 3.2 Dimensão pública da religião

*Não faltam elementos que nos permitem pensar em questões a serem discutidas referente ao lugar da religião e das religiões, e de modo especial das igrejas cristãs no espaço público brasileiro.*  
Rudolf Von Sinner

Após analisar a religião sob a ótica da esfera pública e de demonstrar que o processo de secularização gerou diversas consequências para a vida das religiões e as obrigou a criar um modo novo de existir para sobreviverem; após perceber que as religiões resistiram à desafios que poderiam tê-la exterminado, é importante apresentar, ainda que de modo sucinto,

<sup>119</sup> HABERMAS, Jürgen e RATZINGER, Joseph. Dialética da secularização: sobre razão e religião. Aparecida: Ideias e letras, 2007, p. 55.

<sup>120</sup> HABERMAS e RATZINGER, 2007, p. 57.

<sup>121</sup> HABERMAS e RATZINGER, 2007, p. 57.

o que as religiões pensam sobre a possibilidade ou necessidade de participarem dos debates na esfera pública, ou seja, é salutar demonstrar algumas razões que justificam a luta das religiões pelo direito de não ficarem relegadas ao plano da privacidade ou da intimidade. Há algo a ser dito, sob a ótica das religiões, para fundamentar o direito de participarem da vida pública.

É indispensável tornar claro que as religiões não procuram os espaços públicos para se tornarem obstáculos para a sociedade; não estão motivadas por algum espírito revanchista; não desejam fomentar revoltas ou insatisfações sociais que desestabilizem o tecido social. A religião, via de regra, traz em sua natureza uma vocação para o público. Há algo nas religiões que as direciona para a interação com os temas que interessam à coletividade. Desafiar os espaços públicos, sobreviver neles e tentar persuadi-los da validade de suas verdades é tão natural para as religiões quanto falar de seus deuses ou praticar suas liturgias, ainda que em alguns casos se evite enfrentar o desafio de descobrir a identidade e o papel político-social, as religiões tratam direta ou indiretamente de temas que perpassam os espaços públicos.

Uma vez mais se adverte sobre a natureza da participação das religiões e se acentua o compromisso com uma presença que respeite as regras do jogo estabelecidas pelo Direito, não sendo defensável autorizar às religiões burlar as regras de debate nos espaços de fala para impor suas verdades à totalidade da sociedade ao arripio de um diálogo verdadeiro e legítimo.

Outra observação importante é que este trabalho dará voz ao Cristianismo, mas a religião cristã, com suas incontáveis manifestações e correntes, não é a única a ter uma “teologia” voltada para a necessidade de diálogo com as questões públicas. O uso do Cristianismo e da teologia cristã tem função representativa daquilo que, de modo geral, é o pensamento das religiões sobre diálogo com as temáticas públicas; ressalva-se, todavia, que o alcance e as percepções do uso de uma única matriz religiosa (cristã) são limitados e deficientes, o que torna legítimo qualquer religião não se sentir adequadamente representada nos apontamentos a seguir expostos.

É também necessário esclarecer que as reflexões aqui apresentadas não traduzem uma opinião consensual de todas as igrejas ou seitas cristãs, mas revelam uma hermenêutica de posicionamentos predominantes acerca de como boa parte das igrejas cristãs vêm lidando com o enfrentamento do desafio de viverem sua vocação à ágora.

De modo geral, as religiões estabelecem regras de conduta a serem seguidas pelos membros. Muitas regras não tratam apenas de ações que repercutam na relação entre o fiel e a instituição ou comunidade religiosa, diferentemente, versam também sobre o *modus vivendi* dos indivíduos dentro e fora da religião; indicam como devem se comportar, inclusive, quando estão na *praça pública*. Algumas pessoas, por exemplo, não podem, por força da



religião, realizar uma prova de concurso público em dia de sábado; outras não estão autorizadas a se submeter a certo tipo de tratamento de saúde; em alguns países a legislação proíbe o uso de símbolos ou vestes religiosas em ambiente público enquanto a religião recomenda ou exige tais símbolos ou paramentos. É comum, portanto, haver conflito entre normas religiosas e estatais e não é possível condenar as religiões ao silêncio, sob pena de violência contra a liberdade religiosa e a laicidade do Estado, como já se viu acima.

Outra realidade comum às religiões – não unânime, mas comum – é a vocação prosélita: o desejo de oferecer ao maior número possível de pessoas o bem que possuem e de angariar novos adeptos. É recorrente nos discursos religiosos e, talvez essa seja uma característica constitutiva da maior parte das religiões, ter algum tipo de estratégia propagadora da fé. As monoteístas são mais intensas no desenvolvimento de estratégias de sedução, mas é difícil imaginar que alguma religião não objetive ampliar o número de adeptos, ou não se alegre com o acolhimento de um novo membro convertido.

No caso do Cristianismo, o convencimento dos *ainda não convertidos* é constitutivo da essência da própria atividade religiosa. Cada cristão é co-responsável pela conversão do mundo, afinal, quanto maior o número de pessoas que aceitarem Jesus Cristo como único caminho menor serão os perdidos e mais Deus se alegrará. Ser um bom cristão implica, entre outras coisas, dar um testemunho proativo capaz de fazer com que outras pessoas se sintam motivadas a buscar a mesma fé para viverem segundo os mesmos padrões percebidos em quem já é convertido.

A realização de atividades voltadas para o alcance de resultados fora da igreja pode ser chamada, no contexto cristão, de atividade pastoral. Os fiéis desenvolvem estratégias capazes de promover a ação da comunidade de fé no mundo. Nas palavras de Libânio, “pastoral é a Igreja em marcha... é o agir da igreja no mundo”<sup>122</sup>, ou seja, uma igreja em atuação pastoral é uma igreja operante e atuante na realidade mundana e não apenas voltada para sua realidade interna ou íntima. Uma comunidade religiosa, neste sentido, deseja afetar o mundo para, de algum modo, torná-lo mais compatível com os valores cultivados no interior da prática e do discurso religioso.

A religião cristã desenvolve, portanto, a convicção de que deve interferir na história para renová-la ou marcá-la com os sinais da fé que professa. Ela se sente responsável pela disseminação das ideias, valores e crenças que cultiva; quer compartilhar o bem que possui

---

<sup>122</sup> LIBANIO. João Batista. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 11.

com o maior número possível de pessoas. O conceito de pastoral apresentado por Castro é esclarecedor

Pastoral é, no contexto deste livro, entendida como *ação do povo de Deus na realidade cotidiana*, onde, na relação tempo e espaço, o ser humano se encontra. A preocupação básica da pastoral é a eficácia e a relevância da fé cristã. Pastoral é também responsável pela *inserção do povo de Deus no espaço público*. Pastoral é ação intencional, sistemática e organizada coletivamente. É fruto do esforço missionário da igreja que *busca mudanças vislumbrando novos tempos* na perspectiva do Reino Messiânico de Deus. Não é, portanto, qualquer tipo de ação. Não é uma ação esvaziada de sentidos. *É a ação que instaura o novo*. Não é ação isolada, individual e personalizada do pastor ou da pastora, mas a ação da comunidade de fé, organizada em pastorais específicas, *que atua e colabora na produção de eventos de ação pública (grifo nosso)*<sup>123</sup>.

Como se percebe há, por parte da religião cristã, um desejo consciente de interferir na realidade mundana e de fazer com que essa realidade experimente algumas mudanças ou aprimoramentos. Uma pessoa ou uma igreja cristã não poderia ficar silente quando as escolhas que uma determinada sociedade apresenta são incompatíveis com os valores constitutivos da fé religiosa, ao contrário, deve participar ativamente do processo de aprimoramento das condições de vida e, em certa medida, essa não é uma característica exclusiva do Cristianismo, afinal, como as religiões trabalham com o desejo de promover imanente ou transcendentemente uma vida de melhor qualidade, é comum que acabem se sentido na obrigação de usar o espaço público como estratégia de intervenção ou criação de um mundo melhor.

O desejo de influenciar o mundo, no contexto do Cristianismo, significa o cumprimento de um mandamento divino: está íncito na natureza da fé cristã criar condições para que todas as pessoas recebam, ainda que de modo indireto, as benesses do sacrifício de Jesus Cristo. É preciso ir pelo mundo com o objetivo de converter a todos a aceitarem Jesus Cristo como senhor de sua vida, afinal, “cabe a cada cristão dar-lhe visibilidade no espaço público”<sup>124</sup>, cabe a cada cristã e a cada cristão fazer tudo o que estiver ao seu alcance para tornar público os valores da mensagem salvífica vivida e compartilhada pelos crentes.

Há uma ação deliberada e consciente no sentido de fazer com que os religiosos se sintam motivados a assumir uma atuação no espaço público sem perder os elementos que o caracterizam como cristãos. A pastoral “deve desenvolver o zelo pelo espaço público”<sup>125</sup>, ou

---

<sup>123</sup> CASTRO, Clovis Pinto de. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja – fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 105.

<sup>124</sup> CASTRO, 2000, p. 113.

<sup>125</sup> CASTRO, 2000, p. 114.

seja, a inserção do religioso nos debates que perpassam a esfera pública não ocorre apenas por força de uma escolha pessoal de cada indivíduo, mas reflete uma intenção institucional que caracteriza o posicionamento pastoral da religião.

A relação de diálogo entre religião e espaço público é mais que uma opção isolada. Em certo sentido, é impossível que as diversas teologias, em especial a cristã, aqui tomada como exemplo, projete-se no mundo sem alcançar e interagir com temas que, de algum modo, têm natureza pública, em outras palavras “... a teologia possui uma ‘publicidade’, no sentido de estar socialmente localizada em algum domínio da vida intersubjetiva, bem como tem algum tipo de impacto social, deixando uma marca social no seu contexto público”<sup>126</sup>. Ainda que algum teólogo ou religioso de qualquer matriz religiosa desejasse exercer a experiência religiosa, exclusivamente no âmbito privado, não lograria êxito, pois a necessária condição coletiva da religiosidade geraria implicações com repercussão na esfera pública, o que demonstra que, da parte das religiões, há uma vocação para a interação com o público, ainda que o secularismo moderno tente encobrir ou esvaziar essa realidade histórica.

É importante esclarecer que a relação entre espaço público e religião não foi sempre dicotômica e as religiões não foram, ao longo da história, impedidas de vivenciar sua vocação pública e muito menos cerceadas de participar dos debates que definiam o modo de viver dos indivíduos e da sociedade. As dificuldades de relacionamento encontradas atualmente estão ligadas, como já acentuado acima, ao processo de secularização que forçou as religiões ao recolhimento no âmbito privado e, até mesmo, ao silêncio.

Todavia, as religiões não ficaram caladas diante dos esforços modernos de secularismo, em especial, o Cristianismo sempre lutou para garantir seu direito de fala nos espaços comunicacionais; desenvolveu estratégias e implementou esforços no sentido de fazer com sua voz e a voz de seus fiéis fossem ouvidas, jamais se abriu mão, neste sentido, de vivenciar uma vocação ao diálogo na ágora.

Usando, portanto, o Cristianismo e as teologias cristãs como paradigma, mas considerando que o Cristianismo ocupa aqui um lugar de representante e não age com exclusividade, como se ressaltou acima, é possível perceber diversos esforços engendrados com o objetivo de lançar o discurso religioso no campo público:

A doutrina social católica, a teologia do evangelho social, o realismo cristão de Reinhold Niebuhr, a ética social de Martin Luther King Jr e as diversas teologias da

---

<sup>126</sup> TAYLOR, Mark Lewis. Duas palestras sobre teologia pública. In: RIBEIRO, Osvaldo Luiz e ROSA, Wanderley Pereira. *Religião e sociedade (pós) secular*. Vitória: Unida, 2014, p. 153.

libertação são exemplo de teologias públicas – articulações da fé, desenvolvidas pela religião que não se confina ao âmbito do privado que lhe foi destinado pelas teologias modernas da secularização (*grifo nosso*)<sup>127</sup>.

Cada um desses movimentos, tutelados por seus teóricos e suas instituições lança a religião e o discurso religioso na esfera pública e faz ecoar conteúdos genuinamente religiosos, embora não sejam, tais conteúdos, apenas de interesses de quem tem experiência religiosa. A religião, motivada pela convicção de que possui uma vocação pública e que detém um bem que pode contribuir com a melhoria da qualidade de vida da sociedade, prepara-se para o debate e o busca, bem como valoriza o conflito como forma de inserção nos espaços onde se definem os rumos da sociedade, pois sabe que “o conflito é tão importante quanto o diálogo”<sup>128</sup> ou talvez seja uma de suas formas.

Tanto no contexto católico como no protestante há uma riquíssima tradição voltada para a interpretação e a interpelação de problemas públicos que transformam o evangelho e a prática dos cristãos em pontos de partida para compreensão de contextos sociais: o aperfeiçoamento da noção de justiça social e de dignidade da pessoa humana, entre outros, deve-se, em grande parte, à presença e contribuição oferecida pelas teologias cristãs nos espaços de debate das diversas esferas públicas<sup>129</sup>. Merece destaque, apenas com o intuito ilustrativo desses movimentos institucionais, na direção da esfera pública, a encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XII (1891), considerada a precursora do que a Igreja Católica denomina Ensino Social da Igreja. A partir da *Rerum Novarum* (re) nasce com intensidade a consciência de que a religião não pode ficar silente com relação aos temas pertinentes à vida humana, ainda que tais temas se aproximem mais daquilo que é considerado mundano/secular e menos do religioso.

Outro destaque, com o mesmo objetivo ilustrativo indicado acima, é dado ao papel de Martin Luther King Jr., na luta pelo direito dos cidadãos negros norte-americanos. Ao sentir que havia a institucionalização estatal e social de um discurso em desfavor dos negros e que esse discurso feria a dignidade humana, Martin Luther King Jr. compreendeu que a religião não poderia furtar-se ao embate; ao contrário, a fidelidade aos valores religiosos passaria, naquele contexto específico, pelo envolvimento no que havia de mais público e mundano,

---

<sup>127</sup> BARRETO JUNIOR, Raimundo Cesar. Teologia Pública: uma perspectiva a partir das margens. In: RIBEIRO, Osvaldo Luiz e ROSA, Wanderley Pereira. *Religião e sociedade (pós) secular*. Vitória: Unida, 2014, p. 207.

<sup>128</sup> BARRETO JUNIOR, 2014a, p. 221.

<sup>129</sup> Raimundo Cesar Barreto Junior, na obra citada acima, apresenta uma análise bem elaborada dos movimentos, documentos do magistério católico e autores protestantes que marcaram significativamente o debate de temas considerado a princípio como exclusivamente públicos.

pois era no mundo e, conseqüentemente, na política, no espaço público, na praça pública que repercutiam as injustiças que feriam os mais caros fundamentos da religião. Assim, aquele jovem pastor

desenvolveu um pensamento ético-social que nutriu suas impactantes falas públicas no contexto de lutas pelos direitos civis dos negros norte-americanos. Estas falas, profundamente enraizadas na tradição da igreja negra norte-americana, nas Escrituras e na filosofia, entrariam para a história como alguns dos mais memoráveis discursos públicos do século XX<sup>130</sup>.

É imperativo evidenciar que, embora o discurso de Martin Luther King Jr. seja uma marca no campo dos discursos públicos e políticos, está fundado em conteúdos religiosos e isso não faz dele menos válido e não atenta contra a laicidade do Estado norte-americano, mas revela que as religiões têm uma vocação ao público e têm algo a oferecer na construção de uma sociedade mais equânime.

As religiões se veem, então, como atrizes aptas ao debate nas esferas públicas e não assumem esse lugar como usurpadoras, mas como legítimas possuidoras do direito de fala; sentem-se porta-vozes de discursos favoráveis à construção de relações sociais que respeitam a dignidade humana, especialmente dos vulneráveis, e não como ameaça; comportam-se como quem ajuda a edificar a humanidade e não como quem a deprecia.

As religiões, como construções culturais, a despeito de carregarem permanentemente o risco de equívocos, sabem que portam discursos capazes de contribuir com a interpretação e a proposição dos principais problemas enfrentados pela humanidade e não se conformam com a possibilidade de eliminação do valor de suas contribuições com base em erros cometidos no passado ou no presente; consideram inconsistente o esvaziamento do sentido e da importância das religiões na esfera pública para satisfazer a opinião de certos movimentos políticos que escondem sua intransigência por trás das máscaras da liberdade de expressão ou de um individualismo cético e pessimista.

As religiões erguem a voz contra toda e qualquer forma de cerceamento de sua liberdade de participar dos debates públicos, porque não podem abrir mão de sua natureza. Cada vez que a religião se conforma passivamente com a sentença que a condena ao silêncio e à inércia, está decotando de sua essência e sendo omissa, ou até mesmo covarde; por isso, luta contra as forças que tentam privatizá-la e reafirma “não só a presença continua da religião no

---

<sup>130</sup> BARRETO JUNIOR, 2014a, p. 208.

mundo, mas também afirma o fato de que a religião continua a desempenhar papel público importante na construção da ordem político-econômica contemporânea em curso”<sup>131</sup>.

Diante de todo o debate que envolve liberdade religiosa, estado laico, esfera pública e participação nos espaços de fala, as religiões se apresentam para exercer sua vocação e ocupar o lugar que lhes pertence por direito. Não podem, evidentemente, ignorar as circunstâncias históricas nem ferir as regras vigentes na esfera pública e, se eventualmente já agiram assim, não estão autorizadas a continuar fazendo, mas as religiões, quando olham no espelho, veem o reflexo de alguém credenciada para transitar na esfera pública, emitir opiniões, defender ideias, contestar e argumentar. Da parte das religiões, a participação nos debates públicos é uma das formas de materializar o exercício da liberdade religiosa garantida constitucionalmente nos Estados de direito.

### 3.3 Características do discurso religioso na esfera pública

*A neutralidade ideológica do poder do Estado que garante as mesmas liberdades a todos os cidadãos é incompatível com a generalização política de uma visão de mundo secularizada.  
Habermas e Ratzinger.*

A discussão sobre a relação entre religião e esfera pública não é simples. Muitas vezes, grupos religiosos e anti-religiosos se armam com estratégias de guerra para derrotar os inimigos que ameaçam seus mais valiosos bens. O sentimento de pertencimento, somado à motivação para compartilhar algo de valor inestimável, possuído pelos religiosos, se opõe à convicção de autonomia e liberdade individual desejada e defendida pelos naturalistas racionalistas: o debate não evolui se esta rivalidade se mantiver viva e operante.

É necessário baixar as cancelas para ser possível ver que do outro lado há algo menos assustador; é fundamental considerar que os pontos de vista diferentes ou, até mesmo divergentes, também são legítimos, pois a pluralidade de opiniões e crenças é inevitável no contexto contemporâneo e não é coerente imaginar que exista apenas um ponto de vista a ser respeitado. Não é razoável pressupor que exista apenas uma visão certa a respeito de temas tão complexos; não é inteligente imaginar que alguém tenha o direito de ser intransigente e desrespeitoso com a opinião alheia e, ao mesmo, tempo requerer respeito e concordância com relação à própria opinião. É mister criar e acatar regras que permitam a participação livre das

---

<sup>131</sup> BARRETO JUNIOR, Raimundo Cesar. A construção de um discurso batista para a defesa dos direitos humanos. In: RIBEIRO, Osvaldo Luiz e ROSA, Wanderley Pereira. *Religião e sociedade (pós) secular*. Vitória: Unida, 2014b, p. 239-240.

diversas possibilidades de interpretação do fenômeno que cuida da relação entre religião e esfera pública.

O paradigma a partir do qual é possível colocar religiosos e não-religiosos dentro de um mesmo espaço de fala a fim de que suas visões se confrontem e os discursos possam sofrer alguma evolução dialética é o da laicidade do Estado. Um Estado com afeição religiosa está mais próximo dos religiosos e mais distante dos não-religiosos; um Estado ateu e hostil às religiões está muito próximo dos não-religiosos e distante dos religiosos. A laicidade, portanto, é esse ponto de equilíbrio e neutralidade; é a busca dinâmica e permanente de uma equidistância que jamais institucionaliza posições que privilegiem uma visão em detrimento da outra. Neste sentido,

O princípio da separação entre Igreja e Estado exige das instituições estatais rigor extremo no trato com as comunidades religiosas; parlamentos e tribunais, governo e administração ferem o mandamento da neutralidade a ser mantida quanto a visões de mundo quando privilegiam um dos lados em detrimento de outro<sup>132</sup>.

O Estado laico, portanto, é o primeiro pressuposto para a instauração de uma convivência pacífica, respeitosa e produtiva entre os discursos religiosos e não-religiosos (ou anti-religiosos), bem como dos discursos religiosos entre si. Assim, a laicidade do Estado implica uma dupla condição: implementa o respeito ao direito à liberdade religiosa possuída pelos indivíduos consagrando a legitimidade da pluralidade religiosa, por isso não pode ferir a equidistância; assume papel ativo na promoção do diálogo, pois é responsável pela criação e manutenção de um ambiente jurídico-social no qual todos os discursos possam ser proferidos, independentemente de suas naturezas.

Habermas aponta, ainda, para o risco de utilização de uma visão equivocada de laicidade que mascare ou encubra a preferência do Estado por um discurso excludente da religião. A “exigência laicista de que o Estado deve (em consonância com a liberdade de religião) abster-se de toda política que apoia ou coloca limites à religião enquanto tal constitui uma interpretação estreita deste princípio”<sup>133</sup>. A laicidade não pode servir de argumento para dizer que o Estado está obrigado a repelir ou rechaçar as religiões da esfera pública e muito menos dos espaços democráticos disponíveis aos cidadãos. Uma prática desta ordem revelaria que o Estado tem uma posição de natureza religiosa (anti-religiosidade ou ateísmo) e isso fere o princípio da laicidade.

---

<sup>132</sup> HABERMAS, 2007, p. 140

<sup>133</sup> HABERMAS, 2007, p. 140.

Por outro lado, as religiões também não podem exigir que o Estado se valha de suas forças oficiais para impor aos membros da sociedade algo que tenha validade exclusivamente no âmbito interno da crença religiosa. Uma tal exigência fere a racionalidade e é incompatível com a laicidade. O Estado laico não está autorizado a transformar em regra geral quaisquer elementos que emanam de uma crença e que não tenha passado pelo crivo do debate público e da legitimação por meio dos mecanismos disponíveis no Estado de Direito.

O espaço em que ocorre o processo de legitimação de uma tese ou visão de mundo é aqui denominado de esfera pública: um território em que os sujeitos exercem o direito de construir uma opinião pública a partir de debates de temas que lhes são pertinentes. As pessoas se encontram em condições de participar de discussões e de apresentarem suas ideias a fim de buscarem uma conclusão que represente o que foi racionalmente considerado melhor para a coletividade.

Como abordado no capítulo 2, a noção de racionalidade garantidora do debate e dos eventuais resultados não pode ser compreendida apenas no campo cognitivo. A racionalidade emerge das relações intersubjetivas estabelecidas nos espaços de fala, não pertencendo, portanto, ao indivíduo isoladamente. A racionalidade habermasiana exige que os indivíduos saiam de suas casas e entrem em relações discursivas com outros sujeitos com o objetivo de conhecerem aquilo que é racionalmente melhor para a sociedade.

As religiões, ou os indivíduos religiosos, quando querem que suas visões de mundo sejam consideradas válidas e, até mesmo extensivas aos demais, devem, primeiramente, se submeterem a essa regra fundamental da esfera pública: devem sair de suas individualidades e se apresentarem para os debates na esfera pública buscando a aprovação de uma racionalidade intersubjetiva. Se os discursos, religiosos ou anti-religiosos, não forem submetidos ao crivo de uma racionalidade intersubjetiva na esfera pública, não poderão ser considerados legítimos e jamais poderão ser estabelecidos pelo Estado como regras de validade universal.

Outra exigência a ser cumprida pelas religiões e por seus membros no âmbito da esfera pública é a isonomia. Todos os atores que pleiteiam direito de fala na esfera pública são presumidamente iguais; não há privilégios ou hierarquias que dispensem alguns sujeitos de quaisquer critérios que sejam exigidos dos demais. As religiões e os indivíduos religiosos precisam ter esta clara consciência e agirem de modo coerente. Não se presume a validade, e menos ainda, a superioridade de um discurso com relação a outros. Os conteúdos religiosos, ainda que sejam considerados por seus defensores como supremos, absolutos, divinos etc. não gozam de qualquer superioridade com relação aos conteúdos de outros discursos. Há, *a priori*,



uma igualdade formal e material entre os discursos, sendo que sobressairá aquele que, no debate, conseguir ser mais intersubjetivamente racional.

A igualdade hierárquica entre discursos religiosos e quaisquer outros discursos exige dos religiosos uma postura muito atenta em dois aspectos: primeiro exercitar, especialmente para os monoteístas, a capacidade de participar do debate apresentando o discurso de modo propositivo e jamais impositivo; segundo, exercer a liberdade religiosa com a consciência de que a laicidade considera legítimos os discursos religiosos na esfera pública. Esse ensinamento é habermasiano, afinal Habermas, “pensa em comunidades religiosas racionais, que não pretendem impor suas verdades com violência... [e em um Estado] ...aberto às contribuições tanto da ciência como da religião”<sup>134</sup>.

O *modus operandi* da esfera pública será dado pela ação comunicativa que visa o consenso ou a gestão dos dissensos. As pessoas devem participar dos debates na esfera pública motivadas pelo desejo de exercerem seus direitos de fala e de escuta. Na relação entre sujeitos falantes e ouvintes que respeitam as regras do jogo pode nascer consensos garantidos pela racionalidade intersubjetiva ou poderá ser ampliada a noção de incompatibilidades entre dados discursos nos quais precisam ser mantida aberta novas possibilidades de debates. É válido lembrar aqui a discussão feita no tópico 2.2 *agir comunicativo e consenso*, especialmente no que tange à posição de Habermas acerca de verdade e racionalidade, pois os discursos não são considerados válidos e verdadeiros com base exclusivamente na razão individual e subjetiva de uma pessoa, mas porque passaram pelo crivo do debate e foram coletiva e discursivamente construídos como verdades.

Uma vez mais se aprofunda e confirma a necessidade dos discursos religiosos serem submetidos ao crivo do debate. Pode ser que um valor religioso, após debatido nos espaços de fala, alcance poder de convencimento e componha algum consenso que servirá de referência moral ou jurídica para a sociedade. Mas não se pode ser ingênuo: nenhum discurso passará pelo debate e sairá tal qual fora originalmente apresentado, por isso os porta-vozes das teses religiosas precisam estar abertos e preparados para que suas visões de mundo dialoguem com outras visões afetando e sendo afetadas, influenciando e sendo influenciadas, ganhando e perdendo; é indispensável que as religiões entrem nos debates públicos com a certeza de que não terão facilidade para transformar suas verdades em teses que serão passivamente acatadas pelos sujeitos que participam das discussões nos espaços de fala.

---

<sup>134</sup> LUICHI, José Pedro. O lugar das religiões numa sociedade pós-secular. Discussão da perspectiva de J. Habermas. In: RIBEIRO, Osvaldo Luiz e ROSA, Wanderley Pereira. *Religião e sociedade (pós) secular*. Vitória: Unida, 2014, p. 239-240, p. 89.

A ação comunicativa exige, portanto, de todos os falantes uma postura bastante flexível e democrática independentemente dos conteúdos de seus discursos, mas, quando se tratam de discursos com conteúdos religiosos, as coisas se tornam mais dramáticas, pois a força da crença e a intransigência se evidenciam. Tanto falantes anti-religiosos quanto religiosos, ao apresentarem seus discursos com conteúdos religiosos, devem superar a intransigência e considerar que suas verdades precisam sair do plano subjetivo-individualista para o plano intersubjetivo, no qual mora a racionalidade capaz de produzir verdades. Essa predisposição para submeter o discurso ao risco de forças que o alterem é exigida de qualquer pessoa que queira exercer o direito de fala, inclusive dos falantes que dão vozes aos conteúdos religiosos.

Os falantes precisam, ainda, respeitar alguns critérios objetivos de pretensão e validade. Para que os espaços de fala sejam coerentes, democráticos e produtivos são necessárias regras com validade para todos os participantes. Não são regras impostas por algum líder, e muito menos pelo Estado, e não são criações externas que objetivem conter ou controlar o uso da liberdade dos falantes. São pretensões que nascem concomitantes à instauração dos debates. O amadurecimento da esfera pública foi proporcionando, de acordo com o que já fora apontado acima, a identidade de um grupo social com vontade e opiniões próprias, mas a gestão dessa sociedade, que consegue criar uma opinião pública, impõe características aos indivíduos que ocupam os espaços de fala requerendo deles algumas pretensões de validade sem as quais os espaços de fala não possam existir como legitimadores de uma racionalidade intersubjetiva e comunicacional.

As pretensões de validade geram segurança para falantes e ouvintes. Para quem faz uso da fala, a observância das pretensões de validade oferece garantia de que os conteúdos devam ser ouvidos como legítimos, já que expressam uma visão de mundo plausível e passível de ser debatida; para os ouvintes, as pretensões de validade garantem que os conteúdos dos discursos estão revestidos de seriedade e validade. Burlar as pretensões de validade não interessa a ninguém que participe dos espaços comunicacionais, pois os efeitos contraditórios dos atos inválidos recairão, necessariamente, sobre todos os envolvidos.

São três, como abordado acima, as pretensões de validade: correção ou legitimidade; verdade e veracidade. A pretensão de validade ou correção requer que o falante respeite as regras do jogo vigentes no espaço de fala; a pretensão de verdade exige conformidade entre fala e realidade objetiva; a pretensão de veracidade implica fidelidade do falante àquilo que ele crê e pretende com sua fala. “Ante a tais considerações, torna-se claro, uma vez mais, que

somente ações de fala como essas, às quais o falante vincula uma pretensão de validade criticável, podem mover o ouvinte a aceitar uma oferta de um ato de fala”<sup>135</sup>.

Ao exercer a liberdade religiosa nos espaços de fala, as religiões estão obrigadas a guardar fidelidade às pretensões de validade. É inadmissível que um falante queira habilitar seu discurso na esfera pública sem respeitar as pretensões de validade, consideradas como condições indispensáveis a quem deseja falar com legitimidade nos espaços de fala.

As religiões precisam respeitar a pretensão de validade de correção e o fazem quando acatam e agem de acordo com as regras vigentes. Os porta-vozes dos conteúdos religiosos devem agir dentro do padrão previsto no ordenamento jurídico e estão sub-jungidos às formalidades típicas desse ordenamento para exporem suas teses. Há princípios e valores já convencionados e imperativos com relação a todos os discursos. Quem quiser que seu discurso tenha validade deve agir dentro das regras vigentes. Os religiosos e, insiste-se, os anti-religiosos que atacam as religiões, ferem a liberdade religiosa e, portanto, praticam discursos com conteúdos religiosos, não possuem legitimidade para ignorar as regras convencionadas na esfera pública; não podem discursar com base apenas em suas próprias convenções.

A pretensão de validade de correção é a garantia de que todas as pessoas estão lançadas em grau de igualdade nos espaços de fala, pois submissas às mesmas regras, esta pretensão protege contra eventuais privilégios e exige que todos submetam seus discursos às regras conhecidas e aceitas pela comunidade. Se determinada regra deve, na opinião de um falante, ser substituída, essa substituição deve passar pelos procedimentos previstos no mundo das ordenações vigentes. Ninguém pode burlar ou ignorar uma regra vigente sob o fundamento de que ela não atende a algum interesse que pretenda alcançar nos espaços de fala. As religiões estão, como qualquer outro falante, obrigadas a adequar seus discursos às regras vigentes a fim de que suas pretensões tenham validade na esfera pública e, se existir algum conteúdo discursivo não adequável às regras vigentes nos espaços de fala, esse conteúdo não tem legitimidade para comparecer à esfera pública, tendo, inclusive, grande chance de representar algum conteúdo antijurídico.

A pretensão de validade de verdade obriga o discurso a guardar fidelidade entre o que se vê na realidade e o que se fala; implica a observância objetiva da verdade, ou seja, um discurso não pode ser mentiroso, deve traduzir a verdade dos fatos. Essa pretensão de validade é escorregadia e complicada para a religião porque a noção de verdade objetiva fica

---

<sup>135</sup> HABERMAS, 2012a, p. 528.

prejudicada quando se fala de verdades religiosas frequentemente marcadas pela força da subjetividade.

Os falantes religiosos, quando vão participar de um debate na esfera pública, devem evidenciar nos discursos os reflexos objetivos das verdades de crenças e não se satisfazerem com os fundamentos subjetivos de tais verdades. A observância da pretensão de validade de verdade exige a exteriorização dos conteúdos do discurso, de modo que tais conteúdos possam ser acessíveis a todas as pessoas, inclusive àquelas que não se valem da hermenêutica religiosa para interpretar os fatos em análise. Não se cumpre esse critério, por exemplo, se o religioso fundamenta sua tese apenas em uma revelação que teria recebido em um momento de ascese espiritual. Por mais que essa convicção possa ser uma honesta verdade para quem a experimentou, não é um dado objetivo.

A observância da objetividade no que concerne à pretensão de validade de verdade disciplina os falantes e os obriga a submeterem os conteúdos de seus discursos ao filtro da realidade e, neste sentido, tem uma importante função pragmática, pois todos estão autorizados a não considerar como válidos os discursos oriundos de falas meramente subjetivas ou, até mesmo, de cunho fantasioso. Uma vez mais compete às religiões fazerem o exercício de apresentar conteúdos que respeitem a pretensão de validade de verdade, acompanhado de uma advertência: se algum conteúdo religioso não puder ser objetivamente apresentado, não será considerado válido e legítimo nos espaços de fala.

Compete, por fim, aos falantes cumprirem a pretensão de validade de veracidade traduzindo em seus discursos as reais intenções que possuam com os mesmos, em outras palavras, espera-se ética e honestidade por parte das pessoas que participam dos debates. Os ouvintes precisam ter segurança de que se encontram diante daquilo que, efetivamente, pretende o falante; devem os ouvintes confiar que o discurso proferido pelo falante revela a opinião verdadeira, o pensamento, o sentimento do falante. Essa pretensão funda-se na noção de boa-fé. As pessoas que participam de um debate nos espaços de fala devem agir bem intencionadas.

Um falante que profere um discurso religioso tem objetivos implícitos; tem intenções subjetivas e o discurso deve traduzir tais intenções. Não pode o religioso, com o receio de atrair contestações, infringir essa pretensão de validade, pois, quando isso for descoberto, o discurso e os resultados obtidos nos debates serão considerados inválidos. Ao dispor-se a habilitar determinado conteúdo discursivo na praça pública, o religioso deve ser honesto e explicitar, por meio do próprio discurso, as reais intenções que possui. Uma vez mais se consigna: se dado interesse ou objetivo, oriundo de discurso religioso, não puder ser revelado

a tal ponto que obrigue o falante a ferir a pretensão de validade de veracidade, é sinal claro que tal discurso não possui guarida na esfera pública. As religiões estão, portanto, como qualquer outro falante, obrigadas a respeitar a pretensão de veracidade.

Enfim, considerando a laicidade do Estado brasileiro; considerando que o Brasil constrói esferas públicas capazes de permitir a seus cidadãos criar opinião pública; considerando que a ação comunicativa é uma forma legítima e eficiente de gerar e gerenciar debates na esfera pública; desde que as religiões apresentem em seus discursos as características indicadas, é plausível afirmar que as religiões estão legitimadas a participar dos debates de interesse público e a submeterem seus pontos de vista à apreciação dos demais atores da vida social.

## CONCLUSÃO

A principal consequência do processo de secularismo desenvolvido por certos setores da modernidade é a dificuldade de relacionamento entre religiosos e não religiosos na esfera pública. Frequentemente, a mídia traz à tona situações conflituosas e, via de regra, posiciona-se avessa às religiões fundada na errônea noção de laicidade do Estado. É lamentável, mas muitos presumem, com base em fundamentos equivocados e típicos do laicismo, que toda e qualquer manifestação religiosa é ilegítima, já que o Estado é laico. Ora, a laicidade brasileira não pode ser confundida com laicismo. A laicidade é a garantia de que o Estado protege e assegura a livre manifestação de conteúdos religiosos e não restringe tais manifestações aos espaços íntimos ou privados.

Um esclarecimento muito importante vincula-se à identificação do verdadeiro destinatário da laicidade: o Estado. Não é possível ampliar a neutralidade exigida do Estado transformando-a em algo que alcance as pessoas e instituições religiosas, aliás, a laicidade do Estado tem a função de garantir a liberdade de manifestação religiosa ou a liberdade religiosa dos particulares e, conseqüentemente, das instituições religiosas. Quando uma religião se apresenta para participar de um debate na esfera pública, está agindo de modo legítimo e, desde que respeite as regras do Estado de Direito, não fere a laicidade do Estado, ao contrário, se vale da força da laicidade para exercer a liberdade religiosa.

A teoria de Jürgen Habermas oferece bons conceitos para compreender essa relação entre laicidade do Estado e exercício da liberdade religiosa. O desenvolvimento do conceito de esfera pública designando os espaços – não geográficos, físicos ou territoriais, em sentido tradicional, mas espaços simbólicos – nos quais os indivíduos desenvolvem condições para expor suas teses e construir, a partir dos confrontos, uma opinião pública; a ideia de ação comunicativa representando a possibilidade de construção intersubjetiva de uma verdade que melhor atenda à coletividade; o conceito de consenso ou até mesmo de gestão racional dos dissensos como produtos de debates nos espaços de fala permitem a construção de uma sociedade que se aperfeiçoe com as contribuições oriundas de grupos diferentes e divergentes.

Seguindo os fundamentos jurídicos de um Estado laico que garante a liberdade religiosa e os referenciais filosóficos de Habermas, é possível afirmar que as religiões gozam de legitimidade para participar dos debates nos espaços públicos brasileiros, mas jamais devem se posicionar de forma intransigente, ao contrário, devem assumir o compromisso de cumprir, com rigor, as regras do jogo democrático.

A primeira regra consiste na apresentação de sua tese ou ideia de modo propositivo e jamais impositivo. As verdades religiosas, quando apresentadas na esfera pública, devem ter caráter de proposta. Nenhuma religião tem legitimidade para impor qualquer verdade à sociedade secular; tem, sim, isso é verdade e legítimo, o direito de apresentar seu ponto de vista sobre determinado conteúdo.

A segunda regra requer a consideração de que todos os pontos de vista, desde que submissos às regras do jogo, estão no mesmo grau hierárquico, ou seja, os religiosos, especialmente os monoteístas, devem lembrar que, na esfera pública, não é possível tratar uma verdade como absoluta, verdadeira e boa em detrimento das demais que sejam relativas, falsas e ruins. Todos os discursos se equiparam enquanto probabilidade de serem escolhidos como melhores ou, até mesmo, como capazes de compor sínteses que servirão de referência para a conduta de determinado grupo ou da sociedade.

Em terceiro lugar, é indispensável que as religiões se disponham a adotar um conceito de racionalidade que supere a visão tradicional cognitivista e individualista, a partir da qual a razão do indivíduo isolado é capaz de garantir uma verdade universalmente válida. A racionalidade que irá determinar a definição de verdades válidas é a intersubjetiva, ou seja, as religiões precisam saber que suas verdades próprias deverão ser suficientemente convincentes a um conjunto de subjetividades que, eventualmente, possuem outras verdades. Dessa relação de verdades subjetivas ou dessa intersubjetividade nascem as máximas que organizam a vida social.

O quarto fundamento é dado pela convicção de que todos os discursos poderão influenciar e ser influenciados nos espaços de debate. É necessário que as religiões tenham disposição para abandonar posturas puritanas que inviabilizem a miscigenação dos discursos religiosos com outros discursos de conteúdos profanos. Uma vez participante dos debates na esfera pública e colocando suas teses sob apreciação dos diversos protagonistas em interação nos espaços de fala, as religiões precisam saber que algo que elas propõem pode ser parcialmente aproveitado e, conseqüentemente, dado elemento doutrinário poderá sofrer substancial alteração. Não é possível garantir ao religioso que exerça liberdade religiosa em um Estado laico que isso não irá ocorrer, pois as verdades serão construídas intersubjetivamente, como se disse acima.

O quinto elemento materializa-se na observância ao respeito inegociável das pretensões de validade propostas por Habermas. Os religiosos e as instituições religiosas estão obrigados a se sucumbirem aos critérios que tornam seus discursos pretensamente válidos nos espaços de fala: devem respeitar com fidelidade as regras do debate (regras jurídicas que

garantem segurança – pretensão de legitimidade); devem dizer aquilo que pensam e não esconderem intenções secretas ou escusas (pretensão de veracidade) e guardar fidelidade objetiva entre fala e realidade (pretensão de verdade).

Ressalta-se, por cautela e preocupação com a coerência, que todas as exigências impostas aos religiosos e às religiões são igualmente válidas para os anti-religiosos. Ninguém está autorizado a desqualificar ou atestar a ilegitimidade de um discurso – religioso ou não religioso – sem submeter-se às regras que respeitem a força do direito e o modo operacional de construção intersubjetiva da verdade; nenhuma pessoa ou grupo pode exigir que o Estado rechace um discurso religioso com fundamento apenas no instituto da laicidade, pois a laicidade significa isenção do Estado, e, não, aversão à religião. Quem desejar ver sua tese sobressair na esfera pública e conquistar a opinião dos atores dos espaços de fala, que apresente-a para o debate cumprindo as regras que valem para todos.

O que se conclui é que as religiões estão aptas para participarem das discussões dos temas mais relevantes da vida social brasileira e essa aptidão está garantida pela força constitucional da liberdade religiosa e se ancora na laicidade do Estado, mas essa garantia constitucional não é absoluta e jamais pode servir de pretexto para que qualquer grupo religioso imponha suas verdades; a liberdade religiosa deve ser vivenciada à luz dos valores constitucionais e, neste sentido, considerar a igualdade de todos perante a lei, a dignidade da pessoa humana e todos os princípios jurídicos que protegem a diversidade de opiniões.



## REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. *O que é religião?* 15 ed. São Paulo: Loyola, 2014.

BARRETO JUNIOR, Raimundo Cesar. Teologia Pública: uma perspectiva a partir das margens. In: RIBEIRO, Osvaldo Luiz e ROSA, Wanderley Pereira. *Religião e sociedade (pós) secular*. Vitória: Unida, 2014a.

\_\_\_\_\_. A construção de um discurso batista para a defesa dos direitos humanos. In: RIBEIRO, Osvaldo Luiz e ROSA, Wanderley Pereira. *Religião e sociedade (pós) secular*. Vitória: Unida, 2014b.

BOBBIO, Norberto. *Futuro da democracia*. 9 ed. São Paulo: Paz e terra, 2004.

BRASIL, *Decreto 119-A*. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 23 mai. 2015.

\_\_\_\_\_. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Disponível em <<http://www.senado.gov.br>>. Acesso em: 23 mai. 2015.

\_\_\_\_\_. *Constituição da República Federativa dos Estados Unidos do Brasil*. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br>>. Acesso em: 23 mai. 2015.

CASTRO, Clovis Pinto de. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja – fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Paulo: Loyola, 2000.

GONÇALVES, Maria Augusta Salin. Teoria da ação comunicativa de Habermas: Possibilidades de uma ação educativa de cunho interdisciplinar na escola. In: *Educação & Sociedade*, ano XX, n. 66, abril/1999.

HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Vol.1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Unesp, 2014.

\_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Vol. 1. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Fé e saber*. São Paulo: Unesp, 2013.

\_\_\_\_\_. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen e RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Ideias e letras, 2007.

LEAL, Bruno Bianco e NUNES Tatiana Mesquita. A liberdade de religião perante o Estado laico e a aplicação de provas durante dias sagrados. In LAZARI, Rafael José Nadim; BERNARDI, Renato; LEAL, Bruno Bianco (orgs.). *Liberdade religiosa no estado democrático de direito: questões históricas, filosóficas políticas e jurídicas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

LEITE, Fábio Carvalho. *Estado e religião: a liberdade religiosa no Brasil*. Curitiba, Juruá: 2014.

LENZA, Pedro. *Direito constitucional esquematizado*. 18 ed. São Paulo: 2014.

LIBANIO, João Batista. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

LOSEKANN, Cristiana. A esfera pública habermasiana, seus principais críticos e as possibilidades do uso deste conceito no contexto brasileiro. In: *Pensamento Plural*, Pelotas, n. 04, p. 37-57, janeiro/junho, 2009.

LUICHI, José Pedro. O lugar das religiões numa sociedade pós-secular. Discussão da perspectiva de J. Habermas. In: RIBEIRO, Osvaldo Luiz e ROSA, Wanderley Pereira. *Religião e sociedade (pós) secular*. Vitória: Unida, 2014.

MARTINELLI, José Paulo Orsini. Os crimes contra o sentimento religioso e o direito penal contemporâneo. In: MAZZUOLI, Valério de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (coords.). *Direito à Liberdade Religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI*. Belo Horizonte: Fórum, 2009.

MARTINS, Ives Gandra da Silva. Liberdade religiosa após o Concílio Vaticano II. In: MAZZUOLI, Valério de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (coords.). *direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI*. Belo Horizonte: Fórum, 2009.

MENDES, Gilmar F. e BRANCO, Paulo Gustavo G. *Curso de direito constitucional*. 9 ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

MIRANDA, Pontes de. *Democracia, liberdade, igualdade*. Campinas: Bookseller, 2002.

MORAES, Alexandre de. *Direito constitucional*. 29 ed. São Paulo: Atlas, 2013.

NALINIE, José Renato. Liberdade religiosa na experiência brasileira. In: MAZZUOLI, Valério de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (coords.). *Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI*. Belo Horizonte: Fórum, 2009.

PAULO, Vicente; ALEXANDRINO, Marcelo. *Direito constitucional descomplicado*. 11 ed. São Paulo: Método, 2013.

PERLATTO, Fernando; LIMA, Pedro Luiz. Habermas e a teoria sociológica brasileira: Um estudo sobre as leituras críticas de Jessé Souza e Sergio Costa. *Teoria e Cultura – Revista de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFJF – v. 4, n. 1 e 2, p. 25-40, jan./dez. 2009.*

PINHEIRO, Maria Claudia 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 (coords.). *Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI*. Belo Horizonte: Fórum, 2009.

ROTHENBURG, Walter Claudius. Religião como direito no estado democrático laico. In: LAZARI, Rafael José Nadim; BERNARDI, Renato; LEAL, Bruno Bianco (orgs.). *liberdade religiosa no estado democrático de direito: questões históricas, filosóficas políticas e jurídicas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

SARMENTO, Daniel. O crucifixo nos tribunais e a laicidade do Estado. In: MAZZUOLI, Valério de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (coords.). *Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI*. Belo Horizonte: Fórum, 2009.

SILVA, Filipe Carreira. Habermas e a esfera pública: reconstruindo a história de uma ideia. In: *sociologia, problemas e práticas*, 35, 2001, p. 117-138.

SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo*. 31 ed. São Paulo: Malheiros, 2009.

SORIANO, Aldir Guedes. Direito à liberdade religiosa sob a perspectiva da democracia liberal. In: MAZZUOLI, Valério de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (coords.). *Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI*. Belo Horizonte: Fórum, 2009.

SOUZA, Gelson Amaro de. A religião, o estado, o homem. In: LAZARI, Rafael José Nadim; BERNARDI, Renato; LEAL, Bruno Bianco (orgs.). *Liberdade religiosa no estado democrático de direito: questões históricas, filosóficas políticas e jurídicas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

SOUZA, Gelson Amaro de. A religião, o estado o homem. In: LAZARI, Rafael José Nadim; BERNARDI, Renato; LEAL, Bruno Bianco (orgs.). *Liberdade religiosa no estado democrático de direito: questões históricas, filosóficas políticas e jurídicas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

SUNDFELD, Carlos Ari. *Fundamentos de direito público*. 4. ed. São Paulo: Malheiros, 2010.

TAVARES, André Ramos. O poder judiciário entre o estado laico e a presença religiosa na constituição de 1988. In: LAZARI, Rafael José Nadim; BERNARDI, Renato; LEAL, Bruno Bianco (orgs.). *Liberdade religiosa no estado democrático de direito: questões históricas, filosóficas políticas e jurídicas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

TAYLOR, Mark Lewis. Duas palestras sobre teologia pública. In: RIBEIRO, Osvaldo Luiz e ROSA, Wanderley Pereira. *Religião e sociedade (pós) secular*. Vitória: Unida, 2014.

VILAS BOAS FILHO, Orlando, *Resenha*. Disponível em: <<http://www.mackenzie.br>>. Acesso em: 26 jul. 2016.

WALZER, Michael. *Esferas da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WERLE, DenilsonLuíz. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. São Paulo, Unesp, 2014.

WOLKMER. Antônio Carlos. *Ideologia, estado e direito*. 4 ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.