

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
Mestrado em Direito, Estado e Constituição

LIBERDADE DE RELIGIÃO OU LAICIDADE ESTATAL:  
A (in)constitucionalidade da presença religiosa nos serviços  
públicos de rádio e televisão

Vinícius Franzoi

Brasília  
2014

Vinícius Franzoi

LIBERDADE DE RELIGIÃO OU LAICIDADE ESTATAL:  
A (in)constitucionalidade da presença religiosa nos serviços  
públicos de rádio e televisão

Dissertação de Mestrado desenvolvida sob a orientação do Professor Doutor Miroslav Milovic como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito, Estado e Constituição do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília.

Brasília  
2014

Vinícius Franzoi

LIBERDADE DE RELIGIÃO OU LAICIDADE ESTATAL:  
A (in)constitucionalidade da presença religiosa nos serviços  
públicos de rádio e televisão

Dissertação de Mestrado desenvolvida sob a orientação do Professor Doutor Miroslav Milovic como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito, Estado e Constituição do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília.

Brasília  
2014

Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Miroslav Milovic - Orientador

---

Prof. Dr. Marcelo Neves – Membro

---

Prof. Dr. Pablo Holmes Chaves – Membro

---

Prof. Dr. Juliano Zaiden Benvindo - Suplente

Para Mari,

## AGRADECIMENTOS

Embora muitos comecem seus agradecimentos falando blábláblás sobre a pesquisa, a importância da universidade, as dificuldades de pesquisa, a contribuição de professores e mais não sei o que, vou iniciar ao contrário, dando ênfase para as pessoas mais importantes da minha vida.

Primeiramente, agradeço ao Senhor Jesus Cristo pelo grande privilégio de estar a concluir o Curso de Mestrado em Direito, Estado e Constituição da Universidade de Brasília, após muito estudo, trabalho e noites sem dormir. Ao longo de quase nove meses de escrita da dissertação, pude entregar meu caminho ao Senhor, confiar nEle e vivenciar, em meio ao cansaço e às dificuldades, as palavras de Isaías 40:28-31: “Não sabes, não ouviste que o eterno Deus, o Senhor, o Criador dos fins da terra, nem se cansa nem se fatiga? É inescrutável o seu entendimento. Dá força ao cansado, e multiplica as forças ao que não tem nenhum vigor. Os jovens se cansarão e se fatigarão, e os moços certamente cairão. Mas os que esperam no Senhor renovarão as forças, subirão com asas como águias; correrão, e não se cansarão; caminharão, e não se fatigarão”; e de Isaías 64:4: “Porque desde a antiguidade não se ouviu, nem com ouvidos se percebeu, nem com os olhos se viu um Deus além de ti que trabalha para aquele que nele espera.”. Por isso, exalto-O e oferto toda a minha vida, as minhas forças, o meu entendimento, meu futuro e tudo que tenho, inclusive a presente dissertação, a Ele. Pois, afinal: “Porque dEle e por Ele, e para Ele, são todas as coisas; glórias, pois a Ele eternamente. Amém”. (Romanos 11:36).

À minha amada esposa Mariana Franzoi, agradeço pela pessoa maravilhosa que é e por ter suportado comigo tantos momentos de aflição e de dificuldade ao longo de nossas vidas acadêmicas. Sem merecer, recebi do Senhor o maior presente nesta terra, que é justamente você. Amo minha amada do fundo do meu coração e quero muito, no Senhor, usufruir eternamente do maravilhoso amor que Ele construiu entre nós. Você é minha linda e minha rubizinha. Milhões de beijos. Aos meus pais, agradeço por terem sido, desde sempre, os instrumentos usados por Deus para tudo o que conquistei em minha vida. Muito obrigado pelas lições, ensinamentos, investimentos incontáveis nos meus estudos e, mais ainda, pela benção que vocês sempre foram em minha vida. A minha irmã, pelo grande

carinho e amizade que nutrimos desde muitos anos atrás e que mantemos até hoje, apesar da saudade ocasionada pelas correrias do dia-a-dia.

Dito isso, quero também agradecer aos professores da Universidade de Brasília que inicialmente, no final de 2011, viabilizaram meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Direito, pois sem a aprovação deles no processo seletivo a elaboração da presente dissertação não seria possível: Miroslav Milovic, Marcelo Neves e Gabriela Neves Delgado. Muito agradeço ao Miro pela ótima orientação, por ter contribuído amplamente com seu excepcional conhecimento teórico, pelas excelentes sugestões dadas à pesquisa e pela atenção concedida ao longo de todo o curso. Já o Marcelo Neves se apresentou nem de longe apenas como uma excelente referência bibliográfica para a pesquisa, mas também como um professor extremamente acessível, prestativo e, inclusive, amigo, de modo que a convivência com ele, nas disciplinas e no Grupo de Pesquisa DISCO, me ofereceu o exemplo de como me tornar no futuro um grande professor e pesquisador. No mais, jamais posso deixar de mencionar o Juliano Zaiden Benvindo, professor que desde a graduação me inspirou a estudar filosofia do direito e direito constitucional de maneira crítica e para além das “verdades absolutas” presentes nos manuais, e o Alexandre Araújo Costa, que, com seu vasto conhecimento de filosofia e excelente didática em sala de aula, muito contribuiu para minha formação durante o Mestrado. Agradeço ainda ao Pablo Holmes por se mostrar bastante atencioso no DISCO e nas conversas a respeito da dissertação.

Desde o Mestrado, quis entrar em um grupo de pesquisa, no intuito de melhorar minhas leituras e fortalecer meu senso crítico, minhas discussões acadêmicas e meu conhecimento, e o grupo de pesquisa Direito, Sociedade Mundial e Constituição (DISCO) se encaixou perfeitamente aquilo que procurava, apresentando-se, na coordenação do Marcelo Neves e do Pablo Holmes, talvez como um dos melhores grupos de pesquisa do país, com debates teóricos frequentes, excelentes, atuais, com a presença autores de renome internacional e ótimo interesse de professores e pesquisadores.

Aos meus amigos do blog Crítica Constitucional, Gilberto Guerra Pedrosa, Maurício Palma Resende, Douglas Zaidan e Fábio Portela Lopes de Almeida, muito obrigado por todo excelente convívio ao longo do curso, pela amizade construída, pelas ótimas sugestões e críticas concedidas à presente pesquisa e por terem aturado minha (não) participação no blog durante meses, sem

eu contribuir nem mesmo com uma linha. Obrigado por tudo e pela compreensão. Quanto ao Fábio, valeu pelas sugestões, pelas ótimas discussões sobre minha pesquisa e sobre John Rawls, autor com quem nutro, muito por causa de você, incrível admiração.

Ao professor e chefe Augusto Aras, que, tanto na Universidade de Brasília quanto na Procuradoria Geral da República, muito me ajudou e auxiliou durante a elaboração da dissertação e ao longo do mestrado inteiro, meu muito obrigado pela grande experiência acadêmica e profissional que tive durante os dois últimos anos.

Aos meus colegas de trabalho, obrigado por todas as discussões e enfrentamentos que travamos ao longo da pesquisa, Felipe Figueiredo de Carvalho, Pedro Santana, Jorge Bruno de Souza e Emília Ulhoa Botelho. Aos meus colegas de curso, Carina Calábria, Kelton Gomes, novamente Gilberto Guerra Pedrosa, João Gabriel, Gustavo Capela, João Telésforo, Victor Reis, agradeço pelas discussões, conversas e sugestões dadas ao trabalho.

Por fim, devo agradecer à Universidade de Brasília, que, por quase 9 anos, ofertou-me estudos gratuitos e de qualidade durante a graduação e o mestrado. Embora muitos critiquem-na, penso ser a melhor universidade do mundo para mim, pois viabilizou que eu atingisse inumeráveis interesses pessoais, acadêmicos e profissionais em minha cidade, gratuitamente e com ótimo corpo docente. Nenhuma outra instituição poderia conceder aquilo que a UnB ofereceu para mim durante todos esses anos.

## SUMÁRIO

RESUMO .....	10
ABSTRACT .....	11
INTRODUÇÃO.....	12
1. Liberdade de religião e laicidade estatal em John Rawls e Jürgen Habermas.....	20
1.1. O Liberalismo Político de John Rawls e suas contribuições .....	22
1.2. O debate entre John Rawls e Jürgen Habermas.....	45
1.3. Estado e religião em Habermas, promoção de um novo debate Habermas- Rawls e confrontação do pensamento dos autores no contexto brasileiro .....	64
2. Por uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião: uma construção teórica a partir de Chantal Mouffe e Marcelo Neves .....	88
2.1. As objeções de Chantal Mouffe e Marcelo Neves a John Rawls e Jürgen Habermas.....	89
2.1.1. As críticas de Mouffe a Rawls e a Habermas.....	89
2.1.2. As críticas de Marcelo Neves a Rawls e a Habermas.....	104
2.2. Os modelos de democracia radical de Chantal Mouffe e de Estado Democrático de Direito de Marcelo Neves.....	114
2.2.1. Chantal Mouffe, o modelo agonístico de democracia e suas contribuições para uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião.....	114
2.2.1.1. Alternativas de Mouffe à tradição liberal .....	115
2.2.1.2. Mouffe entre o liberalismo e o comunitarismo.....	119
2.2.1.3. Considerações sobre o modelo agonístico de democracia e suas contribuições para uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião.....	121
2.2.2. Marcelo Neves: seu modelo de Estado Democrático de Direito e suas contribuições para uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião.....	125
2.2.2.1. O modelo de Estado Democrático de Direito em Marcelo Neves.....	126
2.2.2.2. As condições do Estado Democrático de Direito .....	138
2.2.2.3. Contribuições de Marcelo Neves para uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião.....	143
2.3. Reinterpretação da ideia de razão pública, dos conceitos rawlsianos “razoável” e “racional” e do princípio constitucional da laicidade, a partir do entendimento conflitivo da relação entre Estado e religião.....	147
2.4. Aplicação concreta da interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião.....	153
2.4.1. A questão do aborto sob uma perspectiva conflitiva, em contraposição à normatividade voltada ao consenso proposta por John Rawls .....	154
2.4.2. Os limites da interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião em casos concretos.....	163



2.4.2.1. Violação a liberdades individuais: o caso do livro “Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios” de Edir Macedo.....	164
2.4.2.2. Ofensa ao princípio da laicidade: o caso da assistência religiosa aos militares.....	168
2.4.3. Reinterpretação da ideia de razão pública e dos conceitos rawlsianos “razoável” e “racional” mediante casos concretos: a decisão de juiz de Direito e pastor evangélico anuladora de união estável homoafetiva no Estado de Goiás, e o Projeto de Lei nº 7561/2014 do Deputado Missionário José Olímpio .....	177
3. A presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão à luz da Constituição Federal .....	185
3.1. Breve histórico da radiodifusão brasileira.....	186
3.1.1. Síntese histórica do rádio no Brasil .....	187
3.1.2. Síntese histórica da televisão no Brasil .....	194
3.2. Histórico e dados atuais sobre a presença religiosa na radiodifusão brasileira .....	198
3.3. Disposições constitucionais e legais reguladoras dos serviços de radiodifusão .....	207
3.4. A (in)constitucionalidade da presença religiosa na radiodifusão brasileira....	212
3.4.1. Presença religiosa: liberdade de expressão ou afronta à laicidade estatal? .....	212
3.4.1.1. Limites para a presença religiosa no rádio e na televisão .....	220
3.4.2. Predomínio de católicos e evangélicos no rádio e na televisão: liberdade de expressão ou violação à laicidade estatal? .....	226
3.4.3. Proibição à prática de proselitismo em veículos da radiodifusão pública: afronta à liberdade de expressão ou garantia à laicidade estatal? .....	233
3.4.3.1. Desvirtuamento religioso da radiodifusão comunitária.....	261
CONCLUSÕES .....	264
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	268

## RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo analisar normativamente, tendo por marco teórico discussão acadêmica a ser empreendida a respeito do papel político da religião no Estado Democrático de Direito entre John Rawls, Jürgen Habermas, Chantal Mouffe e Marcelo Neves, a compatibilidade ou não perante a Constituição Federal, à luz da laicidade estatal, da presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão, enquanto meios de comunicação regulados e outorgados pelo Estado, assim como verificar se decorre ou não dos direitos à liberdade de expressão e de religião.

Para concretizar esses objetivos, os dois primeiros capítulos buscam empreender a referida discussão entre os mencionados autores, assim como se apropriar reconstrutivamente de conceitos teóricos por eles desenvolvidos, notadamente de suas considerações a respeito do princípio da laicidade estatal, dos direitos à liberdade de expressão e de religião e da relação entre Estado e religião, visualizada na pesquisa, com base em Mouffe e Neves, de forma conflitiva.

Proposta uma interpretação teórica na temática, no terceiro e último capítulo é analisada a presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão à luz dos direitos à liberdade de expressão e de religião, enfrentando-se as distintas controvérsias e discussões jurídicas levantadas a respeito do tema.

Por fim, são feitas considerações nas quais se destaca a possível violação tanto ao princípio da laicidade quanto aos direitos à liberdade de expressão e de religião no âmbito da presença religiosa nos meios de comunicação em comento, de acordo com cada hipótese fática apresentada.

Palavras-chave: 1. Presença religiosa; 2. Liberdades de expressão e de religião; 3. Laicidade estatal; 4. Radiodifusão; 5. Proselitismo.

## ABSTRACT

The following research aims to analyse normatively, under the theoretical marker of academic discussion to be applied to the political role of religion in the Democratic Rule of Law created by John Rawls, Jürgen Habermas, Chantal Mouffe, and Marcelo Neves, the compatibility or non compatibility before the Federal Constitution, in light of the lay State, of religious presence in radio and television public services, while being communication means regulated and bestowed by the State, and verifying alike if freedom of speech and religion are present or not.

To fulfil these goals, the first two chapters endeavor to undertake the referred discussion among the mentioned authors, as well as to appropriate itself reconstructively of theoretical concepts developed by them, noting its considerations about the principle of a lay State, freedom of speech and religion, in view of the research based on Mouffe and Neves, in a conflicting way.

Proposing a theoretical interpretation on the theme, in the third and last chapter the religious presence in radio and television public services is analyzed considering freedom of speech and religion, facing the distinctive controversies and legal discussions about the subject.

Finally, considerations are made , in which it is highlighted the possible violation of the principle of the lay state as much as the rights of freedom of speech and religion in the scope of religious presence in the means of communication being debated, according to each factual hypothesis presented.

Key words: 1. Religious presence; 2. Freedom of speech and religion; 3.Lay state; 4. Broadcasting; 5. Proselytism.

## INTRODUÇÃO

A presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão apresenta números percentuais elevados no contexto geral da radiodifusão brasileira. Informe de Monitoramento da Programação da TV Aberta de 2013, da Agência Nacional do Cinema, aponta que, naquele ano, na grade de programação de dez das maiores emissoras brasileiras da televisão aberta, os conteúdos religiosos representaram 16% de toda programação televisiva pesquisada, constituindo o gênero de maior veiculação (ANCINE, 2014). Por sua vez, o IBOPE, em pesquisa divulgada no ano de 2013, destacou que, enquanto 73% dos habitantes das grandes capitais brasileiras costumam ouvir rádio com frequência, 29% dentre esses ouvintes têm o hábito de escutar músicas religiosas por intermédio de emissoras radiofônicas (IBOPE, 2013).

Em que pese a existência de pesquisas estatísticas e dados numéricos referentes à presença religiosa na radiodifusão brasileira, os conteúdos religiosos veiculados nesses meios de comunicação merecem obter maior atenção acadêmica no tocante a sua compatibilidade normativa com o ordenamento jurídico, mormente no que se refere ao princípio da laicidade, estabelecido no art. 19, I, da Constituição Federal. Isso porque a radiodifusão brasileira, nos termos dos arts. 21, XII, “a”, 222 e 223 da CF, situada no âmbito da telecomunicação e dirigido à transmissão gratuita de sons (radiodifusão sonora) ou de sons e imagens (televisão), constitui serviço público prestado diretamente ou outorgado pelo Estado para particulares. Nessa medida, por se tratar de serviço regido, regulado, outorgado e de propriedade do Estado, importa averiguar se a presença religiosa nesses meios de comunicação compatibiliza-se ou não com a Constituição, à luz do princípio da laicidade estatal.

Ademais, os conteúdos religiosos divulgados por intermédio da radiodifusão encontram-se majoritariamente vinculados às duas religiões com maior número de adeptos no país, a saber, católica e evangélica, em detrimento das minorias religiosas (INFORMATIVO INTERVOZES, 2007). Há quem afirme constituir privilégio indevido e ofensivo à laicidade, por resultar na utilização de um serviço público, outorgado pelo Estado, para fins de divulgação e exposição de apenas algumas religiões, em prejuízo das demais, o que resultaria, por conseguinte, em vinculação e subvenção estatal de crenças religiosas específicas no âmbito dos

referidos meios de comunicação (ZYLBERSZTAJN, 2012). Desta maneira, diante desses questionamentos, impende verificar também se os conteúdos religiosos transmitidos mediante os serviços públicos de rádio e televisão, ao se apresentarem majoritariamente vinculados a católicos e evangélicos, contrariam ou não a laicidade estatal, ou se decorrem ou não dos direitos à liberdade de expressão e de religião.

Além de sofrer questionamentos, a presença religiosa nesses veículos comunicacionais suscitou variadas controvérsias, dentre as quais se ressalta a Resolução nº 02/2011 do Conselho Curador da Empresa Brasil de Comunicação que, em março de 2011, suspendeu os programas religiosos de influência católica e evangélica veiculados na TV Brasil, considerando “o caráter republicano laico da Empresa Brasil de Comunicação/EBC” e serem “injustificadas preferências a religiões particulares” (CONSELHO CURADOR DA EBC, 2011a). A decisão foi duramente questionada na mídia e nos poderes Legislativo e Judiciário, por supostamente contrariar, segundo se defendeu, os direitos à liberdade de expressão e de religião dos grupos responsáveis pela produção dos conteúdos religiosos na TV Brasil (BRASIL, 2011d e 2011e). Em decorrência das críticas, o próprio Conselho Curador da EBC, em 2012, editou norma posterior que revogou a Resolução nº 02/2011 e que, ao invés de proibir a veiculação dos programas religiosos, estabeleceu a “Faixa da Diversidade Religiosa da EBC”, objetivando a divulgação de conteúdos religiosos das mais variadas crenças presentes na sociedade, em igualdade de condições (CONSELHO CURADOR DA EBC, 2012).

A matéria referente ao art. 4º, § 1º da Lei 9.612/1998, o qual proíbe o proselitismo de qualquer natureza na programação das rádios comunitárias, também foi e ainda é alvo de discussões no meio jurídico no que toca à laicidade estatal e ao direito à liberdade religiosa na radiodifusão brasileira. Consoante afirma André Ramos Tavares, o teor do referido dispositivo legal poderia conduzir à constitucionalmente equivocada interpretação, de quem desconhece o conteúdo do direito à liberdade religiosa, de constituir vedação à prática de proselitismo religioso nas rádios comunitárias. Neste sentido, sustenta que o dispositivo não pode ser interpretado de modo a impedir o livre exercício direito à liberdade de religião, nem como norma garantidora da laicidade estatal (TAVARES, 2009).

Contra o referenciado art. 4º, § 1º da Lei 9.612/1998, em 14 de novembro de 2001, o Partido Liberal ajuizou a Ação Direta de Inconstitucionalidade 2.566 no Supremo Tribunal Federal, asseverando que a proibição do proselitismo,

além de constituir censura, viola frontalmente os incisos IV, VI e IV, do art. 5º, e o art. 220 e seguintes da Constituição Federal, por criar restrições às liberdades de pensamento, de consciência e de crença (PARTIDO LIBERAL, 2001). O parecer da Procuradoria Geral da República na controvérsia se deu pela improcedência do pedido, sustentando, ao contrário da posição de André Ramos Tavares, que a prática do proselitismo religioso não se confunde com a livre manifestação do pensamento, por constituir atividade que visa persuadir o interlocutor, de forma contundente e inflexível, a renunciar seus valores e ideias para se converter a uma nova doutrina ou sistema, o que afronta aos direitos constitucionais à liberdade de consciência e de crença (BRASIL, 2005f).

Embora o mérito da referida ADIN ainda não tenha julgado definitivamente, em 22 de maio de 2002, por maioria e com controvérsias, o STF, por maioria, indeferiu a medida cautelar, vislumbrando que a norma pode ser interpretada no sentido assegurar as finalidades plurais da radiodifusão comunitária. Divergindo do entendimento majoritário da Corte, os Ministros Celso de Mello e Marco Aurélio sustentaram que o dispositivo legal em comento viola os direitos constitucionais à liberdade de expressão, de consciência e de crença dos cidadãos, por constituir hipótese de censura prévia e de restrição a conteúdos, inclusive religiosos, nos meios de radiodifusão comunitária. Ante o exposto, ainda que o Supremo Tribunal Federal tenha indeferido a liminar da Ação Direta de Inconstitucionalidade em exame, constata-se que a decisão, longe de ter sido pacífica, obteve a ressalva de Ministros no sentido de que a proibição à prática de todo e qualquer tipo de proselitismo, inclusive religioso, na forma como estabelece o art. 4º, § 1º da Lei 9.612/1998, constitui uma possível violação aos direitos à liberdade de expressão, de consciência, de pensamento e de crença de cidadãos (BRASIL, 2002).

Constata-se que a relação entre a liberdade de religião e o princípio constitucional da laicidade nos serviços públicos de rádio e televisão não obtém um tratamento consensual e uníssono. Ora se afirmou, como no caso da EBC e da TV Brasil, que o Estado é laico e, por isso, qualquer prática de proselitismo ou de privilégio conferido a determinadas religiões em detrimento de outras, nos meios públicos de comunicação, devem ser coibidos. Ou então, a teor do enfrentamento pela Suprema Corte brasileira da temática das rádios comunitárias, sustentou-se

que a proibição do proselitismo de qualquer natureza ofende os direitos à liberdade de expressão, de pensamento, de consciência e de crença.

Além disso, é importante esclarecer que tanto a Lei 11.652/2008, que regula os serviços públicos de radiodifusão prestados pela EBC, quanto a Lei 9.612/98, que estabelece o serviço de radiodifusão comunitária, proíbem expressamente a prática do proselitismo de qualquer natureza nesses meios de comunicação social, embora ambas regulem políticas públicas voltadas especificamente à ampliação do exercício do direito à liberdade de expressão a um maior número de cidadãos.

Ainda a respeito da proibição da prática de proselitismo, importa destacar outra política pública também voltada a ampliar o exercício do direito à liberdade de expressão nos meios de comunicação, a saber, o Canal da Cidadania, instituído pelo Decreto 5.820/2006 e recentemente regulamentado pela Portaria do Ministério das Comunicações 489, de 18 de dezembro de 2012, que constitui uma espécie de TV Aberta Comunitária, no qual cada Município do país e o Distrito Federal poderão, através do Sistema Brasileiro de Televisão Digital, receber a outorga de duas faixas de canais, permitindo que a programação televisiva brasileira seja produzida por uma maior parcela da população. O Canal da Cidadania, embora tenha surgido como medida voltada a estender o exercício do direito à liberdade de expressão através da Televisão Aberta brasileira, também impede a prática de proselitismo. Diferentemente das leis que tratam da radiodifusão controlada pela EBC e das rádios comunitárias, que proíbem o “proselitismo de qualquer natureza”, a Norma Regulamentar do Canal da Cidadania é mais específica e peculiar, por impedir “manifestações de proselitismo político e religioso”. Ou seja, a política pública inaugurada pelo Canal da Cidadania obsta a prática de proselitismo de natureza especificamente religiosa na programação desse meio de comunicação.

A narrativa dos fatos acima mencionados e a descrição das normas proibitivas à prática de proselitismo ilustram que a presença da religião nos serviços públicos de rádio e televisão não se dá de forma necessariamente pacífica, ensejando distintas e acaloradas discussões no âmbito dos poderes públicos estatais a respeito dos limites e do alcance do direito à liberdade religiosa, da separação entre Estado e religião e do princípio constitucional da laicidade.

Diante das considerações expostas e das controvérsias apresentadas, o presente trabalho irá enfrentar a temática da presença da religião nos serviços de

rádio e televisão, objetivando responder aos seguintes questionamentos: a) a presença religiosa nos referidos meios de comunicação, que são públicos e outorgados pelo Estado, viola o princípio da laicidade? b) o privilégio obtido por algumas religiões, principalmente por católicos e evangélicos, no acesso aos serviços de rádio e televisão, em detrimento de outras denominações religiosas, contraria o aludido princípio constitucional? c) os direitos à liberdade de expressão e de religião permitem o proselitismo religioso nos mencionados meios, ou o princípio constitucional da laicidade resguarda a proibição de tal prática? Nesse sentido, é constitucional ou inconstitucional a proibição da prática de proselitismo religioso presente nas normas regulamentadoras das rádios comunitárias, dos serviços da EBC e do Canal da Cidadania? d) caso decorrente dos direitos à liberdade de expressão e de religião, quais são os limites para o exercício das referidas liberdades no rádio e na televisão, considerando inexistirem direitos absolutos?

As perguntas acima expostas, para serem adequadamente respondidas, demandam estudo a respeito da relação entre Estado e religião, assim como acerca do alcance e dos limites do princípio constitucional da laicidade e dos direitos à liberdade de expressão e religião.

Nesse contexto, dentre os diversos autores que demonstraram preocupações teóricas e concederam relevantes contribuições para compreender o princípio constitucional da laicidade e o direito à liberdade de religião, claramente se destacam John Rawls e Jürgen Habermas, dois pesos-pesados da filosofia política da segunda metade do século XX e início do XXI que, não bastassem a extensão, relevância e profundidade de suas obras, gastaram páginas e mais páginas com vistas a tentar explicar e a propor soluções, à luz de suas teorias, para os problemas afetos à relação entre Estado e religião. O primeiro capítulo se destinará a confrontar as soluções propostas por Habermas e Rawls, bem como a se apropriar dos seus entendimentos a respeito do direito à liberdade de religião e do princípio da laicidade estatal, sem se furtar em apresentar críticas à normatividade consensual dos autores, visualizável nos conceitos de consenso sobreposto e patriotismo constitucional, inclusive no tocante à relação entre Estado e religião.

Embora não tenham direcionado a mesma atenção ao tema, a cientista política professora da Universidade de Westminster Chantal Mouffe e o constitucionalista brasileiro professor da Universidade de Brasília Marcelo Neves, com certas semelhanças, embora a partir de fundamentos teóricos distintos,



apresentaram alternativas relevantíssimas para o consensualismo teórico de Rawls e Habermas. Os modelos de Estado Democrático de Direito defendidos pelos autores, focados no dissenso, no conflito e na ampla participação popular dos cidadãos nos fóruns públicos, podem obter reinterpretação na temática em exame, com vistas a complementar aquilo que Rawls e Habermas se mostraram insuficientes: enxergar o conflito e o dissenso na relação entre Estado e religião não como problemas a serem normativamente superados, mas como característicos do pluralismo de visões de mundo presenciado na modernidade. O segundo capítulo será destinado exatamente a efetuar essa leitura a respeito das contribuições de Mouffe e Neves, em contraposição a Rawls e Habermas, na temática sob exame, visando a propor uma releitura do princípio da laicidade e do direito à liberdade de religião, assim como apresentar uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião com base nos referenciados teóricos.

Note-se que a pesquisa não adota como marco teórico apenas uma obra, um livro ou um autor específico, porém, volta-se ao difícil desafio de abordar a temática do direito à liberdade religiosa e do Estado laico a partir da leitura de autores que, por possuírem escolas e tradições teóricas diferentes, parecem à primeira vista incompatíveis. De fato, parece inviável encontrar um denominador comum ou um núcleo de harmonia e pacificação entre os autores. O presente trabalho não se propõe a citá-los ou referenciá-los com o intuito de praticar o equívoco de dizer que todos defendem os mesmos argumentos e teorias.

Apesar de distintos, não há incompatibilidade absoluta entre os autores. Habermas e Rawls travaram entre si um interessantíssimo debate, no qual assumiram se tratar de “briga de família”, diante da similaridade das intuições e das finalidades de suas obras, fortemente ligadas ao liberalismo político, à busca pela conciliação da liberdade dos modernos com a liberdade dos antigos, do constitucionalismo com a democracia, assim como ao alcance de legitimidade das instituições estatais perante os cidadãos. Conforme se demonstrará, a partir de “O Liberalismo Político” de Rawls e dos artigos de Habermas posteriores ao debate com o filósofo norte-americano, nítida é a contribuição dos dois, em suas similitudes, para compreender a liberdade de religião e o princípio da laicidade.

Por outro lado, Chantal Mouffe e Marcelo Neves não debateram entre si, nem partiram dos mesmos teóricos para construção de suas teorias. Contudo, a autora dos livros “The Return of The Political” e “Democratic Paradox” e o autor da

obra “Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil”, além de deterem semelhanças, direcionaram atenção àquilo que Habermas e Rawls se mostraram insuficientes: em compreender o Estado Democrático de Direito de forma não-deliberativa e não-voltada ao consenso, mas focada no dissenso, conflito e antagonismo entre cidadãos e ordenamento jurídico. Ademais, ambos se apropriaram de conceitos e proferiram críticas a Rawls e Habermas, embora a cientista política tenha dirigido maior atenção a Rawls, enquanto o constitucionalista brasileiro, a Habermas. Desta forma, seja pelos embates acadêmicos travados entre os autores, seja pelos conteúdos de suas contribuições, é plenamente viável adotar como marco teórico da presente pesquisa o confronto crítico entre Habermas, Rawls, Mouffe e Neves, com vistas a uma compreensão mais ampla e aprofundada do princípio constitucional da laicidade, do direito à liberdade religiosa e da relação entre Estado e religião.

Ainda no capítulo dois, a proposta teórica viabilizada pelos referenciados autores será confrontada com casos concretos, com vistas a destacar que a relação entre Estado e religião, longe de ser harmônica, necessita ser explicada de modo a se admitirem amplos conflitos entre visões de mundo, de um lado, e decisões políticas e normas jurídicas do Estado, do outro.

As perguntas do presente trabalho não se mostram aptas a serem respondidas somente através da compreensão da relação entre Estado e religião, visto que a pesquisa se destina a averiguar a constitucionalidade da presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão, à luz do princípio constitucional da laicidade e do direito à liberdade religiosa. Ora, tendo-se em consideração que os referidos meios de comunicação são públicos e outorgados pelo Estado, importa saber se suas finalidades constitucionais e legais são dirigidas apenas à manifestação dos interesses estatais, sem contrariá-los; ou à apresentação das mais variadas ideias e ideologias de ordem moral, filosófica, cultural e religiosa, até mesmo contrárias, opostas e ofensivas ao Estado e a outros cidadãos. O entendimento das finalidades dos serviços de rádio e televisão se mostra fundamental para que os questionamentos da pesquisa sejam solucionados, visto que, diante da característica também conflitiva da relação entre Estado e religião, importa saber se os referidos meios de comunicação, por serem públicos, se prestam apenas a manifestações favoráveis aos interesses estatais, ou permitem que interesses particulares e privados sejam veiculados e transmitidos, inclusive de ordem religiosa e/ou contrários ao Estado. O terceiro e último capítulo irá analisar

essas questões, bem como descrever o histórico e a natureza jurídico-constitucional do rádio e da televisão no país, com o intuito de responder às perguntas mencionadas e de solucionar os casos apresentados na presente Introdução.

A hipótese de pesquisa é que os serviços de rádio e televisão, embora públicos, prestam-se às mais variadas manifestações de pensamento, ideias, crenças e opiniões, inclusive contrárias ao Estado, não havendo de se falar em inconstitucionalidade da presença religiosa nesses meios de comunicação, por estar resguardada pelos direitos à liberdade de expressão e religião. Contudo, o predomínio de determinadas religiões em detrimento de outras não se coaduna com o caráter público e plural dos referidos meios, o que talvez permitirá se concluir, como hipótese, que há violação ao princípio constitucional da laicidade nesse fato, haja vista que o Estado eventualmente contribui direta ou indiretamente com o aludido prestígio, seja diante do número de outorgas concedidas a igrejas e a líderes católicos e evangélicos, religiões majoritárias no país, seja pela ausência de políticas públicas voltadas a ampliar o acesso ao rádio e à televisão às religiões menos favorecidas.

Ainda como hipótese, a pesquisa eventualmente levará à resposta de que a manifestação religiosa nos serviços de rádio e televisão somente poderá ser restringida e proibida quando violar concretamente direitos fundamentais de outros cidadãos, o que não ocorre com a proibição da prática de proselitismo prevista nas normas da EBC, das rádios comunitárias e do Canal da Cidadania. A partir dessa possível conclusão, considerando que o proselitismo religioso não viola direitos fundamentais de outros cidadãos, como hipótese, eventualmente se defenderá que merecem ser declaradas inconstitucionais as referidas normas proibitivas.

Por fim, importa destacar a abordagem eminentemente normativa da presente pesquisa, porquanto, apesar de não se furtar à análise de casos concretos, empreenderá os esforços necessários para propor uma compreensão normativa da relação entre Estado e religião, dos direitos à liberdade de expressão e de religião, do princípio da laicidade estatal e da presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão, o que confere um caráter também ativista ao trabalho.

## 1. Liberdade de religião e laicidade estatal em John Rawls e Jürgen Habermas

John Rawls e Jürgen Habermas contribuíram consideravelmente para a compreensão do direito à liberdade de religião, do princípio constitucional da laicidade e da relação entre Estado e religião, no intuito de tratá-los através de ideais normativos de maneira complementar, dialógica e voltada a superar os conflitos existentes, em meio ao pluralismo de cosmovisões, concepções de bem, e de doutrinas morais, filosóficas e religiosas presentes nas sociedades modernas.

Note-se que Rawls e Habermas jamais afirmaram que Estado e religião não detêm potencialidades conflituosas, nem muito menos negaram a possibilidade iminente de embate entre cidadãos religiosos na esfera pública. Pelo contrário, foi em razão de preocupações com esse enfrentamento, e com seus possíveis prejuízos decorrentes, que suas obras dedicaram atenção à temática em apreço. Contudo, conforme se demonstrará, embora o pensamento dos autores seja relevante e até mesmo fundamental para melhor entendimento dos limites e do alcance da separação entre Estado e religião, a ênfase normativa focada no arrefecimento do conflito e do dissenso torna limitada essa compreensão.

Neste capítulo, inicialmente serão abordadas as contribuições de John Rawls, especialmente em “O liberalismo político” (LP), com vistas a destacar como o famoso autor da importantíssima obra “Uma teoria da justiça” (TJ), vinte anos depois de publicá-la, efetivou uma releitura de seus conceitos anteriormente desenvolvidos, a fim de propor uma concepção política de justiça que consiga lidar com o fato do pluralismo, ou seja, com as inúmeras doutrinas abrangentes, de ordem moral, filosófica e religiosa, irreconciliáveis e incompatíveis existentes nas sociedades. Em LP, a proposta rawlsiana basicamente é voltada à construção de um Estado laico em que seus respectivos cidadãos, com suas doutrinas também religiosas, respaldam e legitimam as instituições estatais, ao mesmo tempo em que exercem amplamente os seus direitos à liberdade de expressão e religião (item 1.1.).

Em seguida, será apresentado o conhecido debate entre os mencionados teóricos, no qual Habermas, primeiramente, em março de 1995, publicou o artigo “Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, mutuamente respondido por Rawls em “Political

Liberalism: Reply to Habermas”, com réplica de Habermas divulgada em 1996 em seu livro “Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie”, (traduzido para o português como “A Inclusão do Outro – estudos de teoria política”, no artigo “‘Racional’ versus ‘verdadeiro’ - ou a moral das imagens de mundo”). É interessante notar que o debate entre os autores tratou de distintos aspectos de suas respectivas obras, focados principalmente no livro LP de Rawls e em “Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade” de Habermas, pouco abordando, contudo, a temática da religião. Após o debate, em que Rawls expressamente chamou Habermas de “metafísico” – por supostamente negar às doutrinas religiosas uma força lógica que lhes seja próprias – transparece nítido o crescimento da preocupação do teórico de Frankfurt com a temática do papel político da religião, a qual, embora presente em suas obras anteriores, recebeu a partir de então maior atenção, reflexão e quantidade de escritos, frequentemente se remetendo a John Rawls na matéria. Nesse contexto, será desenvolvido o pensamento de Habermas a respeito da relação entre Estado e religião, a partir e para além do debate com Rawls e dos distintos textos que desde então publicou (item 1.2.).

Desenvolvidos os pensamentos de Habermas e Rawls sob a retromencionada perspectiva, serão demonstradas as relevantes contribuições dos autores para a compreensão da relação entre Estado e religião, direito à liberdade de religião e princípio constitucional da laicidade. Embora detenham propostas teóricas normativas distintas, as similitudes dos autores e a apropriação do debate efetivado entre ambos, nos textos acima referenciados e em outros artigos publicados por Habermas com citação a Rawls, viabilizará visualizar a separação entre Estado e religião não como um afastamento absoluto, nem como aproximação apta a retirar a autonomia entre ambos. A ênfase normativa voltada à diminuição do conflito e do dissenso, no entanto, limita o entendimento da matéria e, diante disso, o presente capítulo, além de se apropriar teoricamente, irá levantar sinteticamente críticas às visões dos renomados autores, as quais serão melhores desenvolvidas no capítulo seguinte, com base em Chantal Mouffe e Marcelo Neves (item 1.3.).

## 1.1. O Liberalismo Político de John Rawls e suas contribuições

O filósofo norte-americano John Rawls, autor da obra divisor de águas da filosofia política do século XX “Uma teoria da justiça” (TJ), publicada em 1971, tentou nela

“(…) desenvolver, a partir da ideia do contrato social, representada por Locke, Rousseau e Kant, uma teoria da justiça que já não esteja aberta às objeções muitas vezes vistas como fatais àquela ideia e se mostre superior à longa tradição dominante do utilitarismo. Uma teoria da justiça tem a expectativa de apresentar as características estruturais de tal teoria, de modo que ela se torne a melhor aproximação a nossos juízos ponderados de justiça e, portanto, forneça a base moral mais adequada para uma sociedade democrática.” (RAWLS, 2011, p. 582)

Em que pese o trabalho rawlsiano tenha tido enorme relevância para retomar a preocupação com o tema da justiça das instituições democráticas, até então relegado ao desinteresse dos teóricos a ele contemporâneos, bem como para atacar as doutrinas ligadas ao intuicionismo e ao utilitarismo, fortemente influentes nos campos da política e da economia das sociedades liberais da época, Rawls também foi alvo de inúmeras críticas, ora tendo-se sustentado que TJ era insuficientemente liberal, ora que se mostrava insuficientemente igualitária, assim como recebendo fortes ataques de autores ligados ao comunitarismo.<sup>1</sup>

Ao longo do tempo, tal obra passou a receber reformulações do próprio Rawls<sup>2</sup>, culminando com a publicação, em 1993, de “O Liberalismo Político” (LP), em que o autor contundentemente elaborou críticas e propôs uma releitura aos conceitos e fundamentos desenvolvidos anteriormente em TJ. Para o Rawls de LP, TJ propõe uma doutrina filosófica abrangente, universalista, metafísica, irrealista e ilusória, porquanto exige que os cidadãos das sociedades liberais adotem para si apenas aquela doutrina, sem levar em consideração o fato do pluralismo, ou seja, a persistência na modernidade do pluralismo de doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas e morais que, além de incompatíveis, não parecem ser suprimíveis no futuro próximo por apenas uma única doutrina a ser professada unanimemente.

Nessa medida, no intuito de suprir aquilo que TJ se mostrou insuficiente, LP se propõe a responder aos seguintes questionamentos:

“(…) como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis entre si? Em outras

---

<sup>1</sup> Contendo breves resumos de TJ e LP, além do conteúdo das críticas de distintos autores a TJ e à obra de Rawls, vide GARGARELLA (2008).

<sup>2</sup> A esse respeito, vide RAWLS (2000), publicado originalmente em 1985.

palavras: como é possível que doutrinas abrangentes profundamente divergentes, ainda que razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional? Quais são a estrutura e o conteúdo de uma concepção política que é capaz de conquistar o apoio de tal consenso sobreposto?” (RAWLS, 2011, p. XVIII-XIX)

Repare-se que John Rawls constatou a insuficiência de TJ no ponto específico da relação entre Estado e religião, visto que a obra pretérita não elaborou a noção de justiça como equidade de maneira a enxergar e problematizar a justiça e legitimidade das instituições estatais à luz das incompatíveis e irreconciliáveis doutrinas religiosas adotadas pelos cidadãos das sociedades atuais. Através dessa nova proposta, Rawls promete solucionar aquilo que ele próprio assumiu como a incoerência de TJ, a saber, a fundamental questão da estabilidade das sociedades democráticas, que em LP passa a ser alcançada não através de apenas uma, mas em meio às mais variadas doutrinas abrangentes existentes.

Estabilidade mediante apenas uma doutrina abrangente somente seria passível de ser atingida por intermédio do uso opressivo do poder estatal, tal qual ocorrido no período medieval. A esse respeito, Rawls esclarece que

“(…) uma visão compartilhada e persistente que tenha por objeto uma única doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente só pode ser preservada pelo uso opressivo do poder estatal. Se considerarmos a sociedade política como uma comunidade que se mantém unida pela afirmação de uma única doutrina abrangente, então o uso opressivo do poder estatal se faz necessário à comunidade política. Na sociedade, que era mais ou menos unificada pela fé católica, a existência da Inquisição não era acidental; a supressão da heresia era necessária para preservar aquela fé religiosa compartilhada. Isto também se aplica, acredito, a toda doutrina filosófica e moral abrangente razoável, seja ou não religiosa. Uma sociedade unificada por uma variante razoável de utilitarismo, ou pelos liberalismos razoáveis de Kant ou Mill, necessitaria igualmente das sanções do poder estatal para se manter. Denomino isso ‘o fato da opressão’.” (RAWLS, 2011, p. 44)

O “fato do pluralismo” nas sociedades ocidentais, segundo o filósofo norte-americano, encontra base histórica na Reforma Protestante, período a partir do qual a hegemonia católica da Idade Média nos campos espiritual e temporal passou a dar lugar a uma disputa religiosa por espaço, por poder e por aceitação entre duas religiões salvacionistas, católica e protestantes, ambas com caráter expansionista e dotada de autoridade (RAWLS, 2011, p. XXV-XXVI).

Embora os doutrinadores da Reforma Protestante nem de longe tenham defendido postulados de tolerância e convivência harmônica entre católicos e protestantes, tendo o movimento reformista, pelo contrário, ocasionado perseguições, guerras religiosas e mortes, a expansão do protestantismo na Europa

constituiu o cenário de pluralismo suficiente, consoante o autor, para viabilização do direito à liberdade de religião e do próprio liberalismo político:

“Lutero e Calvino eram tão dogmáticos e intolerantes quanto o catolicismo romano havia sido. (...) Durante as guerras religiosas, as pessoas não tinham nenhuma dúvida sobre a natureza do bem supremo, ou sobre a fundamentação da obrigação moral na lei divina. Julgavam saber essas coisas com a certeza da fé, pois sobre isso sua teologia moral lhes proporcionava uma orientação completa. Mas o problema era outro: como é possível existir uma sociedade entre aqueles que professam credos religiosos distintos? O que se poderia conceber como a base de tolerância religiosa? (...) Até mesmo os primeiros defensores da tolerância religiosa viam a divisão do cristianismo como um desastre, embora um desastre precisava ser aceito, em vista do risco de uma interminável guerra civil religiosa. Assim, a origem histórica do liberalismo político (e do liberalismo em geral) está na Reforma e em seus desdobramentos, com as longas controvérsias sobre a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII. Foi aí que teve início algo como as noções modernas de liberdade de consciência e de liberdade de pensamento. Como Hegel percebeu, foi o pluralismo, e seguramente não as intenções de Lutero e de Calvino, que tornou possível a liberdade religiosa.” (RAWLS, 2011, pp. 31-32)

O desenvolvimento do trabalho de Rawls até aqui permite concluir que o direito à liberdade de religião lida diretamente com o pluralismo de crenças religiosas presente nas sociedades ocidentais desde os idos da Reforma Protestante, rejeitando qualquer tentativa de unificá-las por intermédio do “fato da opressão”. Sob essa ótica, na modernidade não há mais espaço para a adoção de uma doutrina religiosa pelas instituições estatais, nem muito menos para a penalização da apostasia e da conversão dos cidadãos a outras religiões.

Se a estabilidade das sociedades não mais é passível de ser atingida através do “fato da opressão” e da unificação religiosa, como lidar com a persistente pluralidade de doutrinas abrangentes, de ordem moral, filosófica e religiosa, incompatíveis e irreconciliáveis entre si?

Rawls para tanto propõe a formulação de um acordo político refletido, bem informado, voluntário, livre de coerções e apto a receber aceitação geral dos cidadãos. O liberalismo político, nessa medida, procura construir uma concepção de justiça restrita à política, e não à metafísica, aspirando ser apoiada pelos cidadãos, mesmo em meio às distintas doutrinas morais, filosóficas e religiosas existentes, defendidas e professadas (RAWLS, 2011, p. 11-12).

A fim de obter aceitação de cidadãos que professam doutrinas abrangentes conflitantes, a concepção política de justiça necessita deter características que lhe são peculiares, de modo a garantir a tão sonhada estabilidade proposta por Rawls. São três essas características: a) a concepção política de justiça constitui uma concepção moral, cujo objeto é mais restrito do que



as doutrinas abrangentes, aplicável especificamente às instituições políticas, sociais e econômicas<sup>3</sup>; b) a concepção política de justiça se trata de uma concepção que se sustenta por si mesma, constituindo um módulo “que se encaixa em diferentes doutrinas abrangentes razoáveis que subsistem na sociedade por ela regulada e pode conquistar seu apoio”; e c) a concepção política de justiça possui um conteúdo expressado por tradições e ideias fundamentais implicitamente presentes na cultura política da sociedade (RAWLS, 2011 p. 13-17).

Importa registrar que a concepção política de justiça, por ter um objeto mais restrito do que as doutrinas abrangentes, possibilita que os cidadãos desenvolvam amplamente suas liberdades individuais, de acordo com as concepções de bem por eles professadas. Não há como ser diferente na teoria rawlsiana, uma vez que, se a concepção política de justiça requer aceitação dos cidadãos com um enfoque no “político”, não deve se imiscuir nas metafísicas defendidas pelas doutrinas abrangentes, sob pena de incorrer no “fato da opressão” e de restringir liberdades fundamentais.<sup>4</sup>

Por outro lado, impende ressaltar que a segunda retromencionada característica requer que a concepção política de justiça se ajuste e amolde às doutrinas abrangentes, de ordem moral, filosófica e religiosa, existentes nas sociedades. Desta maneira, questiona-se: como empreender essa difícil tarefa de construir uma concepção política de justiça aceitável aos olhos de cidadãos que professam doutrinas conflitantes? Como lidar com os adeptos de doutrinas abrangentes defensoras da imposição de seus valores éticos sobre o Estado? E com aqueles cidadãos que defendem a destruição de outras doutrinas abrangentes?

Para responder aos aludidos questionamentos, Rawls recorre ao que denomina “faculdades morais do razoável e do racional”, características tanto das

---

<sup>3</sup> Rawls esclarece que uma doutrina é abrangente caso se estenda além do político e abarque valores e virtudes não políticas, incluindo para dentro de si tudo aquilo que é considerado valioso para os seres humanos. Nesse sentido, a diferença entre a concepção política de justiça e as doutrinas abrangentes enfoca-se em seus respectivos conteúdos, visto que, enquanto aquela se refere exclusivamente ao campo do político, estas ampliam seu espectro para além do político, agregando virtudes pessoais, morais, religiosas e filosóficas. (RAWLS, 2011, p. 206)

<sup>4</sup> Rawls entrega às próprias doutrinas abrangentes a definição sobre o que é ou não verdadeiro. Incumbe apenas à concepção política de justiça dispor de critérios políticos que venham a ser aceitos por todos os cidadãos, sem desenvolver qualquer concepção metafísica de verdade. (RAWLS, 2011, p. 135; 138).

partes da posição original – enquanto artifício representativo e ahistórico –, quanto dos cidadãos integrantes das sociedades atuais.<sup>5</sup>

O razoável, ao se relacionar com a capacidade moral humana de ter um senso de justiça, refere-se aos termos equitativos de cooperação social segundo os quais os cidadãos se submetem, sob a expectativa de que os outros farão o mesmo. A razoabilidade, nessa medida, se relaciona com o desejo das pessoas razoáveis de cooperarem recíproca e publicamente com todos, na condição de livres e iguais. Por sua vez, o racional, ao se referir à capacidade moral de ter uma concepção de bem, enfatiza a característica dos seres humanos de perseguirem fins e interesses que lhes são próprios. A racionalidade, nesse sentido, corresponde à procura pelos agentes racionais dos meios necessários para realização de seus fins e interesses últimos (RAWLS, 2011, p. 57-61)

Embora sejam noções distintas e independentes, Rawls ressalta o caráter complementar do razoável e do racional, por se referirem às duas referenciadas faculdades morais humanas:

“Da perspectiva da ideia de cooperação equitativa, o razoável e o racional são noções complementares. Cada uma delas constitui um elemento dessa ideia fundamental e se conecta à sua faculdade moral distintiva, respectivamente, à capacidade de um senso de justiça e de uma concepção do bem (...). Como ideias complementares que são, nem o razoável nem o racional podem dispensar um ao outro. Agentes que fossem somente razoáveis não teriam fins próprios que desejassem realizar por meio da cooperação equitativa; e agentes que são somente racionais carecem de um senso de justiça e não conseguem reconhecer a validade independente das demandas dos outros.” (RAWLS, 2011, p. 61-62)

Por outro lado, a distinção entre o razoável e o racional não é apresentada tão-somente como um ideal normativo, porém como uma característica descritiva dos cidadãos e das sociedades atualmente razoáveis:

“Em uma sociedade razoável, que de forma muito simplificada pode ser compreendida como uma sociedade de iguais em questões fundamentais, todos têm os próprios fins racionais, que esperam realizar, e todos estão dispostos a propor termos equitativos que possam razoavelmente esperar que outros aceitem, de modo que todos possam se beneficiar e ganhar em relação àquilo que cada um poderia fazer por conta própria. Essa sociedade razoável não é nem uma sociedade de santos, nem uma sociedade de pessoas autocentradas. É, em grande medida, parte de nosso mundo ordinário (...).” (RAWLS, 2011, p. 64)

Desta maneira, Rawls começa a desenvolver a ideia, a partir da complementariedade das noções de razoável e racional, de que os cidadãos das sociedades atuais podem conciliar seus interesses e fins expressados por suas

---

<sup>5</sup> Rawls esclarece serem as faculdades do razoável e do racional características dos cidadãos em termos filosóficos, não pretendendo conferir a elas caráter científico qualquer. Tais características se fundam em conceitos filosóficos apropriados por Rawls de Kant, Sibley e Scanlon (RAWLS, 2011, p. 57)

concepções de bem, inclusive religiosas, com um senso público de justiça apto a ser compartilhado mutuamente por todos. Nesse ponto, Rawls indica mais uma vez que a proposta de LP não requer que todos os cidadãos adotem para si apenas uma doutrina abrangente, nem que a sociedade seja unificada eticamente. Pelo contrário, com base nessa distinção, LP propõe que o acordo público se restrinja ao campo do político, e, mais especificamente, à noção do razoável, não requerendo que os cidadãos se entendam e convirjam harmonicamente no campo do racional e de suas respectivas concepções de bem – o que seria inviável na visão rawlsiana.<sup>6</sup>

Ademais, a diferença entre razoável e racional contém a proposição normativa de que os cidadãos não devem se autocentrar e isolar egoisticamente na racionalidade de suas doutrinas abrangentes, sob pena de incorrer em intolerância com as distintas concepções de bem existentes nas sociedades; nem devem ser exclusivamente razoáveis, sob o prejuízo de lhes ser inviabilizada a apropriação dos termos equitativos de cooperação social, isto é, do acordo político mutuamente compartilhado, para atingirem seus interesses e fins subjetivos.

Nesse contexto, é possível fazer o seguinte questionamento: a teoria rawlsiana admite qualquer tipo de doutrina abrangente para integrar e respaldar o acordo compartilhado entre os cidadãos, ou existe restrições a essa admissão? Rawls nesse ponto distingue o “fato do pluralismo como tal” e o “fato do pluralismo razoável”, para destacar que a concepção política de justiça visa ser respaldada por doutrinas abrangentes razoáveis, ou seja, no bojo do “fato do pluralismo razoável”, e não por doutrinas abrangentes irrazoáveis, as quais, embora sempre existentes, representam um risco à justiça da concepção elaborada em LP, por defenderem a supressão das liberdades de consciência e de pensamento, bem como de direitos e liberdades fundamentais. Acerca das doutrinas irrazoáveis, assevera Rawls:

“Não é razoável que empregemos o poder político, se dispomos dele ou o compartilhamos com outros, para reprimir doutrinas abrangentes que não são desarrazoadas.” (RAWLS, 2011, p. 73)

“A existência de doutrinas que rejeitam uma ou mais liberdades democráticas é em si mesma um fato permanente da vida, ou assim, parece ser. Isso nos impõe a tarefa prática de contê-las – como se contém uma guerra ou uma doença –, de modo que não subvertam a justiça política.” (RAWLS, 2011, p. 76n)

---

<sup>6</sup> A ideia de limites da capacidade do juízo destaca bem a impossibilidade de se chegar a acordos sobre determinadas questões existentes nas sociedades, a exemplo das matérias de natureza metafísica. Nessa perspectiva, os limites da capacidade do juízo correspondem às fontes de desacordo razoável existentes nas sociedades, e diante das quais não se requererá a busca por qualquer consenso (RAWLS, 2011, p. 64-69).

“(...) a concepção política é apoiada por uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis que persistem ao longo do tempo e que mantêm um número considerável de adeptos. Visões que suprimiriam por completo os direitos e liberdades fundamentais subscritos pela concepção política, ou que os suprimiriam em parte – por exemplo, a liberdade de consciência –, podem realmente existir, pois sempre haverá doutrinas como essas. Mas elas podem não ter força suficiente para colocar em risco a justiça substantiva do regime. Tal é nossa expectativa (...)” (RAWLS, 2011, p. 79)

Desta forma, a concepção política de justiça não estimula o “fato do pluralismo como tal”, nem busca apoio em todas as doutrinas abrangentes existentes, mas apenas nas razoáveis. O critério de razoabilidade mais uma vez destaca o caráter restrito ao político e ao razoável do acordo firmado pelos cidadãos, ao tempo em que LP desencoraja, desestimula e rechaça para dentro de si as doutrinas abrangentes irrazoáveis, isto é, aquelas que defendem a supressão das liberdades fundamentais dos demais cidadãos, assim como o uso de mecanismos estatais para imposição de seus interesses particulares.<sup>7</sup>

Rawls exemplifica uma hipótese de doutrina abrangente irrazoável:

Caso se sustente que fora da Igreja não há salvação e, por conseguinte, que um regime constitucional não pode ser aceito a não ser que seja inevitável (...), dizemos que uma doutrina como essa não é razoável. Ela propõe que o poder político público – um poder no qual os cidadãos têm parte igual – seja empregado para impor uma doutrina que incide sobre elementos constitucionais essenciais e com relação à qual os cidadãos, como pessoas razoáveis, estão condenados a divergir de forma intransigente. Quando há uma pluralidade de doutrinas razoáveis, não é razoável, ou algo pior, querer utilizar as sanções do poder do Estado para corrigir ou punir aqueles que discordam de nós. (RAWLS, 2011, p. 162-163)

Por outro lado, o autor não defende que as doutrinas abrangentes irrazoáveis devam ser proibidas, nem que seus adeptos mereçam ser criminalizados, visto que a existência daquelas, além de ser intrínseca às sociedades atuais, encontra-se amplamente protegida pelos direitos à liberdade de consciência, de pensamento e de crença. A preocupação rawlsiana, no entanto, é apenas que essas doutrinas irrazoáveis não venham a obter aceitação e apoio, de modo a inviabilizar a esperada estabilidade social, as liberdades fundamentais e o tratamento livre e igual dispensado aos cidadãos.

Nessa perspectiva, Rawls desenvolve uma noção de neutralidade, que não se refere a um tratamento neutro e imparcial dispensado pelo Estado a todas as doutrinas abrangentes, mas apenas com relação às concepções permissíveis do

---

<sup>7</sup> A respeito do desestímulo e desencorajamento de doutrinas abrangentes pela concepção política de justiça, vide RAWLS (2011, p. 230-236).

bem (leia-se: as razoáveis). O autor cita e se apropria, em LP, de dois significados de neutralidade do tratamento estatal em face das doutrinas abrangentes razoáveis:

“(...) que o Estado nada fará que tenha como propósito favorecer ou promover qualquer doutrina do bem em particular, nem dar auxílio maior àqueles que a professam (...).

(...) o Estado deve garantir oportunidades iguais para que se promova qualquer concepção permissível do bem.” (RAWLS, 2011, p. 227-228)

Desta forma, as doutrinas abrangentes irrazoáveis, por defenderem ideais contrários à concepção política de justiça sustentada em LP, além de possivelmente sofrerem desestímulo, contenção e desprestígio pelo Estado, não são tratadas igualitariamente em comparação com as doutrinas razoáveis.

O prestígio conferido às doutrinas abrangentes razoáveis não significa, por outro lado, negação à típica noção liberal de prioridade do justo sobre o bem. Não é porque a concepção política de justiça obtém respaldo e estímulo das doutrinas razoáveis, desprestigiando as irrazoáveis, que o Estado irá adotar para si uma ou algumas doutrinas abrangentes. A ideia de prioridade do justo sobre o bem, também sustentada em LP, ressalta a subordinação, em termos políticos, daquilo que é bom para o indivíduo em relação àquilo que é bom para todos coletivamente. A concepção de justiça continua restrita ao político e àquilo que pode ser razoavelmente aceito pelos cidadãos em geral, jamais adotando para si qualquer concepção particular e metafísica do bem. Contudo, é justamente por defender aquilo que é aceito razoavelmente por todos que a concepção política de justiça rechaça para dentro de si as doutrinas irrazoáveis, diante da defesa por estas de postulados contrários aos direitos e liberdades fundamentais e ao tratamento livre e igual conferido aos cidadãos.

Desta forma, em LP, os cidadãos, ao serem razoáveis, racionais e adeptos de doutrinas abrangentes razoáveis, construirão as bases necessárias para seu convívio mútuo com todos. A unificação e a estabilização social não serão alcançadas por meio de uma concepção de bem, mas através de um acordo restrito ao político aceito por todos, ao mesmo tempo em que os cidadãos respeitarão entre si suas respectivas doutrinas abrangentes que, embora conflitantes, são razoáveis, sem a pretensão de violar e de restringir direitos fundamentais, ou de utilizar o poder estatal para impor sua cosmovisão sobre os outros.

Nesse ínterim, ainda a respeito da unidade e estabilidade social a serem atingidas em meio à existência de distintas doutrinas abrangentes

conflitantes, ingressa a ideia fundamental de LP de consenso sobreposto, conceituada por Rawls da seguinte maneira:

“(...) para mostrar como uma sociedade bem ordenada pode unificar-se e se tornar estável, introduzimos a ideia fundamental do liberalismo político: um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis. Em tal consenso, essas doutrinas subscrevem a concepção política, cada qual a partir de seu ponto de vista específico. A unidade social se baseia em um consenso acerca da concepção política; e a estabilidade se torna possível quando as doutrinas que constituem o consenso são aceitas pelos cidadãos politicamente ativos da sociedade e quando as exigências da justiça não conflitam por demais com os interesses essenciais dos cidadãos (...)” (RAWLS, 2011, p. 157-158)

O consenso sobreposto diz respeito basicamente ao alvo de LP de que a concepção política de justiça seja aceita por todos os cidadãos, sob a ótica interna de suas respectivas doutrinas abrangentes razoáveis. Ou seja, mediante a ideia normativa de consenso sobreposto, Rawls requer que a concepção política de justiça constitua um módulo restrito ao político que não apenas recebe aceitação dos cidadãos, como também se amolda às suas doutrinas abrangentes, e estas a ela.

Rawls sugere a existência de dois estágios para se alcançar o consenso sobreposto. Inicialmente haveria o mero *modus vivendi*, termo “comumente utilizado para caracterizar um tratado entre dois Estados cujos objetivos e interesses nacionais os colocam em conflito”, correspondendo em uma sociedade na qual se mantém uma soma de interesses dissensuais expostos a conflito e em que a estabilidade “depende de as circunstâncias não se alterarem de modo que perturbem a convergência afortunada de interesses” (RAWLS, 2011, p. 173). De um mero *modus vivendi* se requer a passagem a um consenso constitucional, em que a unidade e a estabilidade social não detêm uma perspectiva tão conflitiva quanto a etapa anterior, e no qual se admitem consensos sobre princípios constitucionais e liberdades fundamentais, embora haja divergências sobre os conteúdos e os limites precisos desses princípios e liberdades. É dizer, o consenso constitucional, que não é profundo nem amplo, não alcança a estrutura básica da sociedade e seu espectro “limita-se aos procedimentos políticos do governo democrático”, de modo que não há uma compatibilidade plena, e pode haver divergências, entre doutrinas abrangentes e concepção política de justiça (RAWLS, 2011, p. 187-193). Por último, há o consenso sobreposto, que abarca não apenas os procedimentos democráticos, alcançando de maneira aprofundada a estrutura básica, os princípios constitucionais e ideias políticos fundamentais da sociedade, assim como recebendo amplo apoio e

aceitação por parte das doutrinas abrangentes dos cidadãos (RAWLS, 2011, p. 194-199).

Mas poderiam perguntar: por que o filósofo norte-americano requer um convívio harmônico entre as doutrinas abrangentes, de ordem filosófica, moral e religiosa, e a concepção política de justiça? Como resposta, pode-se afirmar que Rawls pretende que a concepção política de justiça não seja uma doutrina abrangente, de modo que não haja um conceito metafísico de verdade nela inserido. Uma vez que essa concepção se restringe ao político, não cabe a ela se imiscuir no conteúdo das doutrinas abrangentes razoáveis, ou afirmar a verdade ou a inverdade de seus preceitos, mandamentos ou postulados. Nesse sentido, se a concepção política de justiça negasse o conteúdo de uma doutrina abrangente razoável, adentraria indevidamente em matéria que não é de seu alcance político, ingressando no campo do metafísico.

A partir da ideia de consenso sobreposto, a única possibilidade de negação pela concepção política de justiça de uma doutrina abrangente ocorreria na hipótese em que essa doutrina se mostrasse irrazoável, ou seja, quando sustentasse, em casos específicos ou em todos os casos, a violação a direitos fundamentais ou o uso do poder estatal em seu benefício. Fora essa ressalva, repete-se, por se restringir ao político, a concepção de justiça não pode jamais se imiscuir no conteúdo das doutrinas abrangentes razoáveis, sob pena de tornar-se metafísica.

Além disso, a ideia de consenso sobreposto visa que a concepção política de justiça se amolde a todas as doutrinas abrangentes razoáveis professadas pelos cidadãos, no intuito de assegurar o atingimento de unidade e estabilidade social. Em sentido oposto, caso uma ou várias doutrinas abrangentes razoáveis fossem negadas ou restringidas, na visão de Rawls, a estabilidade social restaria prejudicada, na medida em que os cidadãos adeptos dessas doutrinas poderiam se opor e resistir, inclusive violentamente, contra o Estado, seria alcançada apenas por intermédio de um equilíbrio de forças ou um *modus vivendi*.

O consenso sobreposto é um ideal normativo dirigido não apenas a viabilizar que a concepção política de justiça se esforce a tornar-se um módulo aceito por todas as doutrinas abrangentes razoáveis, como também a incentivar que os cidadãos amoldem suas doutrinas abrangentes razoáveis a ela. Mediante as ideias de racional e razoável, requer novamente Rawls que as pessoas

empreendam esforços para harmonizar a concepção racional de bem por si individualmente defendida com a concepção razoável de justiça compartilhada mutuamente por todos, a fim de que não sejam apenas razoáveis – o que lhes dificultaria ou impossibilitaria o pleno exercício de sua concepção de bem –, e que não sejam somente racionais – o que lhes tornaria irrazoáveis e intolerantes com a pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis existentes na sociedade.

Note-se que Rawls incentiva que a harmonização entre a concepção de bem individualmente defendida e a concepção política de justiça compartilhada coletivamente se proceda de forma espontânea e voluntária entre os cidadãos, a fim de que a estabilidade social seja alcançada livre, mútua e coletivamente, sem a aplicação de qualquer sanção ou coerção. Assim esclarece o autor:

“(...) Os cidadãos se dispõem a dar justiça uns aos outros ao longo do tempo. A estabilidade é garantida pela existência de uma suficiente motivação do tipo apropriado, adquirida sob instituições justas. (...)

O que se deve ressaltar, então é que o problema da estabilidade não é levar os que rejeitam uma concepção a acatá-la ou a agir em conformidade com ela por meio de sanções efetivas (...). A justiça como equidade não é razoável, em primeiro lugar, a menos que possa conquistar apoio para si própria apelando à razão de cada cidadão e do modo como isso é explicado dentro de sua própria estrutura analítica (...). Uma concepção de legitimidade política tem por objetivo identificar uma base pública de justificação e apela à razão pública e, por conseguinte, a cidadãos livres e iguais, percebidos como razoáveis e racionais.” (RAWLS, 2011, p. 168-169)

Sob essas bases, a concepção política de justiça receberá aceitação geral dos cidadãos, através de um acordo livre, mútuo, sem coerções e focado no político e no razoável, relegando o conflito existente entre as doutrinas abrangentes para o campo do racional e do metafísico, diante do qual o Estado não há de se intrometer. Ademais, mediante a ideia de consenso sobreposto, a unidade social, jamais atingida através de apenas uma concepção de bem específica, obterá concretização por intermédio de uma concepção política de justiça aceita no âmbito interno das distintas doutrinas abrangentes razoáveis. E, por fim, o questionamento inicial de Rawls será resolvido, de modo a conformar e conciliar para o âmbito do político o inafastável conflito ético de doutrinas abrangentes razoáveis, com vistas a se alcançar a tão esperada estabilidade social.

Rawls em nenhum momento, contudo, afirma que essa concepção política de justiça, ao ser atingida, encontra-se pronta, acabada, justa e impassível de críticas, nem muito menos que o artifício representativo da posição original torna perfeita e ajustada a sociedade e as doutrinas abrangentes adotadas pelos cidadãos. Muito pelo contrário, o autor assume que tanto os princípios escolhidos



pelas partes da posição original quanto as decisões políticas atualmente adotadas podem ser injustas e passíveis de críticas constantes, de maneira que a atividade reconstrutiva e reflexiva da sociedade nunca se encerra.

Nesse ponto se insere a ideia de equilíbrio reflexivo, presente em LP e TJ, em que Rawls, em suma, ao assumir que a racionalidade humana é limitada e pode resultar em erros, equívocos e injustiças, destaca a necessidade de uma procura constante, indefinida, em todos os níveis e a todo momento conciliar a concepção política de justiça com os juízos ponderados de todos os cidadãos, em meio às distintas e variadas mudanças históricas, sociais e culturais. Rawls, ao considerar que as decisões políticas podem ser injustas e problemáticas, entende que deve ser incessante a procura pela construção dessa sociedade livre, justa, coesa e estável, na qual seus cidadãos são considerados livres e iguais, sempre através de críticas, reflexões e alterações, tanto sob a ótica da concepção política de justiça quanto do conteúdo das doutrinas abrangentes adotadas pelos cidadãos.

Em breve síntese à ideia de equilíbrio reflexivo, seguem excertos de TJ e LP:

“(...) é possível que haja discrepâncias. (...) Com esses avanços e recuos, às vezes alterando as condições das circunstâncias contratuais, outras vezes modificando nossos juízos para que se adaptem aos princípios, suponho que acabemos por encontrar uma descrição da situação inicial que tanto expresse condições razoáveis como gere princípios que cominem nossos juízos ponderados devidamente apurados e ajustados. Denomino esse estado de coisas de equilíbrio reflexivo. (...) Mas esse equilíbrio não é obrigatoriamente estável. Está sujeito a desestabilizar-se com um exame mais aprofundado das condições que se devem impor à situação contratual e por casos particulares que possam nos levar a reavaliar nossos juízos.” (RAWLS, 2008, p. 24-25)

“No que diz respeito a como descobrir o procedimento correto, o construtivista diz: pela reflexão, empregando nossas faculdades da razão. Mas como empregamos nossa razão para descrever a si própria e como a razão não é transparente para si própria, podemos descrevê-la erroneamente, como podemos nos equivocar ao descrever qualquer outra coisa. A busca do equilíbrio reflexivo prossegue de modo indefinido nesse e em todos os outros casos.” (RAWLS, 2011, p. 114-115)

A partir da importante tese do equilíbrio reflexivo, ao assumir a possibilidade real de injustiça das instituições, Rawls abre espaço para crítica e questionamento a todas as decisões e princípios políticos escolhidos pelas partes da posição original e adotados pelos cidadãos das sociedades atuais, no intuito de que, ao final, a concepção política de justiça seja aceita por todos da maneira mais ampla e geral possível, mas mesmo assim aberta à reflexão.

Após a apresentação desses conceitos teóricos, alguém poderia perguntar: como se procede em LP a participação dos cidadãos, adeptos das mais variadas doutrinas abrangentes conflitantes, nos fóruns públicos de debate e discussão a respeito de decisões administrativas, legislativas e judiciais? Considerando que a ideia normativa de consenso sobreposto visa conceder um tratamento harmônico entre doutrinas abrangentes e concepção pública de justiça, como enfrentar os casos em que determinados cidadãos pretendem impor, nos fóruns públicos de discussão, doutrinas abrangentes irrazoáveis por eles professadas? Doutrinas abrangentes irrazoáveis podem ingressar nessas discussões públicas e políticas? Dentro dessa participação popular, os cidadãos podem expressar o conteúdo estrito da concepção de bem por eles defendidas, ou devem se manifestar apenas conforme sua concepção de justiça<sup>8</sup>?

Neste exato ponto ingressa outra ideia fundamental em LP, também voltada ao atingimento de estabilidade social, que é a de razão pública<sup>9</sup>. Rawls desenvolve o conceito de razão da seguinte maneira:

“Uma sociedade política e, na verdade, todo agente razoável e racional, quer seja um indivíduo, uma família, uma associação, ou mesmo uma confederação de sociedades políticas, tem um modo de formular seus planos, de colocar seus fins em uma ordem de prioridades e de tomar suas decisões em conformidade com tais planos e prioridades. A maneira como uma sociedade política faz isso é sua razão. Sua capacidade para fazê-lo também é sua razão, embora em um sentido distinto: é uma faculdade intelectual e moral, que tem por base as capacidades de seus membros.” (RAWLS, 2011, p. 250)

Razões, nessa medida, seriam as formas pelas quais determinados grupos formulam planos, metas e decisões. A expressão “razão pública” não indica que Rawls elabora uma distinção entre público e privado, e sim uma diferenciação entre razão pública e razão não pública<sup>10</sup>. As razões não públicas seriam aquelas tipicamente presentes em igrejas, universidades, associações da sociedade civil e comunidades científicas, abarcando aquilo que denomina “cultura de fundo”<sup>11</sup>. Por outro lado, as razões públicas guardam três características: constituem a razão do

<sup>8</sup> Nesse último questionamento faz-se novamente referência à capacidade moral humana de adotar para si uma concepção de bem específica e de ter uma concepção de justiça.

<sup>9</sup> Rawls referencia a distinção efetivada por Kant de razão pública e razão privada, embora sejam ideias diferentes da empregada presentemente em LP (RAWLS, 2011, p. 251n)

<sup>10</sup> Rawls assevera a inexistência de uma razão privada, assegurando a existência da razão social, na qual se inserem muitas associações da sociedade, e da razão doméstica, inserta nas comunidades familiares e em pequenos grupos da sociedade (RAWLS, 2011, p. 259-260n)

<sup>11</sup> Segundo o autor, embora essas razões não públicas tenham um caráter público, não são públicas com relação à sociedade e aos cidadãos em geral, referindo-se apenas a um grupo específico, restrito e peculiar de pessoas.

povo em geral, relacionam-se com as questões fundamentais da justiça e se vinculam ao conteúdo da concepção política de justiça (RAWLS, 2011, p. 250-251).

A ideia de razão pública diz respeito, em suma, aos argumentos, planos, metas e decisões aos quais os cidadãos podem recorrer, quando estão em discussão matérias públicas e políticas que envolvam os chamados “elementos constitucionais essenciais” e “questões da justiça básica”. Os elementos constitucionais essenciais se referem à estrutura geral do Estado e do processo político, assim como especificam os direitos e liberdades fundamentais de todos os cidadãos.<sup>12</sup> Por sua vez, Rawls indica que as questões da justiça básica relacionam-se com as necessidades básicas dos cidadãos e com os mecanismos necessários para que as desigualdades econômicas e sociais sejam minimizadas<sup>13</sup>.

A razão pública, ao não se referir a todas as matérias políticas, mas apenas aos elementos constitucionais essenciais e às questões da justiça básica, possui um conteúdo restrito às discussões que envolvam os assuntos mais importantes e fundamentais de uma sociedade constitucional, não detendo qualquer pretensão de se aplicar a todos os debates públicos. Esclarece o autor:

“(...) os limites impostos pela razão pública não se aplicam a todas as questões políticas, mas apenas àquelas que envolvem o que podemos denominar ‘elementos constitucionais essenciais’ e questões da justiça básica (...). Isso significa que se deve recorrer exclusivamente a valores políticos para tratar questões tão fundamentais como as seguintes: quem tem o direito ao voto, quais religiões devem ser toleradas, a quem se deve garantir a igualdade equitativa de oportunidades ou o direito de possuir propriedades. Estas e outras questões semelhantes constituem o objeto da razão pública.

Muitas questões políticas, se é que não a maior parte delas, não dizem respeito a essas questões fundamentais, tais como: grande parte da legislação tributária e muitas das leis que regulam a propriedade; as leis de proteção ao meio ambiente e de controle da poluição; as leis que criam parques nacionais e áreas de preservação da vida silvestre e de espécies animais e vegetais; as leis que estabelecem fundos para os museus e as artes.” (RAWLS, 2011, p. 252-253)

Em que pese não se refira a todas as questões políticas, nem muito menos ao âmbito da “cultura de fundo”, a razão pública se aplica “aos cidadãos quando estes se envolvem na defesa de posições políticas no fórum público”, “aos membros de partidos políticos, a candidatos em suas campanhas e a outros grupos

---

<sup>12</sup> Nesse sentido, segundo o filósofo norte-americano, “(...) É da maior urgência que os cidadãos cheguem a um acordo prático ao fazer julgamentos sobre os elementos constitucionais essenciais. Esses elementos são de dois tipos: a) os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político: as prerrogativas do Legislativo, do Executivo e do Judiciário; o alcance da regra da maioria; b) os direitos e as liberdades fundamentais e iguais da cidadania que as maiorias legislativas estão obrigadas a respeitar, tais como o direito de voto e de participação na política, a liberdade de consciência, de pensamento e de associação, assim como as garantias do Estado de direito” (RAWLS, 2011, p. 268)

<sup>13</sup> A respeito da importância da justiça de base, lide RAWLS (2011, p. 314-318).

que os apoiam”, “ao modo como os cidadãos devem votar nas eleições, quando os elementos constitucionais essenciais e as questões da justiça básica estão em jogo”, “aos fóruns oficiais e, portanto, aos legisladores, quando se manifestam no plenário do Parlamento, e ao Executivo, em seus atos e pronunciamentos públicos” e “de maneira especial, ao Judiciário e, sobretudo, a um tribunal supremo em uma democracia constitucional” (RAWLS, 2011, p. 253-254).

Rawls pergunta: “sob que condições podem os cidadãos, mediante seu voto, exercer de modo apropriado seu poder político coercitivo uns sobre os outros quando estão em jogo questões fundamentais? Ou à luz de que princípios e ideias devemos exercer esse poder, se fazê-lo deve ser justificável para os demais cidadãos, em sua condição de pessoas livres e iguais?” Em seguida, responde:

“(...) nosso exercício do poder político é apropriado e, portanto, justificável somente quando exercido em conformidade com uma Constituição cujos elementos essenciais se podem razoavelmente supor que todos os cidadãos subscrevam, à luz de princípios e ideais que são aceitáveis para eles, na condição de razoáveis e racionais. Este é o princípio liberal de legitimidade. (...) o ideal de cidadania impõe aos cidadãos o dever moral (não legal) – o dever de civilidade – de ser capaz de explicar uns perante os outros, quando se trata dessas questões fundamentais, como os princípios e políticas que preconizam e nos quais votam podem se apoiar nos valores políticos da razão pública.” (RAWLS, 2011, p. 255-256)

“Como pessoas razoáveis e racionais e sabendo-se que professam uma diversidade de doutrinas religiosas e filosóficas, os cidadãos devem se dispor a explicar as bases de suas ações uns aos outros em termos que cada qual possa razoavelmente esperar que os demais julguem consistentes com sua liberdade e igualdade. Procurar satisfazer essa condição é uma das tarefas que esse ideal de política democrática exige de nós. Entender como se deve conduzir a si próprio como cidadão democrático inclui entender um ideal de razão pública.” (RAWLS, 2011, p. 256-257)

Nesse sentido, a ideia de razão pública requer que os cidadãos, os legisladores, os integrantes do Poder Executivo e os magistrados, quando do enfrentamento de matérias referentes a elementos constitucionais fundamentais e questões da justiça básica, utilizem-se de argumentos que podem ser razoavelmente aceitos por todos. A ênfase é nítida na capacidade moral humana do razoável, de modo que, nesses debates públicos específicos, os cidadãos busquem trazer argumentos sintonizados com a concepção de justiça por eles defendida e compartilhada mutuamente com todos.

Por outro lado, questões conflitantes afetas ao campo ético e metafísico das doutrinas abrangentes, ou seja, da racionalidade, não são estimuladas nem potencializadas a partir da ideia de razão pública, a qual, enquanto expressão do conteúdo da concepção política de justiça, também se restringe ao político, e não ao metafísico. Nesse ponto específico, importa ressaltar que não é

que Rawls defenda a proibição de argumentos públicos vinculados a doutrinas morais, filosóficas ou religiosas. Contudo, a partir do ideal de razão pública, quando estiver em discussão “elementos constitucionais essenciais” e “questões da justiça básica”, segundo Rawls, argumentos ligados a doutrinas abrangentes até podem ser manifestados, desde que venham a oferecer apoio e serem sustentados pela concepção de justiça por eles defendida.

Ao pontuar essa questão, esclarece o autor:

“Quando estamos envolvidos na discussão pública, podemos também recorrer a razões que derivam de nossas doutrinas abrangentes? Agora penso (...) que tais doutrinas razoáveis podem ser introduzidas a qualquer momento na razão pública, desde que razões públicas, fornecidas por uma concepção política razoável, mostrem-se suficientes para sustentar seja o que for que as doutrinas abrangentes tenham sido introduzidas para sustentar.” (RAWLS, 2011, p. LVI)

“O que não podemos fazer na razão pública é partir diretamente da nossa doutrina abrangente ou de parte dela para chegar a um ou vários princípios e valores e às instituições específicas que prescrevem. Em vez disso, exige-se que primeiro desenvolvamos as ideias fundamentais de uma concepção política completa e, com base nessas ideias, que elaboremos seus princípios e ideias, para então utilizarmos os argumentos que oferecem. De outro modo, a razão pública admitiria argumentos que são demasiado imediatos e fragmentários.” (RAWLS, 2011, p. 539-540)

Assim sendo, embora seja admissível a inserção de elementos próprios das doutrinas abrangentes nos debates públicos, a ideia de razão pública procura enfatizar, ressaltar e colocar em relevo a razoabilidade dos cidadãos, em detrimento da racionalidade, bem como potencializar questões e discussões afetas ao campo do político, e não do metafísico. O conflito político é admitido, mas desde que seja restrito ao campo do político, de maneira que, nos fóruns da razão pública, não haja estímulo e potencialização de discussões e debates intrínsecos às questões internas, às metafísicas e às razões não públicas das doutrinas abrangentes.

Em sentido mais geral, a razão pública se apresenta como uma manifestação pública do consenso sobreposto de uma sociedade composta por pessoas razoáveis, racionais e adeptas de doutrinas abrangentes razoáveis, em que os seus integrantes, agentes públicos ou não, adotam discursos públicos em questões fundamentais voltados a destacar o caráter do razoável, ou seja, aquilo que é aceito e compartilhado mutuamente por todos, não ressaltando ou estimulando debates políticos sobre aspectos próprios e internos das doutrinas abrangentes, cuja conflituosidade se mostra persistente e insuperável. Vale dizer, como a concepção política de justiça é restrita ao político e a razão pública detém um conteúdo intrinsecamente ligado a essa concepção, os debates referentes aos

elementos constitucionais essenciais e questões da justiça básica devem ressaltar aquilo que pode ser aceito razoavelmente por todos, ou seja, o político, relegando para as razões não públicas das doutrinas abrangentes as questões afetas ao campo do metafísico.

Conforme anteriormente ressaltado e agora repetido, a ideia de razão pública não se aplica a todas as discussões públicas, mas apenas aos “elementos constitucionais essenciais” e às “questões da justiça básica”, não se aplicando “à cultura de fundo, com suas muitas formas de razão não pública, nem aos meios de comunicação de qualquer tipo” (RAWLS, 2011, p. 526). Além disso, embora os cidadãos tenham o dever de observar a razão pública nessas questões mais fundamentais de uma sociedade constitucional, esse dever “é intrinsecamente moral (...), não é um dever legal, pois neste caso seria incompatível com a liberdade de expressão” (RAWLS, 2011, p. 528).

Nessa medida, em LP, em sintonia com o bom liberal que Rawls demonstra ser, o direito à liberdade de expressão não parece sofrer restrições a partir da ideia de razão pública, uma vez que os cidadãos se encontram livres para argumentar, discutir e debater acerca de questões relativas à ótica interna de suas doutrinas abrangentes. O que a doutrina rawlsiana requer não é que os cidadãos sejam impelidos e obrigados coercitivamente a se utilizar da razão pública nos “elementos constitucionais essenciais” e “questões da justiça básica”, mas sim que sejam estimulados e guiados moralmente a adotar argumentos em prol da reciprocidade, da razoabilidade e da estabilidade social nessas hipóteses.

As autoridades dos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, em LP, contêm um dever, legal, e não apenas moral, ou seja, mais forte em comparação com os cidadãos, para observância da razão pública, de modo que nas decisões administrativas, políticas e judiciais do Estado não haja espaço para prestígio de determinadas doutrinas abrangentes, de ordem filosófica, moral e religiosa, em detrimento de outras. Do contrário, caso os membros do Executivo, Legislativo e Judiciário se utilizassem de argumentos diretamente vinculados às doutrinas abrangentes por eles professadas para prolatar suas respectivas decisões, haveria clara violação ao princípio constitucional da laicidade.

Note-se que Rawls não visualiza o princípio constitucional da laicidade como uma apenas separação do Estado e da religião, vez que o filósofo norte-americano eleva as doutrinas religiosas ao mesmo patamar das doutrinas

abrangentes morais e filosóficas, ou seja, considera a laicidade como uma separação do Estado diante de qualquer doutrina abrangente. É dizer, no âmbito da razão pública, não é admissível ao Estado, e aos seus respectivos representantes e servidores, tratar com privilégio ou desprestígio determinadas doutrinas abrangentes, nem muito menos menosprezar ou tratar com desigualdade as religiões em comparação com as doutrinas morais e filosóficas, sob pena de afronta, como visto, ao princípio da laicidade.

Nessa medida, Rawls inclusive rechaça o predomínio de razões seculares no âmbito da concepção política de justiça, ou seja, rejeita a ideia de que a razão pública é uma razão secular, afastada e contrária à religião. Pelo contrário, o autor destaca a igualdade de tratamento que devem receber todas as doutrinas abrangentes (razoáveis), independentemente de serem religiosas ou seculares:

“Devemos distinguir a razão pública daquilo a que às vezes nos referimos como razão secular e valores seculares. Estes não são o mesmo que a razão pública. Defino razão secular como a argumentação que se baseia em doutrinas não religiosas abrangentes. Tais doutrinas e valores são amplos demais para servir aos propósitos da razão pública. Os valores políticos não são doutrinas morais, por mais disponíveis e acessíveis que estas últimas possam ser à nossa razão e à nossa reflexão de senso comum. As doutrinas morais estão no mesmo nível que a religião e a filosofia primeira.” (RAWLS, 2011, p. 536-537)

Ante o exposto, percebe-se que a ideia de razão pública detém um papel relevantíssimo, segundo Rawls, para que os cidadãos e, principalmente, as autoridades políticas, garantam a laicidade de uma sociedade constitucional. Ao desestimular os cidadãos e proibir as autoridades públicas de se utilizarem de argumentos vinculados direta e intrinsecamente a questões metafísicas doutrinas abrangentes, a ideia de razão pública oferece uma oportunidade para que as decisões políticas sejam adotadas em um contexto restrito ao político, sem favorecer ou desmerecer as diversas doutrinas abrangentes razoáveis existentes, sem destacar que a laicidade é uma separação do Estado somente da religião, assim como sem vincular a concepção política de justiça a qualquer doutrina metafísica.

Se, como afirmado alhures, a ideia de razão pública não restringe de forma direta e contundente a liberdade de expressão, quais seriam os limites para exercício pelos cidadãos do referido direito fundamental, consoante Rawls?

Embora eleve as liberdades fundamentais, dentre as quais se insere a liberdade de expressão, a um *status* prioritário em comparação com o segundo princípio, de igualdade e diferença, Rawls ressalta que nenhum direito fundamental é absoluto e, portanto, diante da potencialidade conflituosa entre direitos, as

referidas liberdades merecem ser ajustadas para fins de construção de um sistema coerente de normas. Nesse sentido:

“(...) a prioridade da liberdade significa que o primeiro princípio de justiça confere às liberdades fundamentais, especificadas por uma lista, status especial. Elas têm peso absoluto em relação a considerações de bem público e a valores perfeccionistas. Por exemplo, as liberdades políticas não podem ser negadas a certos grupos sociais com o argumento de que gozá-las lhes permitiria bloquear as políticas necessárias para a eficiência e o crescimento econômicos. Tampouco se poderia justificar uma lei de conscrição seletiva e discriminatória (em tempos de guerra) com o argumento de que seria a maneira socialmente menos desvatajosa de formar um exército. As exigências das liberdades fundamentais não podem ser sobrepujadas por considerações dessa ordem.

Como é inevitável que as liberdades fundamentais conflitem umas com as outras, as normas institucionais que as definem devem ser ajustadas de modo que elas se encaixem em um sistema coerente. Na prática, a prioridade da liberdade implica que uma liberdade fundamental só poderá ser limitada ou negada se isto for feito em benefício de uma ou mais de outras liberdades fundamentais (...) Como as liberdades fundamentais podem ser limitadas quando conflitam entre si, nenhuma dessas liberdades é absoluta.

(...) qualquer que seja a maneira como sejam ajustadas essas liberdades a fim de que constituam um sistema coerente, este deve ser garantido igualmente a todos os cidadãos.” (RAWLS, 2011, p. 349-350)

O *status* prioritário que Rawls confere ao primeiro princípio de justiça significa uma negativa às hipóteses em que valores insertos no segundo princípio de justiça, os quais visam assegurar igualdade social e econômica aos cidadãos, venham a negar direitos fundamentais de cidadãos. Ademais, ao rechaçar a possibilidade de que considerações de cunho social ou econômico afrontem direitos, o filósofo defende que as liberdades fundamentais somente podem ser restringidas por outras liberdades, no âmbito do referido sistema coerente de normas.<sup>14</sup>

Desta maneira, as liberdades fundamentais, inclusive o direito à liberdade de expressão, devem obter um amplo espectro de proteção estatal e de possibilidade de exercício por parte dos cidadãos, somente podendo ser restringidas em casos de risco iminente ou de violação direta a outros direitos fundamentais. Rawls, embora seja um grande defensor da liberdade de expressão, apresenta alguns exemplos em que o aludido direito deve sofrer limites:

“Algumas formas de expressão não são especialmente protegidas e outras podem até constituir delitos, como a calúnia e a difamação de indivíduos, o discurso do ódio (em certas circunstâncias) e até a expressão política, quando se converte em incitamento ao uso iminente e ilegal da força. É evidente que o motivo por que essas formas de expressão constituem delitos podem exigir uma reflexão cuidadosa, e em geral ele diferirá em cada caso. A calúnia e a difamação de pessoas privadas (em contraposição a personalidades políticas) não têm nenhuma importância para o uso público da razão para avaliar e regular a estrutura básica e, além disso, constituem

<sup>14</sup> Neste ponto, é nítida a preocupação de Rawls, mais ressaltada no ataque feito em TJ ao utilitarismo (RAWLS, 2008), com a possibilidade de que algumas políticas públicas adotadas em prol de diminuir a desigualdade social e econômica venham a restringir ou violar direitos fundamentais.



infrações penais. Já o incitamento ao uso iminente e ilegal da força, seja qual for a importância das visões políticas como um todo do emissor da expressão, é demasiado desestabilizador do processo político para que as regras de ordem do debate político o permitam.” (RAWLS, 2011, p. 398)

Além disso, o autor elabora uma importante distinção entre restrição e regulação de liberdades fundamentais. Enquanto a restrição constitui hipótese de ofensa direta ao núcleo central de aplicação das liberdades fundamentais, por sua vez, a regulação, embora também crie certos limites, não afrontam direitos, apenas favorecendo serem adeptos no intuito de que sejam exercidos de forma duradoura:

“Ao entender assim a prioridade das liberdades fundamentais, precisamos distinguir entre sua restrição e sua regulação. Sua prioridade não é infringida quando elas são apenas reguladas, como é preciso que sejam, para se combinarem em um sistema único, assim como para se adaptarem a certas condições sociais necessárias para seu exercício duradouro. Na medida em que se garanta o que vou denominar “o âmbito central de aplicação” das liberdades fundamentais, os princípios de justiça serão satisfeitos.” (RAWLS, 2011, p. 350-351)

O autor, em seguida, exemplifica casos de regulação, sem que haja violação, ao direito à liberdade de expressão:

“Por exemplo, são essenciais as regras de ordem para regular a discussão livre. Sem a aceitação de procedimentos razoáveis de indagação e de preceitos relativos ao debate, a liberdade de expressão não pode atender a seu propósito. Não é possível que todos falem ao mesmo tempo, nem que utilizem o mesmo espaço público ao mesmo tempo para diferentes finalidades. Instituir as liberdades fundamentais, assim como satisfazer desejos diversos, requer programação e organização social. As regulamentações necessárias não devem ser confundidas com restrições ao conteúdo do discurso, como é o caso de proibições do proselitismo em prol de questões gerais e particulares que são relevantes à avaliação da justiça da estrutura básica da sociedade. O uso pública da razão deve ser regulado, mas a prioridade requer que isso seja feito, tanto quanto possível, de modo que seja preservado o âmbito central de aplicação de cada liberdade fundamental.” (RAWLS, 2011, p. 351)

Como uma espécie de parêntesis, importa ressaltar que neste exato trecho, Rawls cita a proibição do proselitismo não como violação ao direito à liberdade de expressão, mas como uma hipótese plausível de regulação da aludida liberdade fundamental em debates públicos. À luz de um dos problemas da presente pesquisa, pode-se perguntar nessa questão: a proibição legal da prática de proselitismo no Canal da Cidadania, nas rádios comunitárias e nas emissoras da EBC constitui hipótese de regulação – que, segundo Rawls, é plenamente admissível - ou de violação ao direito à liberdade de expressão? Fecha parêntesis.

Em resumo, o Rawls de LP visa construir uma sociedade justa, estável coesa, na qual seus cidadãos são considerados livres e iguais, em meio às mais variadas, conflitantes e irreconciliáveis doutrinas abrangentes, de ordem filosófica, moral e religiosa. Para tanto, propõe a elaboração de um acordo, restrito ao político,

aceito por todos, inclusive sob a ótica interna das doutrinas abrangentes existentes, em meio a uma sociedade que possui cidadãos razoáveis, racionais, adeptos de doutrinas razoáveis, os quais, nas discussões públicas – quando em discussão os denominados “elementos constitucionais essenciais” e “questões da justiça básica” - obedecem ao dever moral de observar a razão pública, e que, mediante os direitos à liberdade de expressão, de consciência e de crença, encontram-se livres para exercer suas doutrinas abrangentes, expressar suas opiniões e atingir seus objetivos individuais nas sociedades constitucionais, somente sofrendo restrições nos casos em que direitos fundamentais de outros cidadãos forem diretamente violados.

Em última instância, os dois princípios de justiça de liberdade e igualdade propostos por Rawls visam amoldar as liberdades fundamentais, exercidas livremente, com a ampla participação popular nas decisões políticas da sociedade e com possibilidade de que os cidadãos venham a obter as condições sociais e econômicas necessárias para gozar de seus direitos para, assim, conciliar as duas tradições conflitantes do pensamento moderno, a da “liberdade dos antigos” com a da “liberdade dos modernos”, do constitucionalismo com a democracia, ou da soberania popular com os direitos fundamentais. A esse respeito, afirma Rawls:

“Isso se evidencia nas ideias profundamente controvertidas sobre a melhor forma de expressar os valores da liberdade e da igualdade nos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos, de modo que sejam satisfeitas as exigências tanto da liberdade como da igualdade. Podemos pensar esse desacordo como um conflito no interior da própria tradição do pensamento democrático, entre a tradição associada a Locke – que confere peso maior àquilo que Constant denominou “liberdade dos modernos” (...) – e a tradição associada a Rousseau, que dá mais peso àquilo que Constant denominou “liberdade dos antigos”. (...) a justiça como equidade procura arbitrar essas duas tradições conflitantes propondo, primeiro, dois princípios de justiça que sirvam de orientação para a forma como as instituições básicas devem realizar os valores da liberdade e da igualdade (...)” (RAWLS, 2011, p. 4-5)

Feitas essas considerações, transparece nítida a contribuição de Rawls para compreender o direito à liberdade de religião e o princípio constitucional da laicidade estatal. Primeiramente, conforme demonstra, não é mais possível se falar em unificação e estabilização das sociedades ocidentais da atualidade através de apenas uma única doutrina abrangente, religiosa ou não. O fato do pluralismo de doutrinas abrangentes, de ordem filosófica, moral e religiosa, conflitantes e irreconciliáveis, torna premente a necessidade de construção das condições necessárias para convívio mútuo em uma mesma sociedade de cidadãos adeptos de doutrinas religiosas incompatíveis e antagônicas. O direito à liberdade de religião, nessa medida, não se destina a apenas um, poucos ou à maioria, mas a todos os

cidadãos, independentemente da crença religiosa professada ou defendida. Não há mais espaço, como ocorrido no Período Medieval, para que apenas uma concepção de bem seja alvo de direitos, em prejuízo das demais.

Além disso, o direito à liberdade de religião constitui, a partir de Rawls, uma proteção conferida às doutrinas abrangentes religiosas contra intervenções e intromissões indevidas do Estado e de outros cidadãos perante seus postulados de fé, por mais absurdos e delirantes que sejam. Os cidadãos religiosos, nesse sentido, encontram-se livres para professar, defender, exercer e abandonar suas crenças, não devendo sofrer qualquer tipo de intervenção do Estado e de outros cidadãos, salvo nos casos em que restar demonstrada a violação a direitos fundamentais. Não há mais espaço para a caça às bruxas e para penalização da apostasia. Isso porque a concepção política de justiça, restrita ao político, jamais deve ingressar, em Rawls, no âmbito metafísico das doutrinas abrangentes, salvo quando houver prejuízo ou lesão a outras liberdades fundamentais.

O Estado, por sua vez, encontra-se protegido de intervenções indevidas das doutrinas abrangentes. Nesse sentido é o entendimento a respeito do princípio constitucional da laicidade estatal, ou seja, uma proteção do Estado contra eventuais tentativas de predomínio de doutrinas abrangentes sobre suas decisões políticas, administrativas e judiciais. Estado laico em Rawls não significa apenas separação entre Estado e religião, mas separação entre Estado e quaisquer doutrinas abrangentes existentes, tanto religiosas como não religiosas, de modo que as decisões estatais tratem a esfera do metafísico da maneira mais igualitária, neutra e imparcial possível – sem rechaçar, é claro, a possibilidade de que algumas decisões políticas acabem recebendo maior respaldo e estimulando mais determinadas doutrinas abrangentes, e menos outras. A ideia de razão pública contribui fortemente para a concretização do princípio constitucional da laicidade, na medida em que assegura que as autoridades políticas venham a adotar discursos, argumentos, fundamentações e decisões sem favorecer ou desmerecer qualquer doutrina abrangente, inclusive religiosa.

Além disso, Rawls ressalta um importante ponto acerca da laicidade estatal: o de que a razão pública não é uma razão secular, ou seja, o Estado deve tratar todas as doutrinas abrangentes razoáveis de forma igualitária, seja ela religiosa, ateuísta, secular ou naturalista. Nesse sentido, transparece a ideia de que o Estado não é religioso, mas também não é ateu; não admite, mas também não

rejeita argumentos religiosos; é separado, mas não tem aversão à religião; e, ao tratar todas as concepções de bem de maneira igualitária, admite inclusive a possibilidade de que a religião venha obter espaços de participação na sociedade, tal como qualquer outra doutrina abrangente.

Por outro lado, como crítica a LP, ressalta-se que o ideal normativo de consenso sobreposto se apresenta problemático e pouco realista, porquanto propõe que a concepção política de justiça venha a se harmonizar e se encaixar perfeitamente às doutrinas abrangentes existentes na sociedade, e estas nele, sem visualizar a permanente potencialidade de conflito entre Estado e doutrinas abrangentes. O consenso sobreposto constitui uma tentativa de conciliar Estado e religião, a fim de que a concepção política de justiça obtenha respaldo e aceitação geral de todos os cidadãos religiosos e, com isso, estabilidade.

No entanto, não se apresenta notória a necessidade de que Estado e religião estejam em harmonia para que a sociedade obtenha estabilidade. Conforme melhor desenvolvido no capítulo 2, a partir das objeções de Chantal Mouffe a Rawls, pode-se concluir que conflitos e dissensos entre cidadãos, Estado, doutrinas abrangentes e religiões não apenas fazem parte das sociedades constitucionais, como também são importantes para reflexão crítica das decisões políticas e para o exercício pelos cidadãos de suas liberdades fundamentais. Aquilo que Rawls tenta arrefecer, a saber, a conflituosidade entre cidadãos, Estado e doutrinas abrangentes, pode ser amplamente benéfico e útil, de maneira que o ideal de consenso sobreposto, além de ser pouco realista, parece prejudicar e diminuir os importantes dissensos, conflitos e antagonismos existentes nas sociedades constitucionais.

Outra visão um tanto quanto irrealista de Rawls é impor um dever, ainda que moral, de observância pelos cidadãos à ideia de razão pública, quando estiverem em discussão os denominados “elementos constitucionais essenciais” e “questões da justiça básica”. Ainda que em meio aos debates concernentes às questões mais fundamentais de uma sociedade constitucional, parece bem mais provável que muitos cidadãos se apresentem como “racionais”, e não como “razoáveis”, e queiram impor argumentativamente seus pontos de vistas pessoais, argumentos e doutrinas abrangentes, inclusive religiosas, sobre toda a sociedade. Até se mostraria plausível e, mesmo obrigatório, se exigir que os agentes públicos observem a ideia de razão pública no exercício de suas atribuições legais, a fim de

que adotem decisões estatais afastadas de qualquer concepção específica de bem. Contudo, para os cidadãos, parece muito difícil exigir a desvinculação de suas posições políticas de argumentos diretamente ligados às suas doutrinas abrangentes, de modo que aquilo que Rawls denomina dever moral de observância à razão pública pelos cidadãos mostra-se problemático exigir normativamente.

Apresentados os pontos mais importantes da doutrina rawlsiana para compreensão do direito à liberdade de religião e do princípio constitucional da laicidade, a seguir serão expostos os principais pontos do histórico debate entre Rawls e Habermas, no intuito de serem apreciadas sinteticamente as suas convergências e dissonâncias teóricas, bem como serem analisadas, ulteriormente, as contribuições do sociólogo frankfurtiano na temática da presente pesquisa.

## **1.2. O debate entre John Rawls e Jürgen Habermas**

Jürgen Habermas iniciou o famoso debate empreendido com John Rawls a partir de convite do *Journal of Philosophy* para publicação de trabalho voltado a apreciar a obra “O Liberalismo Político”. O artigo de Habermas, publicado em março de 1995 na referida revista acadêmica, intitulado “Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, além de conter distintas críticas a LP e a TJ, analisa em suma três pontos da obra rawlsiana: o *design* da posição original; o fato do pluralismo e a ideia de consenso sobreposto; e as autonomias pública e privada. O sociólogo frankfurtiano afirma admirar e concordar com os resultados essenciais do projeto, ressaltando que os seus dissentimentos encontram-se nos limites de uma “briga de família” (HABERMAS, 2002, p. 62-63).

Afinal de contas, quais seriam esses dissentimentos de Habermas com relação a Rawls e em que medida essa “briga de família” contribuiria para a compreensão da relação entre Estado e religião, assunto da presente pesquisa? Conforme se demonstrará adiante, a temática do papel político da religião pouco foi abordada durante a discussão acadêmica. Aparentemente, foram as críticas de Rawls à teoria do discurso feitas durante o embate que possivelmente ocasionaram o crescimento da preocupação de Habermas pelo tema, o qual passou desde então

a escrever distintos trabalhos específicos sobre Estado e religião, citando quase sempre o filósofo de Harvard.

A seguir, sem nenhum propósito de exaurimento ou de esgotamento teórico, serão apresentados os principais pontos e expostas em linhas gerais as principais diferenças e semelhanças entre os autores discutidas durante o enfrentamento.

No primeiro artigo, Habermas inicialmente critica de forma severa o artifício representativo da posição original, visto que a ênfase no subjetivismo, no caráter “racional” e egoístico de suas partes, dispostas por trás de um véu da ignorância, inviabilizaria a obtenção de resultados políticos que viessem a ser aceitos intersubjetivamente por todos. O teórico frankfurtiano sustenta que o véu da ignorância, ao restringir que as partes da posição original tenham conhecimento prévio sobre as particularidades de suas próprias vidas e de seus representados, impede a abertura para uma multiplicidade de interpretações e de pontos de vista dos participantes, assim como obsta a construção de decisões políticas refletidas, abertas a questionamento de um número ilimitado de pessoas, experiências e aprendizados futuros.

Em suma, Habermas questiona a idealidade da posição original e do véu da ignorância, por supostamente engessarem e enrijecerem as instituições democráticas aos resultados de suas deliberações, tidos como justos, imparciais, racionais e igualitários, impedindo que os cidadãos das sociedades atuais, “de carne e osso”, critiquem, potencializem o debate e reflitam ulteriormente a respeito das decisões políticas já adotadas. Nesse sentido:

“Os cidadãos de Rawls, afinal, quanto mais se eleve o véu da insciência (**véu da ignorância**) e quanto mais eles mesmos assumem uma figura real de carne e osso, tanto mais profundamente encontram-se enredados na hierarquia de uma ordem já institucionalizada (...). Assim, a teoria priva os cidadãos de muitos dos discernimentos que eles, a cada geração, teriam de reconquistar. (...) A partir da visão da “teoria da justiça” o ato da fundação do estado democrático de direito não tem que, e nem pode, ser repetido sob as constituições institucionais de uma sociedade justa já instituída, assim como o processo da concretização dos direitos não tem de, e nem pode, tornar-se permanente. Os cidadãos, como exigiriam no entanto as condições históricas que se alteram, não podem experimentar esse processo como um processo aberto, interminado. Na vida real de sua sociedade, eles não podem inflamar o cerne radicalmente democrático que incandesce na condição primitiva (**posição original**), pois a partir da visão deles os discursos essenciais de legitimação já terão ocorrido no interior da teoria; e os resultados das discussões teóricas, eles já os encontram sedimentados na constituição.” (HABERMAS, 2002, p. 84 – grifos nossos)

Como alternativa ao suposto subjetivismo monológico da posição original, Habermas propõe um procedimento aberto argumentativamente a um número ampliado de participantes, considerados livres e iguais, que passam a assumir não uma perspectiva subjetiva, isolada e individual, mas a ótica plural e intersubjetiva de todos os envolvidos, que podem reiteradamente refletir e criticar as decisões políticas adotadas (HABERMAS, 2002, p. 70-72).

Ainda a respeito da participação popular nas decisões políticas, Habermas critica a suposta primazia conferida por Rawls aos direitos fundamentais liberais e às “liberdades dos modernos”, em detrimento da soberania popular e das “liberdades dos antigos”, visto que conduziria estas a um papel inferior e apenas instrumental em relação àquelas, obscurecendo o processo democrático e os direitos políticos dos cidadãos (HABERMAS, 2002, p. 83-84).

Em contraposição, Habermas nesse artigo apresenta sinteticamente sua proposta, voltada a conciliar e conceder o mesmo peso às “liberdades dos antigos” e às “liberdades dos modernos”, ou seja, àquilo que denomina de autonomias pública e privada. Para tanto, confere centralidade ao direito positivo e coercitivo, objetivando garantir as liberdades subjetivas de ação aptas a serem juridicamente demandadas e, mutuamente, assegurar o estabelecimento dos procedimentos necessários para participação ampla, igualitária e livre dos cidadãos no processo democrático e nas decisões políticas. Com isso, mediante a força do direito positivo, asseguram-se as condições fundamentais para que leis e normas constantes no ordenamento jurídico obtenham força e coercitividade, assim como legitimidade e aceitação e, com isso, os cidadãos sejam considerados seus respectivos autores e destinatários. O sociólogo de Frankfurt, nesse ponto, ressalta que sua proposta, focada no direito positivo, bem como restrita aos procedimentos do uso público da razão e ao processo de formação racional da vontade para conciliar as autonomias pública e privada, apresenta-se mais modesta em comparação com o projeto rawlsiano, que reserva à filosofia, com seus respectivos conceitos substantivos de pessoa moral e de posição original, uma precedência para o desenvolvimento da sociedade justa (HABERMAS, 2002, p. 87-88).

Habermas critica também a ideia de consenso sobreposto tal como se encontra desenvolvida por Rawls em LP. Segundo o autor alemão, a ideia de consenso sobreposto desempenha um papel meramente instrumental no trabalho rawlsiano, porquanto, de maneira estática, se volta apenas a atingir estabilidade e

aceitação da concepção política de justiça por parte dos cidadãos e de suas doutrinas abrangentes, sem submeter os resultados das deliberações já ocorridas a constantes e intermináveis críticas e discussões. Para Habermas, mediante a ideia de consenso sobreposto, os cidadãos e suas respectivas doutrinas abrangentes devem primeiramente se convencer e se amoldar à concepção política de justiça, não lhes sendo oportunizada a possibilidade de questioná-la, debatê-la e expô-la a teste de aceitabilidade. Nesse ponto, Habermas propõe que a teoria de Rawls deveria ser apta a desempenhar um papel cognitivo e epistêmico, submetendo-se a testes de verificação prática e crítica sobre a aceitabilidade ou não da concepção política de justiça pelos cidadãos. A esse respeito, assevera:

“Os princípios fundamentados no primeiro plano precisam ser submetidos publicamente à discussão no segundo plano, porque apenas aí se pode levar em conta o fato do pluralismo e tornar retroativo o corte abstrativo da condição primitiva (**posição original**). Diante do fórum do uso público da razão, a teoria em seu todo precisa ser exposta à crítica dos cidadãos; trata-se aí não mais de cidadãos fictícios de uma sociedade justa, sobre os quais se podem emitir enunciados no interior da teoria, mas sim de cidadãos de carne e osso; a teoria precisa manter em aberto o término de um teste como esse.” (HABERMAS, 2002, p. 75 – grifo nosso)

Nessa medida, Habermas sugere que a concepção política de justiça, ao invés de obter uma aceitação irrefletida por parte dos cidadãos e de suas respectivas doutrinas abrangentes, necessita se submeter a testes de aceitabilidade, bem como “acatar uma relação epistêmica qualquer entre a validade de sua teoria e a perspectiva de uma comprovação de sua neutralidade de visão de mundo em discursos públicos”, a fim de que o efeito estabilizador do consenso sobreposto obtenha “atestação cognitiva da suposição de que a concepção de justiça enquanto honestidade (concepção política de justiça) comporta-se de maneira neutra em face de ‘doutrinas circunscritivas’ (doutrinas abrangentes)”. É dizer, para o sociólogo, a ideia de consenso sobreposto repete o mesmo problema anteriormente verificado com relação à posição original, qual seja, a impossibilidade de abertura para reflexão crítica a respeito da concretização prática da justiça da sociedade e da compatibilização entre as doutrinas abrangentes e a concepção política de justiça (HABERMAS, 2002, p. 74-75).

Habermas questiona ainda a maneira como se encontra desenvolvida em LP a expressão “razoável”, visto que Rawls, ao invés de vislumbrar nela um conceito validativo análogo ao de “verdade” – o que possibilitaria erguer pela via discursiva enunciados normativos passíveis de serem compartilhados e questionados por todos –, pelo contrário, opõe o “razoável” ao “verdadeiro”,



considerando-o apenas como algo semelhante a “refletido” com relação a pontos de vistas passíveis de discussão, cuja verdade se encontra provisoriamente adiada. Nesse sentido, para Habermas, Rawls erroneamente transfere a ideia de “verdade” para as doutrinas metafísicas e religiosas de mundo, de modo que

“Segundo a opinião de Rawls, doutrinas metafísicas e interpretações religiosas do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. Por conseguinte, uma concepção política de justiça só poderia ser verdadeira se fosse não apenas compatível com doutrinas como essas, mas também dedutível de uma doutrina verdadeira.” (HABERMAS, 2002, p. 80)

Entretanto, o teórico de Frankfurt considera impossível sujeitar a validade da concepção política de justiça a uma ou algumas doutrinas abrangentes, assim como inadequado transferir a estas a ideia de “verdade”, visto que, enquanto as questões de justiça se referem àquilo que pode ser aceito igualmente por todas as pessoas, as questões éticas presentes nas imagens metafísicas e religiosas e mundo são impassíveis de julgamento e de verificação acerca de sua veracidade ou falseabilidade.

Nessa toada, Habermas propõe que a concepção política de justiça deveria se fundar não na obscuridade das doutrinas metafísicas e religiosas, inaptas a questionamento e a serem verificadas e aceitas pelos cidadãos em geral, mas em um “pensamento pós-metafísico” que se utiliza da expressão “razoável” de modo semelhante à ideia de “verdade”, com vistas a se referir ao cumprimento de uma validação normativa alcançada pela via discursiva, capaz de ser argumentativamente refletida, criticada e aceita por todos.

Ao final dessa crítica, questiona Habermas:

“Por que Rawls, como que em bloco, considera aptas à verificação as imagens de mundo que estabilizem identidades? Uma possível razão poderia ser a convicção de que não pode haver uma moral profana pairando livremente, por assim dizer, ou que convicções morais precisam estar alojadas em doutrinas metafísicas ou religiosas. Em todo caso isso estaria de acordo com a maneira como Rawls se posiciona diante do problema de um consenso abrangente (**consenso sobreposto**): o modelo que tem diante de si é o da institucionalização da liberdade de crença e consciência que, por via política, pôs fim às guerras civis de caráter confessional, na Era Moderna. Mas será que o combate religioso teria chegado ao fim no sentido de um princípio da tolerância, se o direito à liberdade de crença e consciência (...) não tivesse podido reportar-se, e com boas razões, a uma validação moral para além da religião e da metafísica?” (HABERMAS, 2002, p. 82 – grifo nosso)

Conforme visto, Habermas não se restringe a confrontar Rawls e seus principais conceitos desenvolvidos em LP, propondo também uma releitura da “justiça como equidade” e da “concepção política de justiça”, de forma a

compatibilizar o projeto rawlsiano com elementos claramente abordados em sua teoria discursiva.

Na temática específica da religião, Habermas nesse artigo entende que Rawls fundamenta a validade da concepção política de justiça em doutrinas metafísicas e religiosas, algo frontalmente incompatível com o pensamento pós-metafísico desenvolvido na sua teoria discursiva, a qual assevera que as sociedades modernas plurais independem da religião para encontrar seus fundamentos normativos últimos, apoiando-se, pelo contrário, em uma moral universalmente válida, precária, apta a questionamento e que, em condições ideais de fala, permite a participação ampla, irrestrita e refletida de todos os envolvidos, de modo a serem considerados mutuamente como autores e destinatários das normas.

Feitas essas considerações sobre o primeiro artigo do presente debate, impende registrar que, segundo Fernando Vallespín, não constitui nenhuma novidade o fato de Habermas se envolver em enfrentamentos intelectuais como o ora em apreço, tendo em vista o seu comum e constante hábito de se pronunciar sobre as mais variadas discussões teóricas e em matérias que envolvem a vida social e política alemã, europeia e global. Por outro lado, segundo o mencionado autor, Rawls, ao publicar “Political Liberalism: Reply to Habermas”, conduziu-se de maneira assombrosamente atípica com relação a seu perfil acadêmico, pois, embora estivesse sempre aberto a críticas e a reformulações em seu pensamento, nunca antes elaborou uma resposta personalizada a críticas feitas contra si (VALLESPÍN, 1998).

Nesse longo trabalho, considerado por Vallespín como o seu maior desenvolvimento teórico após LP, Rawls se propõe a esclarecer alguns pontos que teriam ficado dúbios, propícios a mal-entendidos e a leituras opostas a seu próprio pensamento, assim como a destacar suas divergências e proximidades com a teoria do discurso de Habermas.

Inicialmente, Rawls destaca as supostas diferenças básicas entre o seu projeto e o de Habermas: ambos possuem dispositivos de representação com objetos, papéis, características e finalidades distintas, quais sejam, a posição original, de um lado, e a condição ideal de fala como parte da teoria do agir comunicativo, de outro; enquanto LP restringe a concepção política de justiça ao campo do político, relegando matérias relacionadas à verdade e ao metafísico para o âmbito das doutrinas abrangentes, Habermas propõe em sua teoria do agir

comunicativo uma doutrina abrangente cujo objeto é “fornecer uma teoria geral do significado, referência e verdade ou validade que se aplique tanto à razão teórica como às diversas modalidades de razão prática” (RAWLS, 2011, p. 445); e, ao tempo em que LP propõe uma concepção política de justiça que não se fundamenta, mas também não questiona ou rejeita as doutrinas abrangentes, Habermas critica as visões metafísicas e religiosas “sem se dar muito ao trabalho de argumentar contra elas de modo mais amplo”, mas apenas “as coloca (...) como inadequadas para serem utilizadas e como destituídas de mérito independente plausível à luz de sua análise filosófica de pressupostos do discurso racional e da ação comunicativa” e como “desprovidas de uma força lógica que lhes seja própria” (RAWLS, 2011, p. 441-447).

A partir desses pressupostos, Rawls chama Habermas de metafísico e de defensor de uma doutrina abrangente específica, tanto por erguer uma noção de “verdade” – extrapolando o campo do político –, quanto por negar força lógica às doutrinas metafísicas – o que acabaria por resultar na defesa de outra doutrina metafísica. A esse respeito, esclarece:

“(...) de acordo com Habermas, os elementos substanciais da ideia de Hegel de *Sittlichkeit*, que sem dúvida é uma doutrina metafísica da vida ética (...), são (...) inteiramente sublimados (interpreto que com isso ele quer dizer “exprimíveis” ou “articulados”) na teoria da ação comunicativa, com seus pressupostos procedimentais do discurso ideal. A doutrina do próprio Habermas, acredito, é uma modalidade da lógica no sentido hegeliano amplo: uma análise filosófica dos pressupostos do discurso racional (da razão teórica e prática) que abarca em si própria todos os elementos supostamente substanciais de doutrinas metafísicas e religiosas. Sua lógica é metafísica no seguinte sentido: apresenta uma interpretação do que existe – seres humanos humanos envolvidos em ação comunicativa em seu mundo da vida.” (RAWLS, 2011, p. 448)

“Entendo a metafísica como uma teoria geral sobre o que existe, incluindo proposições fundamentais e plenamente gerais – por exemplo, as proposições “todo evento tem uma causa” e “todos os eventos ocorrem no tempo e no espaço” ou similares a estas. (...) Negar doutrinas metafísicas equivale a sustentar outra doutrina dessa índole.” (RAWLS, 2011, p. 448n)

Ao construir uma noção de “verdade” ou “validade”, Habermas, segundo Rawls, afirma que uma proposição normativa pode ser aceita por todos os participantes, atendidos os requisitos requeridos na condição ideal de fala, independentemente de se tratar ou não de matéria afeta à ética, à metafísica ou à política. Rawls, por sua vez, com vistas a não se tornar metafísico, restringe seu

campo de abordagem para o político, destinando as questões relacionadas à ética para julgamento interno das doutrinas abrangentes.<sup>15</sup>

Contra a acusação habermasiana de que, a partir da ideia de consenso sobreposto, a concepção política de justiça de LP encontra seus fundamentos de validade em doutrinas metafísicas, Rawls destaca que o liberalismo político “não recorre a nenhuma doutrina religiosa ou metafísica”, nem mesmo agnóstica, e que “em nenhum momento rejeita ou questiona essas doutrinas em qualquer um de seus aspectos, desde que se mostrem politicamente razoáveis”, constituindo uma proposta política “que se sustenta por si própria, sem ultrapassar esse limite”, ficando “inteiramente por conta dos cidadãos e de associações da sociedade civil a formulação de suas próprias formas de ir além ou mais fundo do que isso, a fim de tornar essa concepção política congruente com suas doutrinas abrangentes” (RAWLS, 2011, p. 447).

Ainda a esse respeito, assegura:

“Assim, deixa-se a cargo de cada cidadão, individualmente ou em associação com outros, dizer como as exigências de justiça política devem ser ordenadas ou equilibradas, em contraposição a valores não políticos. A concepção política não oferece nenhuma orientação em questões desse tipo (...). Essa orientação é parte das doutrinas abrangentes dos cidadãos. Recordemos que uma concepção política de justiça não se apoia em nenhuma doutrina abrangente específica, incluindo até mesmo as doutrinas agnósticas. Mas ainda que tal concepção política de justiça sustente-se por si própria, isso não significa que não possa ser incorporada de várias maneiras – ou mapeada, ou inserida como um módulo – nas diferentes doutrinas que os cidadãos professem.” (RAWLS, 2011, p. 457-458)

Desta maneira, Rawls esclarece que em nenhum momento o consenso sobreposto busca satisfazer os fundamentos de validade da concepção política de justiça em doutrinas metafísicas. Pelo contrário, o que o consenso sobreposto requer é que os cidadãos amoldem individualmente suas doutrinas abrangentes à concepção política de justiça, sem que esta tenha que se submeter ou fundamentar naquelas, com vistas a alcançar ao final a tão pretendida estabilidade social “pelas razões certas”. A concepção política de justiça, nesses moldes, obtém aceitação por parte de todos os cidadãos e de suas respectivas doutrinas abrangentes, sendo justificada pública e adequadamente por si própria e através desse consenso sobreposto, afeto ao âmbito do político, e não do metafísico. Por outro lado, caso

---

<sup>15</sup> Ao longo dessa exata discussão, Rawls apresenta um paralelismo entre a ideia de razão pública presente em LP e o conceito de esfera pública constante em Habermas, para destacar que são noções distintas. Para Rawls, a noção de “cultura de fundo” é que se aproxima bastante da esfera pública habermasiana, local em que todas as discussões são expostas sob a ótica individual dos cidadãos no âmbito da sociedade civil. Nesse sentido, vide RAWLS (2011, p. 452 e 452n).

doutrinas abrangentes razoáveis fossem rejeitadas ou não se ajustassem à concepção política de justiça, haveria para o filósofo estabilidade social apenas mediante um mero equilíbrio de forças ou um *modus vivendi*, o que impediria conferir tratamento livre e igual para todos os cidadãos e suas respectivas concepções de bem (RAWLS, 2011, 455-466).

A ideia de consenso sobreposto, para o autor, não pretende impedir que as doutrinas religiosas e metafísicas questionem e rejeitem leis e decisões estatais. Rawls destaca que, embora seja “possível que a lealdade de um governo constitucional justo e duradouro prevaleça dentro da doutrina religiosa”, nada impede que esta venha a “rejeitar leis e decisões razoáveis específicas e, se necessário, contestá-las recorrendo à desobediência civil ou à objeção de consciência” (RAWLS, 2011, p. 466). Destarte, ao contrário do sugerido por Habermas, o apoio das doutrinas abrangentes não impede a crítica ou reflexão das decisões adotadas pelos poderes públicos. O que o consenso sobreposto apenas requer é que as doutrinas abrangentes, ainda que discordem de várias das deliberações estatais, apoiem e legitimem o Estado na maior parte do tempo e dos casos.<sup>16</sup>

Com relação à proposta de Habermas de que o termo “razoável” deveria manifestar “a verdade ou a validade de juízos morais”, Rawls reafirma seus argumentos anteriormente expostos no sentido de que a concepção política de justiça, por se restringir ao político, transfere as questões afetas à verdade para as doutrinas abrangentes, não tendo nada “a acrescentar àquilo que já foi dito” e assegurando que reclamações como essas, sem maiores fundamentações, “não chegam a constituir objeções” (RAWLS, 2011, p. 467-468).

Se, por uma via, a partir da ideia normativa de consenso sobreposto, as doutrinas abrangentes devem se amoldar à concepção política de justiça para fins de atingimento de estabilidade “pelas razões certas”, pela outra, Rawls destaca que a concepção política de justiça se encontra a todo momento apta a ser amplamente questionada e criticada por todos os cidadãos, da maneira mais ampla, geral e razoável possível. Nesse ínterim adentra o equilíbrio reflexivo, que consiste,

---

<sup>16</sup> Nada obsta, contudo, que dissonâncias e divergências graves e radicais sejam manifestadas por parte dos cidadãos contra o Estado, principalmente nos casos em que as decisões deste se apresentarem injustas e irrazoáveis. A ideia de consenso sobreposto, por ser normativa, constitui um alvo a ser alcançado para fins de atingimento da estabilidade pelas razões certas, mas nada impede, como dito, que os cidadãos exponham divergências contra eventuais injustiças da concepção política de justiça, ou que mudanças históricas ocasionem reconhecimento de direitos de minorias ou de populações menos favorecidas.

conforme explicado anteriormente, em um ideal voltado a conciliar, em todos os níveis e da maneira mais ampla e intersubjetiva possível, os juízos ponderados de todos os cidadãos com a concepção política de justiça, sempre expondo-a a críticas e reflexões sobre sua justiça e razoabilidade. Ou seja, para Rawls, de forma precária e sempre aberta a críticas e reflexões, tanto as doutrinas abrangentes devem se conciliar à concepção política de justiça, quanto esta deve refletir da forma mais aberta e geral os juízos políticos ponderados das pessoas.

Com isso, Rawls responde à objeção de Habermas de que o seu projeto se restringiria a uma perspectiva subjetiva, ao contrário da teoria do discurso, eminentemente intersubjetiva. Além de assegurar o caráter plenamente intersubjetivo da ideia de equilíbrio reflexivo, Rawls ressalta que os princípios escolhidos pelas partes da posição original, enquanto artifício meramente representativo e que não constitui um processo político, podem ser a todo momento refletidos, criticados e questionados pelos cidadãos “de carne e osso”. Vale dizer, em resposta à crítica do teórico de Frankfurt, jamais para o filósofo harvardiano a posição original constituiria um processo político justo e cujos princípios escolhidos por seus representantes, irrefletidos, valeriam perpetuamente. Pelo contrário, com o equilíbrio reflexivo, todas as decisões políticas, inclusive aquelas resultantes do dispositivo fictício da posição original, encontram-se amplamente passíveis de questionamento e confrontação, diante da potencial injustiça das instituições.

Nesses termos pondera:

“A posição original é um dispositivo analítico empregado para formular uma conjectura, que é a de que quando perguntamos quais são os princípios mais razoáveis de justiça política para uma democracia constitucional cujos cidadãos são considerados livres e iguais, razoáveis e racionais, a resposta é que esses princípios são fornecidos por um dispositivo de representação no qual partes racionais (...) encontram-se situadas sob condições razoáveis e restringidas de forma absoluta por essas condições (...). Que os princípios acordados desse modo realmente sejam os mais razoáveis, esta é uma conjectura que pode, é claro, mostrar-se incorreta. Temos de confrontá-los com os pontos fixos de nossos juízos ponderados em diferentes níveis de generalidade. Devemos também examinar quão bem eles se aplicam a instituições democráticas, quais seriam seus resultados e, desse modo, determinar quão bem na prática ajustam-se a nossos juízos ponderados após cuidadosa reflexão.” (RAWLS, 2011, p. 451)

“O que pode gerar um mal-entendido é a suposição de que, ao empregar uma ideia abstrata como a posição original como um dispositivo de representação e ao imaginar que as partes concebem sua escolha de princípios como se valesse para a perpetuidade, a justiça como equidade parece supor que a concepção de justiça dos cidadãos pode ser determinada uma vez por todos. Isso desconsidera o ponto crucial de que nos encontramos na sociedade civil e de que a concepção política de justiça, como qualquer outra concepção, está sempre sujeita ao controle de nossos juízos ponderados.” (RAWLS, 2011, p. 472)

Destarte, segundo Rawls, além de não constituir um artifício monológico que enrijece ou engessa as instituições democráticas, a posição original não impede que o processo político e a autonomia pública dos cidadãos sejam estimulados e potencializados. Para o filósofo, as liberdades dos antigos e as liberdades dos modernos, os direitos humanos e a soberania popular, o constitucionalismo e a democracia, bem como aquilo que Habermas denomina de autonomias pública e privada, encontram-se em um patamar de igualdade em LP. Ao contrário do que sugeriu o sociólogo de Frankfurt, Rawls sustenta que LP não situa as liberdades dos modernos em um patamar de superioridade em relação às liberdades dos antigos, haja vista que, além de as liberdades individuais e os direitos políticos de participação popular se inserirem igualmente no primeiro princípio de justiça, as liberdades dos modernos sujeitam e ao mesmo tempo se sujeitam, de maneira co-originária e complementar, à vontade soberana do povo.

Rawls, nesse ponto, afirma que o posicionamento de Habermas, também focado em compatibilizar as tradições das liberdades dos antigos com as liberdades dos modernos, não diverge da sua proposta, consistindo as objeções anteriormente manifestadas pelo teórico de Frankfurt uma leitura equivocada da tradição liberal. Assim, no tocante à temática em tela, assevera haver uma proximidade entre LP e a teoria do discurso de Habermas:

“Contra aquilo que Habermas parece sustentar aqui, apenas defenderei o liberalismo tal como o entendo. Assim, nego, em primeiro lugar, que o liberalismo coloque a autonomia pública e autonomia privada em uma competição não resolvida (...); sustento que em um liberalismo interpretado de forma adequada (...), a autonomia pública e a privada são co-originais como têm peso igual (para empregar os termos de Habermas), sem que nenhuma delas se imponha externamente à outra. (...) Se tudo está correto, Habermas não está discordando da justiça como equidade (...). Tanto sua visão quanto as nossas (...) concordam que determinar se as liberdades modernas devem ser incorporadas à Constituição é questão a ser decidida pelo poder constituinte de um povo democrático (...). Penso que a visão de Habermas sobre o liberalismo não se adapta a essa tradição histórica.” (RAWLS, 2011, p. 489;491)

Ademais, contra a objeção de que LP, em oposição ao proposto pela teoria do discurso habermasiana, estimularia a concretização de uma justiça substantiva, e não meramente procedimental, Rawls afirma que qualquer visão liberal, inclusive a de Habermas, mesmo que pretenda se restringir ao procedimento, é necessariamente substantiva, tanto por depender do resultado provável das deliberações, quanto por deter valores substantivos que lhe são intrínsecos.

Nesse interim, questiona e em seguida responde:

“(...) será que Habermas tem como afirmar que sua visão é apenas procedimental? (...) Habermas reconhece que, uma vez que idealizações são atribuídas ao procedimento de discurso, elementos de conteúdo já se expressam, mediante tais idealizações, nesse procedimento. (...) Quanto mais igual e imparcial for, mais aberto esse processo será, menos os participantes serão coagidos e também, mais se deixarão guiar pela força do melhor argumento. (...) Há aqui cinco valores que à primeira vista parecem ser valores do procedimento – a imparcialidade e a igualdade, a abertura (...) e a ausência de coerção, a unanimidade (...). Esse resultado é certamente substantivo (...), todos os cinco valores estão relacionados a juízos substantivos, uma vez que a razão pela qual eles são incluídos como parte do procedimento é que se fazem necessários para tornar os resultados justos ou razoáveis (...). De fato, acredito que Habermas reconhecer que sua visão é substantiva.” (RAWLS, 2011, p. 503, 504)

Por fim, após atacar o suposto idealismo “quase transcendental”, inalcançável e irrealista da proposta de Habermas, Rawls afirma que seu projeto, ao invés de absorver ou negar força aos elementos substanciais das doutrinas metafísicas e religiosas como faz a teoria do discurso, propõe-se a não intervir ou criticar as doutrinas abrangentes em seus aspectos internos, salvo quando se apresentarem desarrazoadas em termos políticos.

Consoante explicitado, Rawls enfrentou cada uma das principais críticas apresentadas por Habermas contra LP, ressaltando, por vezes ofensivamente, os pontos de convergência e divergência entre suas teorias. Na parte específica da religião, Rawls assevera que sua teoria, ao contrário de Habermas, restringe-se ao contexto do político, não se imiscuindo em matéria afeta à metafísica das doutrinas abrangentes. E, por fim, ao assegurar que a concepção política de justiça sustenta-se por si própria mediante o apoio dos cidadãos, sob a ótica interna de doutrinas abrangentes, Rawls se defende da objeção de Habermas de que a concepção política de justiça de LP encontraria fundamentos de validade em doutrinas metafísicas.

Em sua réplica, publicada em 1996 no livro “Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie”, (traduzido para o português como “A Inclusão do Outro – estudos de teoria política”, no artigo “‘Racional’ versus ‘verdadeiro’ - ou a moral das imagens de mundo”), Habermas se propõe basicamente a questionar a oposição feita por Rawls entre “razoável” e “verdadeiro”, ou entre “político” e “metafísico”, assim como a apreciar criticamente os fundamentos de validade da concepção política de justiça proposta em LP.

Primeiramente, Habermas afirma que se mostra problemática a utilização por Rawls do termo “político” em oposição a “metafísico”, ou de “razoável” em contrariedade a “verdadeiro”, para se referir, por um lado, a uma concepção



política de justiça neutra em face das doutrinas abrangentes razoáveis adotadas pelos cidadãos e, por outro, àquilo que é bom individualmente para as pessoas sob a ótica de suas concepções particulares de bem. Isso porque, consoante o teórico frankfurtiano, além de não resultar plausível que uma teoria se mova por completo apenas no âmbito do político e se mantenha isenta e neutra em questões filosóficas remanescentes, a busca cooperativa pela verdade empreendida pela filosofia pode ultrapassar a esfera do político em distintas ocasiões, não significando, contudo, uma necessária incursão em matéria de cunho metafísico (HABERMAS, 2002, p. 91). Nesse ponto, Habermas claramente se defende do anterior ataque de Rawls no sentido de que a teoria do discurso, ao ultrapassar a esfera do político, imiscui-se no campo da metafísica. Habermas, em seguida, sustenta que o enfoque de LP na concretização da ideia de consenso sobreposto enfraquece a racionalidade da concepção kantiana de justiça, visto que a razão prática, ao invés de fundamentar a validade da concepção política de justiça em um ponto de vista moral geral, independente da metafísica e passível de reflexão, passa a fundá-la em “uma feliz convergência de imagens de mundo racionais”. Ou seja, ainda que Rawls se proponha a excluir o “metafísico” da agenda do “político”, aquele “continua sendo o fundamento último para a validação do que seja moralmente correto e eticamente bom”, porquanto, com a ideia de consenso sobreposto, a concepção política de justiça permanece a encontrar fundamentos últimos de validade em doutrinas metafísicas, ou melhor, na aceitação daquela por parte destas, sob suas respectivas óticas internas, impassíveis de reflexão (HABERMAS, 2002, p. 101).

Com isso, ante a impossibilidade de acesso, reflexão e questionamento público da maneira pela qual as doutrinas abrangentes apóiam internamente a concepção política de justiça, resulta contra-intuitivo que esta “deva extrair sua autoridade moral de razões não-públicas. Tudo o que é válido também tem de poder ser publicamente justificado”. Além disso, para Habermas, restando prejudicada a justificação pública da concepção política de justiça perante todos, sob uma ótica neutra, imparcial e independente de qualquer doutrina abrangente, a ideia de consenso sobreposto tal como formulada em LP não confere ao “político” uma fonte pública de validação que lhe seja própria, atribuindo às doutrinas metafísicas, inaptas a crítica, a definição do que é ou não “verdadeiro” ou “razoável”. Ao proceder a uma releitura do projeto de Rawls, Habermas propõe o erguimento de um plano moral de fundamentação neutro, comum a todos, com autoridade epistêmica

independente de qualquer doutrina metafísica, passível de questionamento e com fundamentos políticos de validade próprios, no intuito de que o campo do “político” seja o definidor de quais doutrinas abrangentes são ou não “razoáveis”, e não o contrário. Nessa linha, apresenta a tese de que “enquanto os cidadãos razoáveis não estiverem em condições de adotar um ‘ponto de vista moral’ que se mostre independente das perspectivas das diferentes imagens de mundo assumidas por cada um deles em particular e que as preceda, não podemos esperar deles um ‘consenso sobreposto’” (HABERMAS, 2002, p. 92).

Ademais, Habermas afirma que a justiça substantiva e a possibilidade de antecipação dos resultados das deliberações, constantes em LP, podem prejudicar a formação política da vontade dos cidadãos, por não destinar a estes, mas à filosofia, a definição do que é justo e bom para todos. Como alternativa, o teórico de Frankfurt defende um procedimentalismo que não prejulga os resultados das discussões, cabendo tão-somente aos cidadãos defini-los no âmbito institucional, mediante os procedimentos previstos previamente no direito positivo. Além disso, afirma que o método do equilíbrio reflexivo pode sofrer uma redefinição, com vistas a potencializar a crítica às tradições sob a ótica dos cidadãos e dos movimentos sociais, não restringindo-a a conceitos estritamente filosóficos. (HABERMAS, 2002, p. 107-115).

Habermas concorda com a afirmação de Rawls no sentido de que o procedimentalismo proposto em sua teoria do discurso, embora sustente uma neutralidade ética, não pode fugir de implicações substantivas, nem se apresentar filosoficamente neutro, tendo em vista que um “procedimento que dá possibilidade de ação ao ponto de vista moral da formação imparcial de juízos é neutro em face de constelações valorativas quaisquer, mas não diante da própria razão prática” (HABERMAS, 2002, p. 118).

E, por fim, o autor reafirma sua leitura perante a tradição histórica liberal, ressaltando que o liberalismo político tende a prestigiar a proteção das liberdades individuais e a defender os cidadãos contra intervenções feitas pelo Estado, e que, embora confira valores intrínsecos à autonomia pública, parece posicionar esta a um mero instrumento de viabilização da autonomia privada. Por outro lado, sua proposta destaca uma relação de complementariedade entre as autonomias pública e privada, de modo que não apenas as liberdades individuais devem ser aptas a merecer proteção, como também há de ser ampliada e

estimulada institucionalmente a participação popular no processo democrático, como forma de assegurar a garantia de liberdades iguais e, por fim, de viabilizar que todos os participantes sejam considerados como autores e destinatários das leis (HABERMAS, 2002, p. 118-119).

Em que pese Rawls não tenha formulado uma tréplica ao retromencionado artigo, a partir dos conceitos teóricos já desenvolvidos no presente trabalho, pode-se afirmar contra Habermas que a concepção política de justiça, em nenhum momento, nem mesmo indiretamente, encontra fundamentos de validade em doutrinas metafísicas, nem submete ao âmbito interno destas, impassível de questionamento, a definição do que vem a ser ou não “político” e “razoável”.

Consoante exposto no item 1.1, Rawls defende a formulação de um acordo político refletido, bem informado, aberto a críticas e a aceitação de todos os cidadãos, não fundando suas bases em nenhuma doutrina abrangente. O ideal normativo de consenso sobreposto, mesmo que requeira uma compatibilização entre doutrinas metafísicas e concepção política de justiça, apenas busca harmonizar aquilo que é considerado bom individualmente por cada cidadão com aquilo que pode ser declarado justo coletivamente por todos, com ênfase no “razoável” e no “político”, não no “racional” e no “metafísico”.

Nessa toda, a importante diferenciação entre as capacidades morais humanas do “razoável” e do “racional”, desenvolvidas por Rawls, parece responder à referida objeção de Habermas. Enquanto o “razoável” destaca os termos equitativos de cooperação social que os cidadãos visam seguir sob a ótica daquilo que é justo coletivamente para todos, o “racional” aborda os fins, objetivos últimos e particulares de cada indivíduo, ou seja, aquilo que é bom individualmente. Embora sejam complementares, ou seja, procuram evitar que os cidadãos incorram em egoísmo autista ou em razoabilidade negadora de suas doutrinas abrangentes, são noções independentes, vale dizer, o âmbito do razoável não deve retirar a autonomia do racional, e vice-versa.

Aquilo que o conceito de consenso sobreposto requer é a construção de fundamentos políticos, e não metafísicos, pelos quais os cidadãos apóiam politicamente a concepção política de justiça, no âmbito do “razoável” e de maneira compatível com as doutrinas abrangentes por eles professadas. Compatível com a concepção política de justiça a fim de que esta não extrapole o campo do político e adentre no bojo do metafísico. E compatível com as doutrinas abrangentes por eles

professadas no intuito de que os cidadãos não cometam a incoerência pessoal de apoiar a concepção de justiça através de argumentos políticos contrários a suas concepções de bem individualmente defendidas – o que resultaria na incompatibilização entre as noções de “razoável” e “racional”. Assim sendo, uma vez que a fundamentação da concepção política de justiça é de ordem política, e não metafísica, e que o apoio dos cidadãos é focado em seu caráter “razoável”, e não no “racional”, não se pode argumentar como fez Habermas que a concepção de justiça encontra fundamentos de validade em doutrinas metafísicas.

Isso também se comprova na defesa por Rawls de que os cidadãos têm o dever moral de observar a razão pública nos fóruns de discussão das questões mais importantes de uma sociedade constitucional, ou seja, de utilizar argumentos focados em ressaltar a maneira pela qual apóiam, ainda que sob a ótica de suas doutrinas abrangentes, a concepção política de justiça. O filósofo norte-americano, nessa medida, apesar de admitir o ingresso de argumentos ligados a doutrinas abrangentes nos fóruns da razão pública, nem de longe visa que questões afetas ao campo do metafísico sejam abordadas ou estimuladas nessas discussões, no intuito de ressaltar o caráter “político” e “razoável” dos cidadãos e da concepção política de justiça. Ora, já que a razão pública, restrita ao político, constitui em LP a manifestação do conteúdo da concepção política de justiça, e inclusive os cidadãos têm o dever moral de observá-la nas discussões mais importantes da sociedade, de modo nenhum se pode afirmar, repita-se, que a concepção de justiça de Rawls se funda na esfera do metafísico.

Feitas essas considerações, é possível nitidamente se falar na defesa por Rawls, com alguma semelhança à teoria do discurso de Habermas, de um cerne político imparcial, neutro eticamente, independente de doutrinas metafísicas e inclusive aberto a crítica, reflexão e questionamento. Não é um campo restrito a apenas a um argumento, nem objetiva o atingimento do melhor, porém se encontra aberto a distintos argumentos políticos, ou “razões públicas”, aos quais os cidadãos razoavelmente devem recorrer quando se encontrarem em discussão os denominados “elementos constitucionais essenciais” e “questões da justiça básica”, vale dizer, as questões políticas mais importantes de uma sociedade constitucional.

Nesse ínterim, uma vez que os argumentos dos cidadãos e o fundamento da concepção de justiça permanecem estritamente ligados ao campo do político, e não ao metafísico, por consequência, transparece nítida a abertura para

crítica e reflexão. A ideia de equilíbrio reflexivo permite que a concepção política de justiça e os juízos morais dos cidadãos, fundamentados politicamente, sejam questionados e refletidos a todo momento e em todas as oportunidades. Assim sendo, resulta equivocada, mais uma vez, a crítica de Habermas no sentido de que LP impediria a crítica à concepção política de justiça, e de que as doutrinas metafísicas seriam as definidoras do âmbito do “razoável”. Pelo contrário, são os próprios argumentos políticos, abertos à reflexão, e os debates nos fóruns da razão pública quem definem o âmbito do político, do justo e do “razoável”, nunca as doutrinas abrangentes, às quais relega-se apenas a definição do que vem a ser metafisicamente, e nunca politicamente, “verdadeiro”.

Por sua vez, Rawls também se equivocou ao denominar Habermas de “metafísico” e ao sustentar que a teoria do discurso constitui uma doutrina abrangente que, por exceder à esfera do político, adentra ao campo do metafísico. Conforme esclareceu o sociólogo alemão, em que pesem a filosofia e a teoria do discurso enfrentem reiteradamente questões afetas ao “verdadeiro” e extrapolem por vezes o âmbito do político, esse fato não resulta, contudo, em uma necessária incursão em matéria ligada à metafísica. Ademais, a teoria do discurso, embora contribua para a formulação de uma noção de “verdadeiro”, nunca a eleva ao patamar metafísico de verdade universal impassível de questionamento, mas, pelo contrário, funda-a em uma base moral pós-metafísica, passível de reformulação, mudança e modificação, mediante constante participação discursiva de uma gama ampliada e ilimitada de cidadãos. Portanto, contra Rawls não se pode afirmar que Habermas é um “metafísico” e que a sua teoria constitui uma doutrina abrangente.

Considerando que a pesquisa não visa abordar todos os pormenores da discussão entre Habermas e Rawls, nem esgotar todas as semelhanças e diferenças entre os autores, porém busca apropriar-se de suas contribuições para a compreensão da relação entre Estado e religião, do presente debate, em suma, podem-se obter as seguintes conclusões: concordância com Habermas no sentido de que os autores apresentam resultados teóricos semelhantes, e que suas divergências, pontuais e relacionadas a aspectos específicos de suas obras, efetivamente se encontram nos limites de uma “briga de família”; concordância com Rawls, em oposição a Habermas, de que a concepção política de justiça se encontra amplamente aberta a discussões, debates, questionamento e críticas, mediante um número ampliado de cidadãos e de maneira política, intersubjetiva, independente,

neutra e não fundamentada em doutrinas metafísicas; concordância com Habermas, em contraposição a Rawls, de que a teoria do discurso não constitui uma doutrina metafísica; e que os autores, ainda que com dissonâncias relacionadas a aspectos filosóficos, procedimentais e substantivos de suas obras, objetivam conciliar as liberdades dos antigos com as liberdades dos modernos, a autonomia pública com a autonomia privada, a soberania popular com os direitos humanos e a democracia com o constitucionalismo.

Para atingimento de uma das finalidades da presente pesquisa, consistente em discutir e se apropriar criticamente das contribuições de Habermas e Rawls para a temática em apreço, importa destacar a fundamental necessidade de descrição do histórico debate entre os autores, seja por demonstrar que suas divergências, longe de serem profundas, não impedem a visualização de suas proximidades e compatibilidades teóricas, seja por demonstrar que ambos, ao longo do enfrentamento, equivocaram-se em suas respectivas críticas de que a concepção política de justiça de LP e a teoria do discurso encontram seus fundamentos de validade em doutrinas religiosas e metafísicas. Pelo contrário, Habermas e Rawls claramente erguem suas teorias em fundamentos políticos independentes de doutrinas metafísicas e abertos a ampla reflexão e questionamento.

Após o enfrentamento e com a morte de Rawls em 2002, lamentavelmente os autores não se enfrentaram de maneira direta na questão específica do papel político da religião no Estado Democrático de Direito. O teórico alemão não respondeu, durante o retrodescrito debate, à objeção do filósofo norte-americano de que a teoria do discurso negaria às doutrinas religiosas uma força lógica que lhes seja própria. Percebe-se, no entanto, que após essa provocação, Habermas passou a empreender esforços para apreciar mais aprofundadamente, em obras posteriores, a relação entre religião e Estado Democrático de Direito, quase sempre confrontando ou harmonizando o seu pensamento com o de Rawls<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Por óbvio, é notório que o crescimento da preocupação de Habermas pelo assunto não se deu apenas por causa do debate com Rawls. Conforme apontado por Zabatiero, dentre os anos de 2001 e 2005, Habermas passou a enfrentar a temática da religião de uma maneira nitidamente diferenciada com relação a suas obras anteriores, pelos cinco motivos principais: "(...) (1) os debates entre Habermas e os teólogos, a partir do início dos anos 1990, que o levaram a estudar mais adequadamente a teologia na condição de segunda pessoa, e não de terceira-observador; (2) o ataque às torres gêmeas em 11 de setembro e suas consequências trouxeram à tona motivos religiosos que, supunha-se, estivessem recolhidos à esfera da interioridade individual e geraram amplos debates sobre o lugar das religiões na atualidade; (3) discussões com críticos da modernidade proponentes da interpretação das sociedades atuais como pós-seculares e com neo-pragmatistas americanos sobre a razão e a verdade; (4) discussões com os naturalistas metafísicos – cientistas que defendem uma visão naturalista do mundo, metafísica em seus conceitos, mas alegadamente fruto de pesquisa empírica, inclusive as respostas de religiosos aos mesmos; e (5) as discussões sobre a legitimidade do Estado e sobre o

Não se pode ignorar, contudo, o desenvolvimento teórico de Habermas na temática da religião, no período anterior ao debate com Rawls. Em obras como “Teoria do Agir Comunicativo” e “Pensamento Pós-Metafísico”, o sociólogo de Frankfurt, embora não tenha discutido de maneira mais ampla e aprofundada o papel político da religião nas instituições do Estado Democrático de Direito, já havia antecipado seu pensamento no sentido de que a unificação ética e normativa proporcionada pela religião na pré-modernidade deu lugar a um contínuo processo de desencantamento, destranscendentalização e perda de eticidade nas sociedades modernas, ocasionado pelo aumento da complexidade social, da racionalização e do pluralismo de formas de vida. Sob tal entendimento, se antes na pré-modernidade a estabilidade e os fundamentos últimos das sociedades eram atingidos por intermédio de elementos relacionados à ética, à magia e ao sagrado, na modernidade o crescimento do pluralismo religioso e da racionalização geraram uma perda de centralidade normativa da religião e da metafísica, cujo lugar foi ocupado por uma razão pós-metafísica, descentrada, independente, neutra eticamente, precária e passível de questionamento.<sup>18</sup>

Contudo, importa destacar que após seu “ingresso” no direito e depois do debate com (e da provocação de) Rawls, Habermas desenvolveu amplamente argumentos voltados não apenas a retirar a centralidade normativa da religião e da metafísica, mas também a resguardar seu valor político nos debates e nas deliberações de uma sociedade constitucional, por vezes de maneira bastante aproximada com a proposta do filósofo norte-americano. A seguir, será sintenticamente exposto o pensamento de Habermas a respeito do papel político da religião no Estado Democrático do Direito, sem se furtar à promoção de um novo debate com Rawls e à contextualização do pensamento dos referidos autores na temática com a realidade política brasileira.

---

funcionamento da democracia ocidental – particularmente em sua defesa do republicanismo neo-kantiano contra o liberalismo de Rawls e contra o que Habermas chama de liberalismo pós-moderno” (ZABATIERO, 2008).

<sup>18</sup> Habermas ressalta que a religião “continua exercendo o seu direito, enquanto não tivermos encontrado uma linguagem mais convincente para as experiências e inovações nela conservadas” e que, embora “destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível”, de modo que enquanto a linguagem religiosa “trouxe consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora (...), a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião.” (HABERMAS, 1990, p. 35;61)

### **1.3. Estado e religião em Habermas, promoção de um novo debate Habermas-Rawls e confrontação do pensamento dos autores no contexto brasileiro**

O pensamento de Habermas a respeito da temática da religião nos seus artigos mais recentes, escritos após o debate com Rawls e principalmente na primeira década do século XXI, volta-se, como dito alhures, não apenas a retirar sua centralidade normativa na modernidade, mas também a ressaltar seu importante papel político nas sociedades constitucionais. No famoso debate que empreendeu em 19 de janeiro de 2004 com o Cardeal Joseph Ratzinger, eleito papa em 19 de abril de 2005, Habermas traçou em linhas gerais seu pensamento.

Destaca o autor que o liberalismo político, na forma como defende, funda-se em uma base de justificação pós-metafísica e não-religiosa, renunciando a quaisquer fundamentos fortes cosmológicos e salvacionistas admitidos pelos jusnaturalistas clássicos e religiosos. Nessa medida, ao se respaldar na fonte profana da filosofia dos séculos XVII e XVIII e encontrar fundamentos de legitimação neutros em face de visões de mundo, o poder do Estado moderno não mais se constitui prévia e metafisicamente, mas passa a ser implementado através da ampla participação democrática e discursiva de cidadãos, bem como mediante a institucionalização do processo de criação das normas jurídicas, garantidoras mutuamente de direitos liberais e políticos, e aceitáveis racionalmente aos olhos de todos (HABERMAS, 2007, p. 116).

Se, por um lado, Habermas destaca os fundamentos internos pós-metafísicos, imparciais e eticamente neutros do Estado Democrático de Direito, por outro assegura externamente que a participação dos cidadãos na formação política da opinião e da vontade se alimenta "de projetos de vida éticos e de formas de vida culturais". Nesse sentido, embora o Estado Democrático de Direito se mostre capaz de obter legitimação de forma independente de quaisquer concepções particulares de bem, é fundamental para a manutenção de uma sociedade democrática que os cidadãos adotem uma solidariedade orientada não apenas ao atingimento de seus interesses próprios e individuais, mas também voltada ao bem comum de todos (HABERMAS, 2007, p. 117-119).

Contudo, segundo o sociólogo de Frankfurt, evidencia-se no atual contexto econômico mundial uma tendência à perda de solidariedade social pelos



cidadãos do Estado, em meio ao cenário de secularização das sociedades modernas. Os mercados não democratizados assumem funções cada vez mais importantes sobre os domínios da vida, há um fortalecimento do privatismo e da procura por interesses individuais em prejuízo da politização e da formação democrática da vontade, assim como os conflitos e as injustiças sociais persistentes fazem crescer o desapontamento (HABERMAS, 2007, p. 121-122).

Como alternativa a interpretações pós-modernas, que abordam a retromencionada crise como o resultado lógico do projeto de uma racionalização autodestrutiva, ou à eventual tentativa de aprofundar a discussão a respeito da possibilidade ou não de que os poderes seculares estabilizem a modernidade, Habermas propõe que a filosofia deve avaliar a religião "a partir de dentro" e como um desafio cognitivo, não como um mero fato social. A esse respeito, acrescenta:

"O ceticismo radical da razão jamais se coadunou com a tradição católica. Mesmo assim, o catolicismo teve, até o limiar dos anos 60, imensas dificuldades para lidar com o pensamento secular do humanismo, do Esclarecimento e do liberalismo político. De sorte que, hoje em dia, o teorema, segundo o qual uma modernidade contrita só poderia sair do beco sem saída adotando um ponto de referência transcendente e religioso, encontra novamente ressonância. Em Teheran, um colega me perguntou se, na perspectiva de uma sociologia das religiões e numa comparação de culturas, a secularização européia não deveria ser interpretada como um caminho desviante e necessitado de uma correção. Tal fato faz lembrar o clima reinante na República de Weimar, Carl Schmitt, Heidegger ou Leo Strauss!" (HABERMAS, 2007, p. 122)

Desta forma, a razão, em que pese desprovida de qualquer intenção inicial de cunho teológico ou metafísico, há ser consciente de seus limites, de sua falibilidade e de sua posição frágil no âmbito das sociedades modernas, devendo adotar a atitude de quem está disposto a aprender com as tradições religiosas. E por que a filosofia deveria ter essa disposição de aprender com as tradições religiosas? Consoante Habermas, ao contrário dos pensadores pós-metafísicos, que não conseguem construir uma noção de boa vida apta a ser tornada obrigatória a todos, as comunidades religiosas possuem intuições sobre moralidade e salvação mantidas intactas durante milênios, o que permite supor a existência de conteúdos importantes para serem apreendidos pela filosofia, a exemplo de distintas contribuições pretéritas do cristianismo na história da humanidade (HABERMAS, 2007, p. 123-125).

Diante do perigo iminente de perda de solidariedade social em decorrência de uma modernidade dominada pelo mercado e pelo poder administrativo, Habermas defende que as sociedades constitucionais não de manter

interesse nas fontes culturais alimentadoras de solidariedade, como a religião. Nessa medida, propõe o autor a existência de uma "sociedade pós-secular", que visa não apenas analisar a necessidade de a religião se afirmar em meio a um contexto dominado por elementos seculares, mas também a reconhecer a contribuição funcional das comunidades religiosas nessa sociedade. A "sociedade pós-secular" impõe ainda a ideia de que a modernização deve admitir pensamentos religiosos e profanos, de maneira mútua e refletida, mediante um processo de "aprendizagem complementar" em temas controversos da esfera pública (HABERMAS, 2007, p. 126).

Com relação às sociedades seculares, Habermas pergunta: "que tipo de enfoques cognitivos e de expectativas normativas o Estado liberal pode esperar das pessoas crentes e não-crentes no que tange ao trato recíproco?" Em resposta, afirma que, embora toda religião constitua uma "doutrina compreensiva" ou uma "imagem de mundo" que objetiva ter autoridade sobre a totalidade de uma forma de vida, diante do contexto moderno de secularização das sociedades mundiais, as comunidades religiosas tiveram que renunciar a essa pretensão monopolizadora (HABERMAS, 2007, p. 126-127).

Ao diferenciar os dois papéis dos cidadãos, quais sejam, de membros de uma comunidade religiosa e de integrantes da sociedade, Habermas defende que o Estado liberal necessita de uma integração política não reduzida a um mero *modus vivendi* ou a uma simples adaptação da religião às normas tornadas obrigatórias na modernidade secular. Nesse sentido, sustenta que a ordem jurídica deve se adaptar a partir de dentro à ética da comunidade, e esta àquela, fazendo uma correlação de sua visão com a ideia de consenso sobreposto de John Rawls:

"E já que o Estado liberal depende de uma integração política dos cidadãos, a qual não pode reduzir-se a um simples *modus vivendi*, tal diferenciação de modos de pertença não pode esgotar-se numa mera adaptação – destituída de pretensões cognitivas – do etos religioso a leis impostas pela sociedade secular. Ao invés disso, a ordem jurídica universalista e moral igualitária da sociedade têm de ser engatadas, a partir de dentro, ao etos da comunidade, de tal sorte que uma coisa possa surgir consistentemente da outra. Para tal "inserção", John Rawls escolheu a imagem de um módulo: entretanto, mesmo que tal módulo da justiça secular tenha sido construído com o auxílio de argumentos neutros do ponto de vista da visão de um mundo, ele deve caber nos respectivos contextos de uma fundamentação ortodoxa." (HABERMAS, 2007, p. 127)

Nesse contexto, os cidadãos religiosos se veem dispostos não apenas a reduzir a pretensão totalizante e monopolizadora de sua imagem de mundo, mas também a amplamente participarem da esfera pública política e a exercerem

influência sobre toda a sociedade, tendo a compreensão da permanente continuidade de um dissenso razoável nas sociedades pluralistas. Por sua vez, os cidadãos secularizados e não-religiosos, enquanto integrantes do Estado, não podem negar “um potencial de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas”, assim como não se deve supor que as cosmovisões naturalistas, nascidas “de uma elaboração especulativa de informações científicas” e “relevantes para a autocompreensão ética dos cidadãos”, “têm prima facie prioridade sobre concepções religiosas ou cosmovisões concorrentes”. Por fim, sugere que as sociedades liberais podem “manter a expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução – para uma linguagem publicamente acessível – das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa” (HABERMAS, 2007, p. 128).

No retrodescrito debate com o Cardeal Joseph Ratzinger, Habermas traçou em linhas gerais seu pensamento a respeito da temática da religião, ressaltando quatro pontos: a) as bases pós-metafísicas de fundamentação normativa do Estado Democrático de Direito, guiadas por uma razão imparcial, neutra eticamente e passível de questionamento; b) a necessidade de que essa razão pós-metafísica, fundamento do Estado Democrático de Direito, apreenda e se aproprie da religião por razões funcionais e de conteúdo; c) uma contundente crítica à pretensão do naturalismo ontológico de conferir força lógica tão-somente às ciências naturais, rechaçando qualquer racionalidade ao sobrenatural e às tradições religiosas. Por sua vez, o autor propõe que o Estado liberal, ainda que embasado normativamente em fundamentos seculares, deve conceder mesmo valor e participação política aos cidadãos religiosos e seculares; e d) forte aproximação com o liberalismo político de John Rawls, filósofo norte-americano que muitos anos antes em LP já havia argumentado semelhantemente ao disposto nos itens a), b) e c) acima. Além disso, embora tenha formulado críticas à noção de consenso sobreposto no debate com Rawls, Habermas, como em breve se demonstrará, apropriou-se do citado conceito, tanto ao longo dos textos relacionados com a temática do Estado e religião, quanto ao desenvolver em artigos posteriores a noção de “patriotismo constitucional”.

Quanto ao item c), contra o entendimento do naturalismo cientificista voltado a negar participação dos discursos religiosos na filosofia e na política, por

suposta irracionalidade intrínseca e falta de força lógica, Habermas destina escritos para ressaltar e assegurar a importância da religião nos debates filosóficos e políticos, sem conferir qualquer primazia para discursos naturalistas e cientificistas. Nessa questão específica, o autor desenvolve a discussão travada entre os defensores de que a mente humana possui liberdade de ação, e os deterministas, segundo os quais “um mundo fechado de modo causal elimina qualquer tipo de possibilidade para a liberdade de escolha entre ações alternativas”. Na controvérsia, o teórico sustenta que o determinismo, doutrina segundo a qual a premissa da liberdade de consciência constitui um auto-engano, é reducionista e inconciliável com o entendimento de que os seres humanos agem como sujeitos responsáveis, livres e conscientes de suas ações (HABERMAS, 2007, p. 169).

Desta maneira, questiona o autor: “será que a fundamentação da interpretação determinista é consistente? Ou não seria ela, simplesmente, componente de uma imagem de mundo naturalista, fruto de uma interpretação especulativa de conhecimentos das ciências da natureza?”. Antes de enfrentar aprofundadamente a discussão entre liberdade e determinismo, Habermas antecipa sua posição contra o naturalismo cientificista, argumentando que é importante ao mesmo tempo aprender com Kant e seus postulados a respeito das condições transcendentais de nosso conhecimento e de nossa liberdade, e com Darwin e seus ensinamentos referentes à evolução natural (HABERMAS, 2007, p. 171).

Adiante, aborda os experimentos de Benjamin Libet, cientista que submeteu algumas pessoas a um teste neurológico, cujos resultados parecem confirmar que certos processos químicos do cérebro determinam ações conscientes, dispensando o ato de vontade. Nesse sentido, embora a pesquisa em comento pareça confirmar a tese determinista, Habermas questiona se os resultados dos testes podem ser generalizados para além das ações observadas durante o experimento, sustentando ainda que as ações em geral são resultado de um encadeamento amplo de intenções e reflexões que possibilitam avaliar fins e meios diversos, de acordo com as ocasiões, recursos e obstáculos (HABERMAS, 2007, p. 172-174).

Desta forma, defende a liberdade de ação, ressaltando que a partir do momento em que os argumentos estão presentes, os seres humanos são levados a adotar uma decisão dentre várias possíveis, o que demonstra que as ações não estão determinadas aprioristicamente. Em seguida, aborda a linha fenomenológica

desenvolvida pelo filósofo Peter Bieri, segundo o qual, embora exista a liberdade de escolha, essa liberdade é condicionada, ou seja, possui um espaço limitado de alternativas e de argumentos a serem levados em consideração para que o autor da ação adote sua decisão de forma consciente. Desenvolve ainda a noção de autoria responsável, a qual exige que os autores fundamentem suas ações com argumentos e tomadas de iniciativa responsáveis, sendo “determinados” por sua inteligência, não simplesmente pela causalidade do determinismo (HABERMAS, 2007, p. 175-178).

Ao apontar a defesa de Kant no sentido de que os seres humanos só possuem autonomia ou vontade livre quando utilizam argumentos fundamentados não apenas na pessoa, mas também no interesse comum de todos, Habermas, com base na fenomenologia da autoria responsável desenvolvida por Bieri, critica a doutrina kantiana de dois mundos e de separação entre espírito e natureza, visto que inflaciona exageradamente a liberdade, isolando-a do contexto empírico da tomada de posições dos autores, que estão necessariamente inseridos “no mundo” e em um específico contexto histórico, cultural e social (HABERMAS, 2007, p. 179-181)

Por outro lado, o determinismo, que reduz as ações a simples relações de causa e efeito decorrentes das ciências da natureza, acaba pagando um preço alto por negar aos argumentos qualquer relevância nas decisões tomadas pelos seres humanos, o que “torna-se problemático explicar, na visão da teoria da evolução, por que a natureza se dá o luxo de criar um ‘espaço de argumentos’”. Ao contrário,

“Os argumentos não ficam boiando como bolhas de gordura na sopa da vida consciente. Porquanto os processos do agir e do julgar estão ligados sempre, aos olhos dos sujeitos participantes, com argumentos. Se tivéssemos que rejeitar o ‘dar e receber argumentos’ como epifenômeno, não restaria muita coisa das funções biológicas da autocompreensão de sujeitos capaz de agir e falar. Qual é a razão que nos obriga a colocar, reciprocamente, exigências de legitimação? Que funções são preenchidas pela superestrutura das agências de socialização, que endereçam às crianças uma exigência desse tipo, a qual é desprovida de todo conteúdo causal?” (HABERMAS, 2007, p. 184)

Nesse sentido, diante dos problemas decorrentes do determinismo reducionista, que nega aos argumentos, à cultura e à sociedade qualquer força de intervenção, e do idealismo, que julga poder visualizar a força fundamentadora de um espírito totalmente livre em todos os processos naturais, Habermas defende um outro dualismo de perspectivas desenvolvido por Richard Rorty, que sustenta a divisão para “causas observáveis e os que o guiam para argumentos

compreensíveis, como resultado de uma adaptação de nossa espécie a dois tipos de entorno: o do mundo ambiente natural e o do social”. (HABERMAS, 2007, p. 185).

Assim sendo, o dualismo de perspectivas mutuamente defende que as ações resultam tanto de causas observáveis na natureza quanto da influência da sociedade e dos argumentos, possivelmente resultante “de um processo de aprendizado evolucionário e deve ter sido conseguido comprovar-se na disputa cognitiva do *homo sapiens* com os desafios de um entorno repleto de riscos” (HABERMAS, 2007, p. 186-187).

Na esfera da influência sobre os seres humanos da relação entre natureza e espírito, Habermas afirma que ambos os jogos de linguagem, que não são aptos a se reduzirem ou se sobreporem uns aos outros por dificuldades de tradução e por incompatibilidades ontológicas, podem obter relacionamento, porque,

“Já que não conseguimos reduzir um ao outro os jogos de linguagem talhados conforme o espiritual, de um lado, e conforme o físico, de outro, coloca-se a seguinte questão interessante: talvez seja necessário observar o mundo lançando mão das duas perspectivas, simultaneamente, a fim de poder aprender algo sobre ele. Tudo indica que a perspectiva do observador, à qual o jogo de linguagem empirista nos restringe, precisa ser cruzada com a de um participante em práticas sociais e comunicativas, a fim de conseguir, para sujeitos socializados como nós, um acesso cognitivo ao mundo. Nós somos, em uma única pessoa, observadores e participantes de uma comunicação.” (HABERMAS, 2007, p. 189)

No âmbito dessa relação entre espírito e natureza, o observador, que ao mesmo tempo é participante, não se defronta apenas com os argumentos e com a natureza vista sob uma perspectiva individual, mas também intersubjetivamente, ou seja, à luz dos argumentos e das observações experimentais defendidas pelos outros observadores-participantes presentes em seu entorno coletivo.

Sob esse enfoque, a intersubjetividade possui um papel importante para a objetivação do conhecimento, visto que “sem a ligação reorganizadora do espírito subjetivo e de seu substrato natural, que é o cérebro, a um espírito objetivo, isto é, a um saber coletivo armazenado simbolicamente, não são possíveis enfoques proposicionais dirigidos a um mundo colocado à distância” (HABERMAS, 2007, p. 193), com a ressalva apontada por Wingert de que “as condições de entendimento (...) não podem ser alcançadas cognitivamente com os meios das ciências naturais, ou seja, não podem ser objetivadas completamente” (HABERMAS, 2007, p. 191).

A objetivação do conhecimento por intermédio da relação entre natureza e espírito, e da condição humana de observador e participante, perpassa a obra de Habermas, na qual compartilha com Kant a busca por manter a filosofia ao

nível objetivador das ciências - concedendo à razão humana liberdade e confiabilidade - sem a pretensão naturalista de encontrar na causalidade das ciências naturais a única forma de explicar o mundo – dando ao espírito, às manifestações culturais e à própria religião, abertura para o diálogo e para contribuir para uma melhor compreensão da realidade e para objetivação do conhecimento, com a ressalva de que não é possível objetivá-lo completamente (HABERMAS, 2007, p. 191-194).

Percebe-se do exposto que Habermas rejeita o naturalismo cienticista e sua pretensão reducionista de entender a realidade tão-somente por intermédio das ciências da natureza, sem qualquer auxílio da religião, visto que acaba por negar à mente humana o nível de confiabilidade e de liberdade necessário para a construção de um conhecimento científico objetivador. Nessa medida, o *design*, a intencionalidade e a participação ativa e consciente dos seres humanos nas suas decisões, segundo o autor, constituem condições fundamentais para a compreensão do mundo empiricamente, de maneira conectada com a realidade e com o cotidiano do agente.

Para o autor, embora a filosofia pós-metafísica não adote uma determinada cosmovisão metafísica ou religiosa, não deve negar a importância destas últimas no que toca ao atingimento de fins últimos e de felicidade, os quais não são supridos pela racionalidade. Desta maneira, com base e para além da experiência kantiana, Habermas defende o estabelecimento de limites reconciliáveis entre fé e saber, concedendo à religião um papel importante de integração com a filosofia e a ciência, às quais nega o *status* de exclusiva forma de obtenção do conhecimento (HABERMAS, 2007, p. 263).

Diante da pluralidade de visões e de modos de vida autênticos, inclusive religiosos, não se mostra adequado para o autor relegar a religião a um espaço privatista isolado do mundo, ainda mais considerando a impossibilidade de se sustentar aprioristicamente que a religião não possui elementos aptos a contribuir com a ciência e a filosofia pós-metafísica. Por outro lado, Habermas ressalta que a racionalidade e a filosofia pós-metafísica, que são extremamente limitadas e impossibilitadas de explicar o mundo e organizar a complexidade do conhecimento e das sociedades, por si só também não conseguem vencer as ameaças de uma modernização que está fora dos trilhos, motivada por imperativos econômicos desequilibrados e insensível a patologias sociais existentes, que podem ser

amplamente criticados e combatidos pelas cosmovisões religiosas. Desta maneira, para o autor, os limites entre fé e saber não podem ser violados, agredidos ou transgredidos indevidamente, o que obsta a colonização da religião pela filosofia, confere autonomia para ambos os campos do conhecimento e mutuamente concede possibilidades de diálogo, de modo a conferir à religião uma importância premente em meio a seu entorno crescentemente laicizado, secularizado e por vezes “perdido” (HABERMAS, 2007, p. 264-275).

Em oposição ao naturalismo cientificista e ao neopaganismo nietzschiano, que negam às tradições religiosas (e ao espírito) qualquer relevância para compreensão do mundo, Habermas defende a adoção pela filosofia de uma posição agnóstica face à religião. Conforme o autor:

“Caracterizo, finalmente, como pós-metafísicas num sentido substancial, portanto, não apenas num sentido puramente metódico, o qual atinge apenas os procedimentos e os meios do pensamento, as posições agnósticas que estabelecem uma distinção rigorosa entre saber e fé, porém, sem supor a validade de uma determinada religião (como é o caso da apologética moderna) e sem negar (como no caso do cientificismo) a essas tradições em geral um possível conteúdo cognitivo.” (HABERMAS, 2007, p. 276)

Nessa mesma questão, Habermas questiona e em seguida responde:

“(...) será que a filosofia pode decidir por si mesma o que é verdade na religião e o que não é? Ou será que ela deixa as questões internas de validade da religião entregues às disputas de uma apologética racional, limitando-se a conservar conteúdos cognitivos extraídos das tradições religiosas? (...) A separação metódica dos dois universos de discurso combina com a abertura da filosofia para possíveis conteúdos cognitivos da religião. A ‘apropriação’ acontece sem nenhuma intenção de intromissão ou de ‘assunção hostil’. Em tal delimitação, ao mesmo tempo clara e tolerante, em relação à dogmática religiosa reflete-se, além do mais, o estado de consciência de cidadãos seculares conscientes de estarem vivendo numa sociedade pós-secular.” (HABERMAS, 2007, p. 276-277)

Diante do exposto, a pretensão habermasiana de objetivação do conhecimento pela filosofia concede importância não apenas às ciências da natureza, mas também às manifestações culturais presentes em uma sociedade mundial pluralista e com as mais variadas cosmovisões. Mais uma vez rejeitando a visão exclusivista defendida pelo naturalismo cientificista, espírito e natureza andam lado a lado na doutrina de Habermas, inclusive na temática da religião.

Por não se restringir a uma apropriação meramente filosófica dos discursos religiosos, Habermas encontra no liberalismo político a forma de aplicação prática e concreta de seus conceitos teóricos de agir comunicativo, de objetivação científica e de relação entre espírito e natureza, porquanto admite que tais concepções filosóficas por si só não são autoaplicáveis e podem sofrer diversas



resistências empíricas. Mediante a força do Direito, da Constituição e de suas instituições liberais, o autor vislumbra a possibilidade de que o Estado almeje, em suas decisões fundamentais, a adoção de um discurso objetivador, imparcial e independente das cosmovisões existentes nas sociedades, ao mesmo tempo buscando encontrar o melhor argumento em uma esfera pública política amplamente aberta igualmente a todos, tanto a religiosos como a não-religiosos, a naturalistas como a não-naturalistas.

Habermas mantém-se firme em sua posição, tanto em matéria filosófica como política, de que, embora haja um crescente cenário de secularização mundial e a adoção de uma razão prática política imparcial e independente das cosmovisões parciais existentes, o naturalismo que se pauta no conhecimento restrito das ciências naturais não tem motivos apriorísticos para se autojulgar superior a qualquer visão de mundo existente, inclusive perante a religião. Pelo contrário, como visto, discursos religiosos devem obter, segundo o teórico, um tratamento igualitário em relação aos argumentos naturalistas, mormente no que diz respeito às decisões políticas estatais.

A partir dessas considerações, semelhantemente a Rawls, extrai-se de Habermas uma noção de laicidade passível de ser aplicada no âmbito constitucionalismo, a saber, de separação do Estado perante quaisquer cosmovisões, religiosas ou não, naturalistas ou não - e não apenas uma simples e restrita separação entre Estado e religião. O Estado se posiciona neutro das visões de mundo no sentido de deter um espaço de autonomia, independência, imparcialidade e objetivação, mas ao mesmo tempo é aberto a essas cosmovisões, partindo dos pressupostos de que podem contribuir favorável e ativamente com as decisões políticas adotadas. Por outro lado, o Estado assegura aos cidadãos os direitos à liberdade de consciência e de crença, estando impedido de dispor a respeito do que vem a ser verdadeiro ou falso eticamente, ou de adentrar indevidamente na esfera íntima e autônoma das visões de mundo, de constrangê-las, atacá-las, destruí-las ou impedir que possam exercer seus direitos livremente.

Habermas propõe ainda normativamente que os cidadãos religiosos<sup>19</sup> e

---

<sup>19</sup> Acerca da postura tolerante e “razoável” a ser adotada pelas comunidades religiosas, propõe Habermas: (...) do ponto de vista do Estado liberal, só merecem o predicado “razoáveis” as comunidades religiosas que, segundo seu próprio discernimento, renunciam à imposição violenta de suas verdades de fé, à pressão militante sobre as consciências de seus próprios membros, e tanto mais à manipulação para atentados suicidas. Esse discernimento se deve a uma tríplice reflexão dos fiéis sobre a sua posição em uma sociedade pluralista. Primeiramente, a consciência religiosa tem de assimilar o encontro cognitivamente dissonante com outras confissões e religiões. Em segundo lugar, ela tem de adaptar-se à autoridade das

seculares devem adotar esforços para que, em meio a suas distinções irreconciliáveis de pensamento, mantenham uma posição de tolerância, aprendizado e contribuição mútuos, bem como de ampla participação nos debates políticos, de modo que nem a religião nem o naturalismo venham a ter pretensões totalizantes de se impor eticamente sobre toda a sociedade e o ordenamento jurídico.

Como antecipado, Habermas, além de ter direcionado atenção muito mais ampla para criticar o naturalismo cientificista, nitidamente se aproximou teoricamente de Rawls na questão do papel político da religião no Estado Democrático de Direito, tanto no tocante às conclusões de seu pensamento, quanto ao reconhecer explicitamente a importância do filósofo norte-americano na temática:

Rawls transformou sua Teoria da justiça num Liberalismo político, a partir do momento em que reconheceu a relevância do “fato do pluralismo”. Ele teve o grande mérito de refletir, desde cedo, sobre o papel político da religião. (HABERMAS, 2007, p. 167)

Além disso, conforme apontado por Fábio Portela Lopes de Almeida, a ideia rawlsiana de consenso sobreposto, cujo objeto visa a aceitação pelos cidadãos da concepção política de justiça sob a ótica individual de suas doutrinas abrangentes, encontra similar teórico no conceito habermasiano de “patriotismo constitucional”, consistente em uma lealdade, solidariedade e aceitação voluntária e não coagida das pessoas e de suas respectivas visões éticas de mundo aos princípios constitucionais e ao ordenamento jurídico estatal (ALMEIDA, 2006).

Nesse contexto, o “patriotismo constitucional” exige que os cidadãos apoiem eticamente o Estado e ajam com tolerância com as diversas e inconciliáveis formas de vida existentes nas sociedades modernas, rechaçando o fundamentalismo religioso e a integração social mediante um mero *modus vivendi*. Isso não significa, para Habermas, que o ordenamento jurídico deva ser justificado eticamente, nem que questões éticas sejam julgadas por parte daquilo que é considerado “bom para todos”. Muito pelo contrário, para o autor, o Estado Democrático de Direito não obtém qualquer justificação ética, devendo manter-se neutro com relação às visões de mundo, bem impossibilitado de dizer o que vem a ser eticamente bom ou mau, verdadeiro ou falso. Contudo, como o teórico reconhece que o Estado Democrático de Direito se mantém impregnado eticamente

---

ciências, que detêm o monopólio social do saber mundano. Por fim, ela tem de adequar-se às premissas do Estado constitucional, que se fundam em uma moral profana. Sem esse impulso reflexivo, os monoteísmos acabam por desenvolver um potencial destrutivo em sociedades impiedosamente modernizadas.” (HABERMAS, 2013, p. 6-7)

e não tem condições de obter legitimidade apenas através de seus procedimentos internos, impõe-se normativamente aos cidadãos a adoção de uma postura voltada ao consenso e a aceitar os princípios constitucionais e o ordenamento jurídico, sob uma ótica não apenas deontológica, mas também axiológica. Do contrário, para Habermas, a recusa ética dos cidadãos a aceitarem ao outro e àquilo que é considerado bom para todos poderia conduzir a uma postura fundamentalista, intolerante e incompatível com o constitucionalismo, ou resultar em uma organização social conflituosa integrada por meio de um equilíbrio de forças, ou um *modus vivendi*.<sup>20</sup>

Desta maneira, além de defender um consenso procedimental que reflita mutuamente a neutralidade do direito, o universalismo dos princípios jurídicos e a legitimidade do exercício do poder, Habermas sustenta que esse consenso necessita estar circunscrito a um “patriotismo constitucional”, ou seja, à aceitação livre, refletida e não coagida pelos cidadãos do ordenamento jurídico, sob a perspectiva interna de suas visões individuais de mundo:

“A neutralidade do direito em face das diferenciações éticas no interior do Estado pode ser explicada pelo fato de que, em sociedades complexas, não se pode mais manter coesa a totalidade dos cidadãos através de um consenso substancial acerca dos valores, mas tão-somente através de um consenso quanto ao procedimento relativo a ações jurígenas legítimas e ao exercício de poder. (...) o procedimento democrático da solução de conflitos e a canalização jurídico-estatal da dominação fundamentam uma perspectiva de banimento do poder ilegítimo e de utilização do poder administrativo em favor do interesse equitativo de todos. O universalismo dos princípios jurídicos reflete-se, com certeza, em um consenso procedimental que certamente precisa estar circunscrito por um patriotismo constitucional – por assim dizer -, no contexto de uma respectiva cultura política historicamente determinada.” (HABERMAS, 2002, p. 254-255)

Diante da similaridade teórica acima referenciada, a defesa por Habermas de um consenso restrito ao procedimento exige uma conciliação do ordenamento jurídico com as visões individuais de mundo adotadas pelos cidadãos, vale dizer, a concretização das propostas normativas de “patriotismo constitucional” ou, em última análise, do consenso sobreposto de Rawls. Resulta curioso constatar que Habermas, embora tenha criticado o consenso sobreposto de Rawls durante o debate desenvolvido no item 1.2., apropriou-se dessa ideia de maneira explícita ao longo dos seus textos relacionados ao papel político da religião no Estado Democrático de Direito, além de ter desenvolvido uma ideia semelhante, abarcada pelo conceito de “patriotismo constitucional”. Isso provavelmente se relaciona com o

---

<sup>20</sup> A respeito da ideia de “patriotismo constitucional”, lide HABERMAS (2002, p. 254-255; 318); (2007, p. 121); e (2003, II, p. 289)

crescimento de seu interesse pela temática e com uma maior e melhor compreensão da proposta teórica de Rawls constante em LP.

Por fim, no artigo “Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o ‘uso público da razão’ de cidadãos seculares e religiosos”, Habermas se propõe a abordar a “discussão que se seguiu à formulação da teoria política de John Rawls, especialmente na sua concepção do ‘uso público da razão’”, é dizer, a discutir a ideia do filósofo de Harvard de razão pública e as críticas a ela direcionadas, com vistas a desenvolver “uma concepção cuja finalidade principal consiste em mediar entre os dois lados” (HABERMAS, 2007, p. 129-167).

Antes de discutir a ideia rawlsiana de razão pública, Habermas ressalta que a histórica superação das guerras ideológicas e religiosas deu lugar no início dos tempos modernos à ideia de laicidade, em que o Estado constitucional passou a exercer seu poder institucional de forma neutra e independe de qualquer visão de mundo e, por outro lado, garantiu aos cidadãos os direitos fundamentais à liberdade de consciência e de crença, como resposta ao fato do pluralismo. Diante da necessidade de “preencher a lacuna de legitimação aberta pela neutralização – em termos cosmológicos – do poder do Estado”, Habermas propõe um procedimento democrático cuja força legitimadora seja extraída de dois componentes, quais sejam, “da participação política simétrica dos cidadãos, a qual garante aos destinatários das leis a possibilidade de se entenderem, ao mesmo tempo, como seus autores; e da dimensão epistemológica de certas formas de uma disputa guiada discursivamente, as quais fundamentam a suposição de que os resultados são aceitáveis em termos racionais”. Haja vista que os modos de pensamento e de comportamento das pessoas não devem ser impostos coercitivamente pelo direito, há uma normatividade moral direcionada aos cidadãos para que adotem uma postura de solidariedade e de tolerância, de modo que

“(...) devem respeitar-se reciprocamente como membros de sua respectiva comunidade política, dotados de iguais direitos, apesar de seu dissenso em questões envolvendo convicções religiosas e visões de mundo; sobre esta base de uma solidariedade de cidadãos do Estado, eles devem procurar, quando se trata de questões disputadas, um entendimento mútuo motivado racionalmente, ou seja, eles são obrigados a apresentar uns aos outros bons argumentos. Nesse contexto, Rawls fala num dever dos cidadãos do Estado para com a atitude civil e para com o uso público da razão: ‘O ideal da cidadania impõe um dever moral, não legal – o dever de civilidade – de ser capaz, nessas questões fundamentais, de explicar uns aos outros como os princípios e normas de conduta propostos e votados são compatíveis com os valores da razão pública. Portanto, esse dever envolve a disposição de prestar atenção uns aos outros e uma compreensão equitativa quando se trata de chegar a uma acomodação razoáveis de seus pontos de vista.’ ” (HABERMAS, 2007, p. 137-138).

Desta maneira, Habermas explica a ideia rawlsiana de razão pública como uma forma de manter a neutralidade do Estado diante das visões de mundo, visto que apenas são consideradas legítimas nessa perspectiva as decisões políticas passíveis de serem justificadas por intermédio de argumentos imparciais aos olhos de todos, religiosos ou não. Conforme destaca o autor alemão, com a ideia de razão pública, o “princípio da separação entre Igreja e Estado obriga os políticos e funcionários no interior das instituições estatais a formular e a justificar as leis, as decisões judiciais, as ordens e medidas em uma linguagem acessível a todos”, sendo que “na esfera pública política, cidadãos, partidos políticos e seus candidatos, organizações sociais, igrejas e outras comunidades religiosas não estão submetidos a uma reserva tão estrita”, desde que os argumentos políticos por eles utilizados não provenham de razões exclusivas e diretas das doutrinas religiosas – ou seja, no intuito de se apresentarem eminentemente “razoáveis”. Nesse contexto, em sintonia com a ideia de razão pública, Habermas afirma que, se, por um lado, existe a exigência de neutralidade estatal, de modo a impedir que parlamento, tribunais, governo e administração privilegiem determinadas visões de mundo em detrimento de outras, pelo outro, o princípio da laicidade não pode ser interpretado de modo a obrigar o Estado a abster-se de impor limites ou de apoiar à religião, nem a rejeição de um secularismo estrito deve estimular interpretações voltadas a anular a separação entre Estado e religião (HABERMAS, 2007, p. 136-139).

Em seguida, afirma que a razão pública recebeu distintas objeções teóricas, direcionadas “não tanto para a neutralidade que as instituições do Estado devem manter quanto a visões de mundo, mas para as implicações normativas do papel de cidadão do Estado”. Nesse sentido, os opositores de Rawls, embora não questionem sua proposta voltada a exigir que o Estado e suas respectivas autoridades observem a razão pública e não prestigiem uma visão de mundo nas decisões políticas, atacam a normatividade focada em exigir, nas discussões públicas, que os cidadãos ao mesmo tempo adotem a razão pública, prestigiem valores políticos e, por conseguinte, evitem exteriorizar argumentos provenientes direta e contundentemente de suas doutrinas abrangentes (HABERMAS, 2007, p. 139-143).

Em sintonia com os opositores a Rawls, Habermas afirma que realmente não se pode criar uma obrigação pessoal aos cidadãos religiosos no

sentido de que evitem utilizar argumentos diretamente ligados com suas doutrinas metafísicas ou se apresentem eminentemente “razoáveis” nos fóruns de discussão política, porquanto lhes seria imposta uma “sobrecarga mental e psicológica insuportável” e ofenderia suas identidades pessoais, intrinsecamente ligadas a uma fé piedosa de onde decorre a sua energia, força de vida, bem como todas as opiniões políticas. Para o autor de Frankfurt, “o Estado liberal que protege de igual modo todas as formas religiosas de vida, não pode obrigar os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na esfera pública política, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não-religiosos, quando, aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal”, destacando que uma exigência nesse sentido somente poderia ser “dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles e que, por esse fato, são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo” (HABERMAS, 2007, p. 144-147).

Ademais, ao rechaçar a possibilidade de que o legislador político se sirva de argumentos religiosos no parlamento e nas campanhas eleitorais, Habermas afirma que “a abertura do parlamento para a disputa em torno de certezas de fé pode transformar o poder do Estado num agente de uma maioria religiosa, a qual impõe sua vontade ferindo o procedimento democrático” e que é ilegítima “a transgressão do princípio da neutralidade do exercício do poder político, segundo o qual todas as decisões implementadas pelo poder do Estado têm de ser formuladas e justificadas numa linguagem acessível a todos os cidadãos, sem tomar partido por nenhum tipo de visão de mundo” (HABERMAS, 2007, p. 151-152).

Ainda a respeito da participação de cidadãos religiosos na esfera pública, Habermas destaca que, como o Estado liberal possui interesse na religião, “os cidadãos religiosos podem manifestar-se em sua própria linguagem”, ressaltando, contudo, a necessidade de tradução dessa linguagem religiosa para argumentos seculares acessíveis para todas as pessoas, tendo em vista que “sem uma tradução bem-sucedida, o conteúdo das vozes religiosas não conseguiria entrar, de forma alguma, nas agendas e negociações estatais, o que as impediria de ‘influenciar’ o processo político ulterior”. “Tradução”, nesse contexto, para Habermas, significa “uma busca cooperativa da verdade da qual participam cidadãos seculares mesmo quando a outra parte se limita a exteriorizações religiosas”, e “linguagem acessível para todos” seria estritamente a linguagem secular, a qual, segundo o autor, deve reger o Estado Democrático de Direito e ter precedência na esfera

pública sobre os argumentos religiosos. Em suma, o que Habermas quer é que os discursos religiosos, embora possam participar nas discussões públicas, devem ser traduzidos para a linguagem para ele predominante e prioritária na esfera pública política, qual seja, a secular, no intuito de se tornarem aptas a influenciar ou não as decisões estatais (HABERMAS, 2007, p. 149-150).

A partir dessas afirmações, percebe-se um singelo afastamento de Habermas com relação a Rawls na temática específica da presença religiosa na esfera pública política. Embora ambos se utilizem da ideia de razão pública, ou seja, de argumentos que podem ser utilizados e aceitos por todos nas discussões políticas fundamentais de uma sociedade constitucional, Habermas praticamente a utiliza como sinônimo de razão secular, tendo em vista sua visível utilização da ideia de “linguagem acessível para todos” como “linguagem secular”, considerando sua perspectiva voltada a destacar sociologicamente que a modernidade ocidental, desde a Reforma Protestante e o Iluminismo, disseminaram um direito positivo e uma moral profana e independente de dogmas religiosos, bem como diante de sua defesa de uma postura secular, agnóstica e independente por parte da filosofia e do Estado liberal em face das religiões.

Por outro lado, conforme destacado no item 1.1., embora reconheça que o ordenamento jurídico deva ser neutro e independente com relação às doutrinas abrangentes, de ordem moral, filosófica e religiosa, Rawls não concede qualquer primazia à linguagem secular, bem como rechaça explicitamente a utilização da ideia de “razão pública” como sinônimo de “razão secular”, inclusive elevando esta última ao nível de uma doutrina moral abrangente que deve ser tratada igualitariamente como qualquer outra, religiosa ou não. Ademais, Rawls sustenta, consoante exposto no item 1.2., que sua concepção política de justiça rechaça qualquer entendimento no sentido de que o Estado deva adotar uma postura secular ou agnóstica perante as religiões, pois seria uma forma de prestigiar uma doutrina abrangente em detrimento de outras.

Para atacar a ideia de precedência dos argumentos seculares sobre os religiosos, também defendida por Habermas, destaca Rawls:

“Um ponto de vista que se manifesta com frequência é o de que, embora razões religiosas e doutrinas sectárias não devam ser invocadas para justificar a legislação em uma sociedade democrática, argumentos seculares sensatos podem sê-lo. Mas o que o que é um argumento secular? (...) Alguns desses argumentos, é claro, podem ser argumentos seculares reflexivos e racionais (entendo-se ‘secular’ desse modo). Não obstante, uma característica central do liberalismo político é que ele trata todos

esses argumentos da mesma maneira como trata os argumentos religiosos e, portanto, essas doutrinas filosóficas seculares não proveem razões públicas. Argumentos e conceitos seculares desse tipo pertencem à filosofia primeira e à doutrina moral e estão fora do domínio do político.” (RAWLS, 2011, p. 542-543)

“(...) é grave equívoco pensar que a separação entre Igreja e Estado está voltada primariamente para a proteção da cultura secular; naturalmente, ela protege essa cultura, mas não mais do que protege todas as religiões.” (RAWLS, 2011, p. 566)

Essa diferença teórica entre os autores reflete e repercute em seus posicionamentos perante casos específicos. Em sintonia com sua ênfase em defender a primazia dos argumentos seculares sobre os religiosos, Habermas, por exemplo, afirma que em debates políticos “no parlamento (...), a ordem agendada deve permitir ao presidente retirar da ordem do dia posicionamentos ou justificativas religiosas. Para não se perder os conteúdos de verdade de exteriorizações religiosas, é necessário, por isso, que a tradução já tenha ocorrido antes, no espaço pré-parlamentar”, assim como questiona e considera problemático que os candidatos em campanhas eleitorais se apresentem como pessoas religiosas (HABERMAS, 2007, p. 145n e 149). Por sua vez, Rawls (RAWLS, 2011, p. 301 e 563-565) afirma que a proclamação histórica nos Estados Unidos do Dia Nacional do Jejum e do Dia de Ação de Graças, feriados de matriz eminentemente religiosa, não violaram a ideia de razão pública no contexto histórico de Abraham Lincoln, diante da notável possibilidade de invocação de valores políticos para justificá-los. Ademais, a respeito da questão visivelmente religiosa da oração nas escolas, Rawls admite que essa matéria possa ser defendida nos fóruns da razão pública, desde que para tanto sejam invocados valores políticos.

Do exposto, percebe-se que, enquanto para Habermas o parlamento deve restringir suas discussões políticas em uma linguagem secular e não-religiosa – que deve para ele ter primazia no âmbito de todas as instituições públicas do constitucionalismo –, para Rawls a ideia de razão pública não restringe a participação da linguagem religiosa no parlamento e nos debates públicos, nem obsta que discursos e argumentos religiosos influenciem diretamente as decisões estatais, como nos exemplos da oração nas escolas e dos feriados religiosos aprovados nos Estados Unidos da América. Como requisito para participação de discursos religiosos, Rawls apenas requer que os argumentos utilizados tenham também caráter político e sejam passíveis de serem aceitos razoavelmente por todos, inexistindo qualquer prestígio do secularismo sobre a religião.

Como mera suposição, a diferença de opinião entre os autores a



respeito da primazia ou não dos argumentos seculares sobre os religiosos talvez possa decorrer de suas respectivas nacionalidades e dos distintos cenários de secularização por eles vivenciados. Conforme expôs o teórico alemão Habermas, enquanto os países europeus vivenciaram um contexto de forte secularização, por sua vez, nos Estados Unidos, a quantidade percentual de cidadãos religiosos permaneceu constante nas últimas décadas, além de historicamente constituir o país pioneiro da liberdade de religião fundada no respeito mútuo com o outro:

“No período após o final da Segunda Guerra mundial, todos os países da Europa, com exceção da Irlanda e da Polônia, foram atingidos por uma onda de secularização, que acompanha os passos da modernização ocidental. Nos Estados Unidos, porém, todas as pesquisas de opinião confirmam que a elevada porcentagem dos cidadãos religiosamente ativos permaneceu relativamente constante durante os últimos sessenta anos. Mais importante ainda é a circunstância atual de que o movimento a favor dos direitos religiosos, nos Estados Unidos, não configura propriamente um movimento tradicionalista. E pelo próprio fato de liberar energias espontâneas de despertar, esse movimento provoca irritações paralizadoras em seus opositores seculares.” (HABERMAS, 2007, p. 131).

“Percebe-se que os Estados Unidos foram os pioneiros de uma liberdade de religião apoiada no respeito recíproco da liberdade de religião do outro. O grandioso artigo n. 16 da Bill of Rights, proclamado na Virginia, em 1776, constitui o primeiro documento de uma liberdade de religião garantida como um direito fundamental que os cidadãos de uma comunidade democrática se concedem mutuamente, independentemente dos limites estabelecidos pelas diferentes comunidades de fé.” (HABERMAS, 2007, p. 134)

Até mesmo o filósofo norte-americano Rawls, além de rechaçar a ideia de que a separação entre Estado e religião prestigia a proteção da cultura secular, destaca a ampla aceitação e vitalidade recebida historicamente pela religião nos Estados Unidos da América:

“Mencionam-se com frequência a vitalidade e a ampla aceitação da religião nos Estados Unidos, como se fossem um sinal da virtude peculiar do povo estadunidense. Talvez sejam, mas isto também pode estar relacionado ao fato de que, nesse país, as várias religiões foram protegidas contra o Estado pela Primeira Emenda, e nenhuma delas foi capaz de dominar e suprimir as demais religiões por meio da conquista e do emprego do poder estatal.” (RAWLS, 2011, p. 566)

Nesse contexto meramente suposicional e hipotético, talvez diante da forte secularização observada por Habermas na Europa, o teórico acabe por visualizar que os discursos seculares europeus não apenas faticamente predominaram, como também normativamente devem ser tratados com preferência sobre os religiosos, como forma de assegurar a laicidade estatal. Por sua vez, Rawls, como ele próprio assume, posiciona-se em consonância com a tradição norte-americana no sentido de conferir ampla importância para os discursos religiosos, assim como igualdade de tratamento com relação aos argumentos

filosóficos, morais, seculares, naturalistas ou agnósticos.

Contudo, independentemente dos reais motivos pelo quais os autores elaboraram propostas normativas diversas a respeito da primazia ou não dos argumentos seculares sobre os religiosos nas sociedades constitucionais, é possível afirmar que o projeto de Rawls de não conferir primazia aos discursos seculares e de permitir a ampla influência religiosa nas deliberações políticas, nos debates eleitorais e parlamentares, parece ser mais adequado teoricamente, por não conferir à linguagem secular qualquer primazia à religiosa – e nesse sentido, tratar de forma igualitária as diversas doutrinas abrangentes seculares e religiosas existentes –, e se compatibilizar melhor com a realidade brasileira do que a proposta de Habermas. Isso porque a religião desempenha e desempenhou historicamente um papel de considerável evidência e importância nas instituições públicas, na legislação, na cultura, e na política brasileiras, de modo que se mostraria difícil exigir concretamente o afastamento dos discursos religiosos do parlamento, dos debates eleitorais e das decisões estatais em prol dos discursos seculares, como requer Habermas.

Longe de vivenciar um cenário de “crescente secularização”, o Brasil presenciou, embora com peculiaridades distintas de cada período, a manutenção de relações bastante estreitas e próximas entre Estado e religião. Desde os idos do Brasil Colônia e da forte presença jesuítica no país sob autorização da coroa portuguesa, perpassando o período imperial, no qual a Constituição de 1824 estabeleceu a Igreja Católica Apostólica Romana como religião oficial do Império, até a Constituição de 1891, a primeira Carta que estabeleceu o princípio constitucional da laicidade, o catolicismo gozou do *status* de religião exclusiva do ordenamento jurídico brasileiro. As demais religiões não apenas foram relegadas ao âmbito particular e privado das casas, como houve tipificação penal para o cometimento de “crime de manifestação pública de outras religiões”<sup>21</sup>.

Ainda durante o período imperial, com a chegada do protestantismo em 1860 através de missionários norte-americanos, ocorreu um crescente processo de pluralismo religioso e de perda de exclusividade da Igreja Católica. Conforme aponta Leonildo Silveira Campos, embora os primeiros protestantes tenham rechaçado participar da política de forma ativa em prol do proselitismo, da rejeição do mundo e

---

<sup>21</sup> Conforme tipificado no art. 276 do Código Criminal do Império de 16 de dezembro de 1830.

do ensinamento bíblico de “dar a César o que é de César, a Deus o que é de Deus”, a partir da primeira década do século XX, o protestantismo passou a influenciar crescente, direta e contundentemente a política e os processos eleitorais do país, contribuindo para a eleição de inúmeros de seus membros e autoridades eclesiais aos cargos de governador, senador, deputado federal, deputado estadual, prefeito e vereador (CAMPOS, 2006, p. 29-47)

O retromencionado estudo realizado por Campos aponta ainda que o movimento de participação dos evangélicos na política cresceu de forma explosiva ao longo dos anos, não se restringindo a uma mera e ocasional coincidência. Pelo contrário, o crescimento da participação evangélica chegou ao ponto de entidades religiosas prestarem apoio oficial, financiamento eleitoral, pressão política e realização de campanhas em prol da candidatura de diversos de seus membros, pastores e bispos. O autor demonstra também de maneira ampla e detalhada a elevação da influência dos evangélicos nas eleições brasileiras de 1989 a 2002 e como, nesse período, houve um crescimento exponencial do número de religiosos eleitos a cargos parlamentares e executivos (CAMPOS, 2006, p. 49-86).

Nesse contexto, estudos realizados por Maria das Dores Campos Machado, ao abordarem o perfil dos evangélicos nas eleições de 2002 do Rio de Janeiro e a influência do que denomina “ativismo religioso” nas eleições presidenciais de 2010, também contribuem para ressaltar esse cenário de forte participação de religiosos na política. Os trabalhos demonstram a maneira pela qual os candidatos utilizaram seus vínculos com uma determinada religião ou organização religiosa, como a Igreja Universal do Reino de Deus, para serem eleitos e influenciarem os resultados dos mencionados pleitos (MACHADO, 2002; 2010).

Ao longo dos anos, embora tenha sofrido uma considerável redução de sua influência e do percentual de adeptos no país, o catolicismo também manteve e mantém forte participação no cenário político nacional. Mesmo após a laicização do país em 1891, conforme aponta KRAMER *apud* ALMEIDA (2008a), a Igreja Católica tem recebido historicamente uma espécie de reconhecimento implícito por parte do Estado como a tradição religiosa da maioria, obtendo inúmeros benefícios ao longo dos anos não percebidos pelas demais entidades religiosas, além de manter relações estreitas com a vida política nacional. Além disso, conforme aponta Ari Pedro Oro, a participação católica na política nos últimos anos tem ocorrido de inúmeras maneiras, seja pela concorrência de diversos membros eclesiais a

cargos eletivos – em que, por exemplo, no ano 2000, 44,77% dos clérigos católicos candidatos foram eleitos –, seja mediante a influência direta de instituições religiosas como a Convenção Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB sobre a política, as instituições estatais e diante dos eleitores (ORO, 2006).

Não se restringindo à obtenção de cargos públicos, a presença religiosa na política brasileira resultou, dentre inúmeros outros exemplos bem conhecidos, na aprovação de inúmeros feriados de matriz eminentemente cristã, na afixação em órgãos públicos de crucifixos e de Bíblias, no tombamento e preservação pelo Estado de igrejas e símbolos religiosos, assim como no financiamento através de recursos públicos de diversas manifestações culturais de natureza também religiosa. Nessa realidade de evidente participação da religião no país, verifica-se que os católicos e evangélicos, adeptos às religiões majoritárias, representam, segundo o Censo do IBGE de 2010, em torno de 86% (oitenta e cinco por cento) da população brasileira (IBGE, 2012).

Diante desse cenário, ainda que possa eventualmente ser constatada a perda de espaços por parte da religião no Brasil, parece difícil sustentar que a cultura secular recebe ou merece receber no país um tratamento preferencial em comparação com a religião. Nesse sentido, se por um lado, é possível questionar a constitucionalidade de distintas dessas medidas anteriormente aprovadas pelo Estado brasileiro, por eventualmente prestigiarem determinadas religiões em detrimento de outras e em prejuízo do princípio constitucional da laicidade, por outro, não parece adequado exigir no Brasil que a cultura secular deva obter primazia sobre os argumentos religiosos, ou que a linguagem religiosa deva ser “traduzida” para a secular dentro do parlamento e das eleições, conforme proposto normativamente Habermas. A importância adquirida pela religião no país, em sentido aparentemente mais aproximado com os Estados Unidos da América do que com determinados países da Europa em que o secularismo se expandiu consideravelmente, embora não possa ser utilizada como pretexto para ocorrência de eventuais ofensas ao princípio da laicidade, não merece ser ignorada quando do enfrentamento de questões relativas ao papel político da religião perante o ordenamento jurídico, nem muito menos relegada a *status* de inferioridade em comparação com a cultura secular.

Desta maneira, a proposta de Rawls de não conferir primazia à linguagem secular parece se enquadrar mais adequadamente à realidade brasileira,

onde a religião possui considerável importância na política e, por isso, deve ser tratada igualmente como qualquer outra visão ética de mundo, não merecendo sofrer desprestígio com relação àquela. Nessa perspectiva defendida pelo filósofo de Harvard, todos os argumentos, seculares ou não, religiosos ou não, naturalistas ou não, merecem ser tratados igualmente, de modo que qualquer argumento, secular ou religioso, possa influenciar direta ou indiretamente decisões estatais, eleições e discussões parlamentares, desde que, para o autor, seja vinculado a discursos políticos aptos a ser aceitos razoavelmente por todos.

Embora seja possível concordar com Rawls acerca da inexistência de primazia da linguagem secular sobre a religiosa, Habermas tem razão em criticar a pretensão rawlsiana de exigir moralmente dos cidadãos a observância à ideia de razão pública. Conforme exposto anteriormente, o sociólogo de Frankfurt afirmou que cidadãos religiosos não podem, como pretendido por Rawls, ser obrigados a separar argumentos “religiosos” (não-públicos) de argumentos não-religiosos (públicos), e, nessa ótica, terem o dever moral de se manifestarem unicamente com base nestes últimos nas discussões políticas de uma sociedade constitucional. Isso porque, para Habermas, uma obrigação nesses termos apenas deveria ser imposta às autoridades estatais e às instituições políticas, não aos cidadãos religiosos, que sofreriam com isso uma sobrecarga mental insuportável e incompatível com suas éticas pessoais.

Com efeito, consoante sustentado no item 1.1., parece irrealista exigir que cidadãos se apresentem “razoáveis” e “não-metafísicos” nas discussões sobre as questões políticas mais fundamentais de uma sociedade constitucional, tendo em vista que parece ser muito mais provável que aqueles queiram, em distintas oportunidades, impor suas doutrinas abrangentes, inclusive religiosas, sobre toda a sociedade. Ademais, não parece adequado obrigar que todos os cidadãos comuns se dividam internamente e escolham argumentos apenas políticos e não-metafísicos nessas circunstâncias, visto que muitas das opiniões individuais das pessoas não apenas decorrem de suas doutrinas abrangentes, como podem determinar contundentemente seus pensamentos políticos, os quais nem sempre serão “razoáveis” e “não-metafísicos”. A proposta de Habermas a respeito da inexistência de um dever moral dos cidadãos para observância à ideia de razão pública parece fazer mais sentido do que o projeto de Rawls.

Com ambos os autores, concorda-se com a necessidade de que as

instituições públicas, bem como os agentes e autoridades estatais, observem o ideal de razão pública nas suas práticas profissionais e em suas decisões políticas. Com efeito, os representantes do Estado não devem beneficiar quaisquer doutrinas abrangentes em detrimento de outras, sob pena de violação ao princípio constitucional da laicidade, que exige o tratamento igualitário de todas as concepções de bem existentes na sociedade. Nessa perspectiva, ainda que um magistrado, por exemplo, possa em sua vida particular ser adepto de uma determinada religião, no exercício de suas atribuições funcionais ele efetivamente deve deixar de lado os argumentos vinculados à sua religiosidade e se posicionar de maneira estritamente jurídica e não-metafísica, com vistas a não embasar ou justificar sua decisão judicial em qualquer metafísica ou concepção de bem.<sup>22</sup>

Em suma, a partir das contribuições de Habermas e Rawls, pode-se erguer uma interpretação do princípio constitucional da laicidade que destaque a autonomia, independência e neutralidade do Estado face a quaisquer doutrinas abrangentes, religiosas ou não, não se conferindo qualquer primazia à cultura secular ou ao ateísmo, nem a qualquer outra visão de mundo. Forte nisso, a ideia de razão pública deve ser aplicada tão-somente ao Estado e a seus agentes públicos e políticos, como forma de assegurar a laicidade nas decisões concretas de cunho político, judicial e administrativo, e, quanto aos cidadãos, asseguram-se todas as liberdades individuais para se manifestarem livre e publicamente nas questões políticas a partir de suas visões individuais de bem.

E, por fim, discorda-se dos autores em sua normatividade voltada ao consenso, a conciliar e tornar harmônica, a partir dos conceitos de consenso sobreposto de Rawls e de patriotismo constitucional de Habermas, a relação entre cidadãos e suas respectivas visões individuais de mundo, inclusive religiosas, com o Estado e o ordenamento jurídico. Conforme se desenvolverá a seguir, no capítulo 2, a partir de Chantal Mouffe e Marcelo Neves, a existência de conflitos, dissensos e discordâncias entre cidadãos e suas respectivas doutrinas abrangentes, além de fazerem parte do constitucionalismo, merecem ser potencializados e amplamente

---

<sup>22</sup> Com relação aos parlamentares, concorda-se que é importante a observância a um ideal de razão pública, mas, como afirma Rawls, eles também podem defender argumentos à luz de suas doutrinas abrangentes de forma um pouco mais livre do que os magistrados, tendo em vista que representam determinados cidadãos que os elegeram e, por isso, podem propor medidas de modo a favorecer estes e suas doutrinas, ao menos quando não estiverem em discussão os elementos constitucionais essenciais e as questões da justiça básica. Os magistrados, para o filósofo, são aqueles que não devem jamais se afastar do ideal de razão pública ou se utilizar de argumentos ligados a suas doutrinas abrangentes, tendo em vista o papel do Judiciário de intérprete precípua, mas não último, da Constituição (RAWLS, 2011, p. 272-278)

evidenciados, ao invés de minimizados ou restringidos da maneira como requerem Rawls e Habermas.

## **2. Por uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião: uma construção teórica a partir de Chantal Mouffe e Marcelo Neves**

Conforme exposto no capítulo anterior, as propostas teóricas de John Rawls e Jürgen Habermas em muito contribuem para entendimento a respeito da relação entre Estado e religião, e entre o princípio da laicidade e o direito à liberdade de religião, no bojo do Estado Democrático de Direito. Contudo, a ênfase rawlsiana e habermasiana na construção de uma relação harmônica e consensual entre ordenamento jurídico e concepções individuais de bem, a partir das ideias normativas de consenso sobreposto e de patriotismo constitucional, torna limitada a compreensão da temática em apreço, diante dos nítidos dissensos e antagonismos característicos das sociedades constitucionais, bem visualizados pela cientista política Chantal Mouffe e pelo constitucionalista Marcelo Neves.

Nessa perspectiva, pode-se questionar: em que medida Chantal Mouffe e Marcelo Neves podem contribuir para uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião, sendo que os referidos autores, ao contrário de Rawls e Habermas, direcionaram poucos escritos para abordar o papel político das doutrinas religiosas nas instituições estatais? Embora não tenham manifestado uma ampla preocupação com o assunto, Mouffe e Neves indicaram dois modelos teóricos que se propõem exatamente a superar as propostas consensuais e harmônicas contidas em Rawls e Habermas, no intuito de potencializar os insuperáveis antagonismos, dissensos e conflitos persistentes no constitucionalismo.

No presente capítulo, inicialmente serão expostas as objeções de Mouffe e de Neves dirigidas a Rawls e Habermas, com vistas a apresentar, inclusive criticamente, as discordâncias daqueles autores com relação à defesa por estes de projetos teóricos voltados ao consenso, e a diminuir e a considerar problemáticos os conflitos e antagonismos presentes nas sociedades constitucionais (item 2.1).

Em seguida, serão sinteticamente apresentados os modelos teóricos de Chantal Mouffe e de Marcelo Neves, no intuito de, a partir deles, construir uma interpretação que visualize os possíveis conflitos entre Estado e religião não como problemas a serem superados, minimizados ou suportados, mas como circunstâncias fáticas que refletem os típicos antagonismos e dissensos do constitucionalismo (item 2.2.).



A interpretação teórica viabilizada a partir dos modelos de Mouffe e Neves será confrontada com as propostas de Rawls e Habermas, com vistas a reinterpretar conceitos presentes nas obras destes últimos autores a partir e sob a ótica da interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião (item 2.3.).

E, por fim, serão apresentados casos concretos brasileiros, através dos quais se demonstrará a aplicação prática da construção teórica do princípio da laicidade e do direito à liberdade de religião viabilizada pelo embate anterior entre os trabalhos de Rawls, Habermas, Mouffe e Neves (item 2.4.).

## **2.1. As objeções de Chantal Mouffe e Marcelo Neves a John Rawls e Jürgen Habermas**

Como asseverado anteriormente, Chantal Mouffe e Marcelo Neves desenvolveram objeções a Rawls e Habermas exatamente em razão da defesa por parte destes autores de uma postura voltada ao consenso e a diminuir os conflitos e antagonismos típicos das discussões políticas das sociedades constitucionais. Ambos dirigiram atenção a estes últimos teóricos, embora Mouffe tenha manifestado maior preocupação com o projeto de Rawls, enquanto Neves, com o de Habermas. A seguir, ao iniciar com Mouffe (item 2.1.1.) e finalizar com Neves (item 2.1.2), serão expostas e discutidas as principais dessas objeções.

### **2.1.1. As críticas de Mouffe a Rawls e a Habermas**

Uma das principais objeções de Chantal Mouffe a Rawls e Habermas diz respeito à pretensão por parte destes teóricos de conciliar o constitucionalismo com a democracia, a “liberdade dos modernos” com a “liberdade dos antigos”, a autonomia pública com a autonomia privada e os direitos humanos com a soberania popular. Para a cientista política belga, enquanto a tradição liberal enfatiza o império da lei, a defesa dos direitos humanos e das liberdades individuais, a tradição democrática ressalta a igualdade, a identidade entre governantes e governados e a soberania popular. Desta forma, para a autora, quaisquer tentativas de conciliar essas duas tradições resulta inviável e impossível, diante das distinções e do antagonismo que as caracteriza, de modo que o favorecimento de uma resta na diminuição da outra e vice-versa, inexistindo um ponto ideal de harmonização entre

ambas. Nessa perspectiva, diante do antagonismo inconciliável de ambas as tradições, as tentativas teóricas de Rawls e Habermas de conciliá-las acabam por renunciar e tornar obsoleta a tradição democrática e a soberania popular, em favorecimento das liberdades individuais, do liberalismo e dos direitos humanos, ou desprestigiá-los em prol daquelas. Para a autora, somente através do reconhecimento do “paradoxo democrático”, ou seja, da permanente e insuperável tensão conflituosa entre as “liberdades dos antigos” e as “liberdades dos modernos” e entre os princípios da igualdade e da liberdade, é que se torna viável o ressurgimento da democracia e da soberania popular as quais, nessa circunstância, não mais persistirão subordinadas aos meandros institucionais do liberalismo e dos direitos humanos, mas passarão a constar no mesmo patamar destes. Nesses termos, contra a pretensão rawlsiana e habermasiana de reconciliar as duas aludidas tradições, afirma a autora:

“En en terreno de la teoría política, esto es particularmente evidente en los recientes esfuerzos realizados por John Rawls y Jürgen Habermas para reconciliar la democracia con el liberalismo (...). Ambos autores pretenden haber encontrado la solución al problema concerniente a la compatibilidad de la libertad y la igualdad, que ha venido acompañando al pensamiento liberal democrático desde sus comienzos. No hay duda de que las soluciones que proponen son distintas, pero comparten con la creencia de que a través de los adecuados procedimientos deliberativos debería ser posible superar el conflicto entre los derechos individuales y las libertades, por un lado, y las demandas de igualdad y participación popular, por otro. (...) Sin embargo, como señalo, ni Rawls ni Habermas son capaces de ofrecer una solución satisfactoria, ya que uno y otro terminan privilegiando una dimensión sobre la otra: el liberalismo en el caso de Rawls, la democracia en el caso de Habermas. Desde luego, dada la imposibilidad de una reconciliación última entre las dos lógicas que constituyen la democracia liberal, era de esperar que se produjese ese fracaso, y ya es hora de que la teoría política democrática abandone este tipo de búsqueda estéril. Sólo adaptándonos a su paradójica naturaleza estaremos en situación de considerar adecuadamente la moderna política democrática, no como la búsqueda de un inaccesible consenso (...), sino como una ‘confrontación agonística’ entre interpretaciones conflictivas de los valores constitutivos de una democracia liberal.” (MOUFFE, 2003, p. 25-26)

Ademais, segundo Mouffe, o “modelo de consenso” proposto por teorias da “democracia deliberativa” e da “política de terceira via”, como as de Rawls e Habermas, além de favorecerem, como dito, uma das tradições em detrimento da outra, termina por não potencializar os conflitos e antagonismos presentes nas sociedades democráticas, diminuindo e não reconhecendo distintas reivindicações e resistências legítimas da população sobre os poderes estatais. Assim, o objetivo consensual dos autores liberais acaba por não favorecer nem potencializar o reconhecimento dos direitos de inúmeros cidadãos, além de não visualizar os amplos e insuperáveis dissensos persistentes nas sociedades, na esfera pública e

no âmbito do político. O conflito, o antagonismo, o dissenso e o paradoxo, portanto, para a autora, não consistem em contradições que levariam à destruição, mas em condições de possibilidade de manutenção do pluralismo das democracias liberais.

A esse respeito, assegura:

Al examinar los problemas de este enfoque, llego a la conclusión de que el ‘modelo ‘de consenso’ sobre la democracia que informa tanto a las teorías de la ‘democracia deliberativa’ como a las propuestas en favor de una ‘política de tercera vía’ es incapaz de aprehender la dinámica de la política democrática moderna, que es lo que subyace a la confrontación entre los componentes del binomio liberal democrático. En otras palabras, es la incapacidad de los teóricos e y los políticos democráticos para reconocer la paradoja cuya expresión es la política liberal democrática lo que se encuentra en el origen de su equivocado énfasis en el consenso y lo que sostiene su creencia de que el antagonismo puede ser erradicado. Es este déficit lo que impide la elaboración de un modelo edecuado de política democrática (...)

(...) mi posición (...) consiste en que este carácter en último término irreconciliable no debe entenderse necesariamente al modo de una contradicción, sino como locus de una paradoja. (...) Considerar su articulación como el resultado de una configuración paradójica permite visualizar la tensión entre ambas lógicas de un modo positivo, en lugar de verla como algo que conduce a una contradicción destructiva.” (MOUFFE, 2003, p. 25-26)

Além de atacar a normatividade voltada ao consenso de Rawls e Habermas, Mouffe questiona a ênfase destes autores em um racionalismo universalista que, por valorizar a racionalidade e prestigiar os argumentos aceitos aos olhos de todos, acaba por diminuir a força das paixões, das emoções, dos antagonismos e dos conflitos que fazem parte intrínseca da natureza humana e da participação popular nas democracias liberais. Nessa medida, para Mouffe, ambos os autores propõem liberalismos políticos que negam a esfera do político, campo no qual as irracionalidades, as paixões, emoções, antagonismos e conflitos afloram, persistem e se apresentam insuperáveis:

“A preocupação de Habermas e Rawls com o atual estado das instituições democráticas é uma que compartilho, mas considero as suas respostas extremamente inadequadas. A solução (...) não se resume a substituir a ‘racionalidade de meios-a-fins’ dominante por uma nova forma de racionalidade, agora ‘deliberativa’ ou ‘comunicativa’. (...) Ao privilegiar a racionalidade, tanto a perspectiva deliberativa como a agregativa deixam de lado um elemento central, que é o papel crucial desempenhado por paixões e afetos na garantia da fidelidade a valores democráticos.” (MOUFFE, 2005, p. 17)

Mouffe questiona ainda as supostas tentativas, por parte dos aludidos teóricos, de construir uma sociedade constitucional perfeita, pronta, acabada, coesa e estável, na qual seus cidadãos são considerados livres e iguais e os respectivos autores e destinatários das normas. Para a cientista belga, é impossível erguer uma democracia liberal pronta e acabada e, embora se possa buscar uma

solução ideal para melhor relacionar os princípios de liberdade e de igualdade e o liberalismo com a democracia, essa solução seria inalcançável, impossível e inviável, dado o paradoxo democrático e a condição insuperável dos conflitos, dissensos e antagonismos. Eventuais consensos e estabilidades sociais, quando atingidos, devem ser vistos somente como circunstâncias peremptórias e momentâneas, nunca podendo ser tidos como perfeitos, prontos, acabados e inquestionáveis. Contra essas supostas tentativas rawlsiana e habermasiana em prol de uma solução final para os conflitos nas sociedades constitucionais, afirma:

“Longe de almejar sua supressão – que levaria à eliminação do político e ao fim da democracia – devemos preservá-la e incrementá-la. Entre o projeto de uma plena equivalência e o oposto da pura diferença, a experiência da democracia moderna consiste em reconhecer a existência dessas lógicas contraditórias bem como a necessidade de sua articulação; uma articulação que precisa constantemente de ser recriada e negociada, sem qualquer ponto de equilíbrio final onde uma harmonia final poderia ser alcançada. (...) Acreditar que uma resolução final dos conflitos é eventualmente possível, mesmo que isso seja como uma aproximação assintótica do ideal regulativo de uma comunicação livre e sem restrições, como em Habermas, não enseja o horizonte necessário ao projeto democrático. Antes, esta crença é algo que põe a este último em risco. Na verdade, ela carrega implicitamente o desejo de uma sociedade reconciliada, na qual o pluralismo seria ultrapassado.” (MOUFFE, 2006, p. 18)

“A liberdade e a igualdade constituem os princípios políticos de um regime democrático-liberal e numa democracia moderna deveriam encontrar-se no núcleo de uma teoria de justiça. Mas existem muitas interpretações possíveis desses princípios (...). A reivindicação de Rawls de ter encontrado a solução racional para esta questão tem de ser rejeitada logo à partida. Porque não pode existir uma tal solução, facultando um inquestionável ‘ponto de vista publicamente reconhecido, a partir do qual todos os cidadãos podem examinar uns perante os outros se as suas instituições política e sociais são justas’. É característico da própria democracia moderna impedir uma tal fixação definitiva da ordem social e excluir a possibilidade de um discurso estabelecer uma sutura definitiva. Na realidade, diferentes discursos tentarão dominar o campo da discursividade e criar pontos nodais através da prática da articulação, mas só conseguirão fixar temporariamente os significados. Uma parte da luta característica da política moderna é constituir uma certa ordem (...), mas o êxito são necessariamente parciais e precários devido à persistência de forças antagonicas.” (MOUFFE, 1996, p. 75)

Além disso, a teórica belga critica o suposto submetimento à esfera privada pelos mencionados autores das matérias conflituosas e dissensuais, visto que suas propostas, além de se voltarem a um consenso impossível de ser concretizado nas discussões políticas, acabam por desencorajar e desestimular a participação popular na esfera pública, desconsiderando e não levando às últimas consequências o pluralismo e o antagonismo característico das democracias liberais. Até mesmo acerca do papel político da religião, temática da presente pesquisa, Mouffe afirma expressamente que os modelos de Rawls e Habermas excluíam os argumentos religiosos da esfera pública:

“Falar de separação entre Igreja e Estado, portanto, é uma coisa; outra é falar de separação entre religião e política; e outra ainda é falar de separação entre o público e o privado. O problema está no fato de que esses três tipos de separação são às vezes apresentados como de algum modo equivalentes e requisitando-se mutuamente. A consequência disto é que a separação entre Igreja e Estado é vista como implicando a exclusão de todas as formas religiosas da esfera pública. (...) De acordo com os defensores do modelo deliberativo, todas as questões divisas, como a religião, devem ser relegadas à esfera do privado a fim de permitir que se estabeleça um consenso racional no domínio público. Em sua compreensão, considerações religiosas não têm um lugar legítimo na deliberação política já que são expressão de paixões particularísticas. A ‘prioridade do direito sobre o bem’ requer que somente preocupações morais universalizáveis sejam consideradas legítimas. Como resultado, tanto nas versões rawlsiana como habermasiana de democracia deliberativa – embora de formas diferentes – os argumentos religiosos são excluídos da política.” (MOUFFE, 2006, p. 25, 26)

Em que pese direcione objeções similares a Rawls e a Habermas, a professora belga menciona o debate empreendido pelos autores e aponta as distinções de seus respectivos projetos, apesar de asseverar a possibilidade de aproximação teórica entre ambos. Além de dirigir objeções mútuas a Rawls e Habermas, Mouffe analisa conceitos desenvolvidos por cada um dos teóricos individualmente, apresentando também críticas; embora tenha demonstrado maior atenção crítica ao trabalho do filósofo americano do que à obra do sociólogo alemão.

Especificamente a respeito de Rawls, Mouffe afirma que a concepção política de justiça por ele proposta em LP, inclusive ao subordinar o “racional” – característica dos cidadãos voltada à busca pelos interesses individuais últimos - ao “razoável – característica referente à concretização dos termos equitativos de cooperação social aceitos coletivamente por todos –, reduz o campo da política “a um processo de negociação racional entre interesses privados, sujeito aos limites da moral”, fazendo desaparecer “os conflitos, os antagonismos, as relações de poder, as formas de subordinação e repressão” e, com isso, resultando na formulação de uma filosofia política em que o espaço do conflito, do poder, do interesse e da ampla e plural participação popular na esfera pública, o campo do político acaba por encontrar-se absolutamente eliminado e ausente (MOUFFE, 1996, p. 71).

Com relação aos dois princípios de justiça formulados pelo filósofo norte-americano, a saber, o de liberdade e de igualdade, Mouffe sustenta a impossibilidade de se construir qualquer concepção política que venha a conferir uma solução que torne as democracias liberais definitivamente justas, livres e iguais, diante das distintas maneiras pelas quais os aludidos princípios podem ser interpretados. Nessa medida, para autora, qualquer interpretação a respeito da

relação entre a igualdade e a liberdade não pode aspirar a um *status* privilegiado de solução última e definitiva (MOUFFE, 1996, p. 75-76).

Quanto à distinção entre “pluralismo como tal” e “pluralismo razoável”, e à defesa por Rawls de que LP obtém respaldo e aceitação das doutrinas abrangentes razoáveis (pluralismo razoável), e não das doutrinas irrazoáveis – as quais se utilizam o poder estatal para imposição de seus interesses e valores individuais sobre toda a sociedade –, Mouffe afirma que essa distinção entre “razoável” e “irrazoável” contribui para diferenciar aquelas doutrinas que aceitam os princípios liberais e aquelas que os rejeitam, e, com isso, excluir os interesses antiliberais da esfera pública - espaço onde segundo Rawls os interesses liberais devem prevalecer -, restringindo-os à esfera privada. Nessa perspectiva, a autora rejeita a proposta de excluir discursos contrários ao liberalismo da esfera pública, assim como qualquer tentativa liberal de diminuir e solucionar os conflitos e antagonismos presentes nas sociedades constitucionais (MOUFFE, 2003, p. 41-42).

Além disso, Mouffe questiona a ideia rawlsiana de consenso sobreposto, visto que o filósofo de Harvard, além de supostamente ter encontrado dificuldades para distingui-la de um mero equilíbrio de forças, ou de um *modus vivendi*, nela visualiza a possibilidade de alcançar um acordo racional definitivo no âmbito do político, relegando para a esfera privada os dissensos típicos do pluralismo de doutrinas abrangentes irreconciliáveis. Desta maneira, restariam erradicados o desacordo, a crítica e o questionamento da concepção política de justiça por ele proposta, tendo em vista que, enquanto os cidadãos inseridos nesse consenso sobreposto se encontrariam inaptos a confrontá-la em razão de com ela concordar, por sua vez, os contrários a ela seriam excluídos coercitivamente da esfera pública em razão de passarem a ser considerados “irracionais” ou “irrazoáveis”. E, com isso, Rawls, ao transferir os conflitos para a esfera privada, termina por construir um consenso político em que a política, o antagonismo e o desacordo resultariam eliminados (MOUFFE, 2003, p. 41-48).

Nessa questão, acrescenta:

“Lo que el concepto de sociedade bien ordenada de Rawls elimina es la lucha democrática entre ‘adversários’, esto es, entre quienes comparten lealtad hacia los principios liberales democráticos pero defienden interpretaciones distintas respecto a lo que deben significar la libertad y la igualdad, así como respecto al tipo de relaciones e instituciones sociales que deben aplicarse. Esta es la razón de que em tal ‘utopía liberal’ el desacuerdo legítimo haya sido erradicado de la esfera pública. ¿Cómo há llegado Rawls a defender semejante posición? ¿Por qué no deja su concepto de la democracia el menor espacio a la confrontación agonística entre

interpretaciones polémicas de los principios liberales democráticos? Em mi opinión, la respuesta reside em su defectuoso concepto de la política, que queda reducida a la mera actividad de assignar avenencias entre todos aquellos intereses em competencia que sean susceptibles de una solución racional. Esta es la razón de que Rawls piense que los conflictos políticos pueden ser eliminados merced a um concepto de la justicia que apele a la idea del beneficio racional de los individuos, dentro de las restricciones establecidas por lo razonable.” (MOUFFE, 2003, p. 46)

Já com relação a Habermas, Mouffe assevera que a teoria do discurso também padece de problemas semelhantes aos do modelo rawlsiano, visto que procura normativamente, mediante condições ideais de fala, obter resultados e decisões políticas legítimas, racionais, imparciais, ausentes de coerção e aceitáveis aos olhos de todos. Contudo, considerando que o teórico de Frankfurt, segundo a autora, compreende os conflitos, os antagonismos e os dissensos como problemas e riscos para a concretização do consenso político, a teoria do discurso acaba por cometer o mesmo erro da proposta de Rawls, qual seja, a transferência daqueles para a esfera privada, em detrimento de uma maior e mais plural participação popular na esfera pública (MOUFFE, 2003, p. 63).

Feitas essas considerações, percebe-se que a professora de Westminster basicamente direciona as mesmas críticas ao liberalismo político, cujos principais representantes seriam, para ela, Rawls e Habermas. Suas discordâncias, em suma, voltam-se contra a normatividade dos autores voltada a: a) harmonizar o liberalismo com a democracia, tradições que seriam antagônicas, paradoxais e impassíveis de conciliação; b) valorizar a racionalidade humana e os argumentos aptos a serem aceitos aos olhos de todos, em detrimento da política, das paixões, emoções, interesses individuais, conflitos, dissensos e antagonismos, os quais seriam vistos por aqueles autores como problemas e riscos que devem ser superados e minimizados, e não como parte intrínseca e insuperável da natureza humana e da participação popular nas democracias liberais; c) construir um consenso político definitivo e uma sociedade liberal perfeita, pronta, acabada, estável, impassível de questionamento, em que os cidadãos são considerados livres e iguais, beneficiando publicamente os argumentos morais aptos a serem aceitos aos olhos de todos, em prejuízo da participação popular crítica e dos interesses éticos e individuais dos cidadãos, que seriam relegados para a esfera privada; e, por conseguinte, d) excluir, com relação à temática da presente pesquisa, os argumentos religiosos da política e da esfera pública, por envolverem dissensos e

conflituosidades insuperáveis e impassíveis de resultar em um consenso político ou em uma solução definitiva.

A leitura de Mouffe às obras de Rawls e Habermas se apresenta extremamente problemática. Em que pese seja convincente a sua crítica à tentativa normativa dos autores de conciliar o liberalismo com a democracia e os princípios de igualdade e liberdade, muitas das objeções acima expostas desconsideram pontos cruciais de suas propostas. Conforme desenvolvido no capítulo 1, ambos reconhecem a limitação da racionalidade humana, a potencialidade de injustiça das sociedades constitucionais e a impossibilidade de se construir uma concepção de justiça pronta, acabada, perfeita e inquestionável. Habermas e Rawls jamais afirmaram que seus projetos conduzem a uma solução consensual perfeita, pronta e definitiva. Pelo contrário, tanto a teoria do discurso quanto a concepção política de justiça proposta em LP se fundam em uma racionalidade precária, aberta a críticas, e que reconhece os próprios limites e a permanente potencialidade de injustiça das instituições democráticas. Mouffe, ao afirmar que eventuais estabilidades e consensos nas democracias liberais devem ser vistos como provisórios e precários, em nada destoa de Rawls e Habermas, constituindo sua objeção nesse ponto mais uma interpretação errônea de ambos do que uma substantiva discordância teórica.

A título exemplificativo, Habermas, ao defender os atos de desobediência civil não violentos como expressão legítima de uma atividade de protesto desempenhada pelos cidadãos e sociedade civil contra decisões estatais vinculantes, ressalta que a Constituição nunca merece de ser compreendida como um projeto acabado, porém como um empreendimento dinâmico, precário, sujeito a riscos e revisões, dada sua falibilidade:

“Independentemente do respectivo objeto da controvérsia, a desobediência civil sempre reclama implicitamente que a formação legal da vontade política não pode se desligar dos processos de comunicação da esfera pública. A mensagem desse subtexto dirige-se a um sistema político que, devido à sua estrutura constitucional, não pode se desligar da sociedade civil nem se tornar independente da periferia. Deste modo, a desobediência civil refere-se à sua própria origem na sociedade civil, a qual, quando entra em crise, serve-se da opinião pública para atualizar os conteúdos normativos do Estado democrático de direito, e para contrapô-los à inércia sistêmica da política institucional.

(...) Nesta interpretação da desobediência civil manifesta-se a auto-consciência de uma sociedade civil que ousa, ao menos em caso de crise, fortalecer a pressão que um público mobilizado exerce sobre o sistema político, fazendo com que este sintonize com o modo conflitual, neutralizando a contracorrente, não oficial, do poder. A justificação da desobediência civil apóia-se, além disso, numa compreensão dinâmica da constituição, que é vista como um projeto inacabado. Nesta ótica de longo alcance, o Estado democrático de direito não se apresenta como uma configuração pronta, e sim como um empreendimento arriscado, delicado e,



especialmente, falível e carente de revisão, o qual tende a reatualizar, em circunstâncias precárias, o sistema dos direitos, o que equivale a interpretá-los melhor e institucionalizá-los de modo mais apropriado e a esgotar de modo mais radical o seu conteúdo.” (HABERMAS, 2003, II, p. 117-118)

Inclusive em sua argumentação favorável à harmonização co-originária entre as autonomias pública e privada, Habermas admite a impossibilidade de efetuar-la definitivamente:

“O sistema dos direitos exige a realização simultânea e complementar, tanto da autonomia privada, como da cidadã, pois ambas são co-originárias do ponto de vista normativo, e se completam mutuamente. Ainda teremos ocasião de constatar que a distinção correta entre as competências privadas, de um lado, e as públicas, de outro, implica o conhecimento dos contextos históricos e sociais; caso contrário não seria possível realizar adequadamente os direitos dos cidadãos. Por outro lado, a delimitação entre um domínio de interesses privados e autônomos e uma esfera pública da ‘realização do bem comum’ não pode ser feita de uma vez por todas.” (HABERMAS, 2003, II, p. 40-41)

Por sua vez, Rawls, a partir da ideia de equilíbrio reflexivo, destaca a falibilidade da racionalidade humana e a necessidade de questionamento e reflexão a todo momento acerca da justiça da concepção política por ele proposta, dada a constante potencialidade de se apresentar injusta. Ademais, no próprio debate descrito em 1.2., Rawls concorda com Habermas no sentido da impossibilidade de se concretizar um projeto constitucional plenamente justo e realizado:

“(…) como vimos, ao examinarmos a sequência de quatro estágios, os cidadãos debatem continuamente questões acerca de princípios políticos e políticas públicas. Além disso, como podemos pressupor que toda sociedade é mais ou menos injusta – e, em geral, seriamente injusta -, tais debates tornam-se ainda mais necessários. (...) O ideal de uma Constituição justa é sempre alguma coisa na direção da qual é possível caminhar. Sobre esses aspectos, Habermas parece estar de acordo (...)” (RAWLS, 2011, p. 474)

“(…) sempre que a Constituição e as leis são injustas e imperfeitas em vários aspectos, os cidadãos têm boas razões para lutar no sentido de se tornarem mais autônomos (...) para fomentar sua plena autonomia. Assim, nesse caso, a constituição é um projeto tal qual Habermas o afirma, posição com a qual a justiça como equidade está de acordo.” (RAWLS, 2011, p. 475-476)

Ademais, Mouffe também se equivoca ao argumentar que Rawls e Habermas excluem a política, a ética, os conflitos, antagonismos e dissensos da esfera pública, transferindo-os à esfera privada. Pelo contrário, ambos reconhecem a natureza conflitiva, antagônica e dissensual dos fóruns públicos de discussão e da participação popular no campo da política. Mesmo que se compreenda que os referidos autores conferem uma certa primazia pública aos argumentos aptos a serem aceitos aos olhos de todos sobre os interesses individuais e particulares dos cidadãos, bem como a busca pela adoção de deliberações políticas voltadas

ultimamente ao consenso, ainda assim a esfera pública constitui para eles um espaço onde as discordâncias, os dissensos e os antagonismos devem ser postos em discussão e em evidência, a fim de que as decisões adotadas sejam consideradas, da melhor maneira possível, corretas, justas e adequadas sob a ótica de todas as pessoas envolvidas.

Por exemplo, Rawls, embora busque estabilizar as sociedades constitucionais através da ideia de consenso sobreposto e defenda a utilização de argumentos aptos a serem aceitos por todos nas discussões políticas, admite que os desacordos e conflitos políticos fazem parte da ideia da razão pública, sendo inviável a concretização de um acordo completo para todos os casos:

“(...) não é de esperar que haja unanimidade de posições. Concepções políticas razoáveis nem sempre levam à mesma conclusão (...), tampouco os cidadãos que abraçam a mesma concepção estão sempre de acordo em casos particulares (...)  
(...) o ideal de razão pública muitas vezes não leva a um acordo geral de pontos de vista, nem deveria fazê-lo. Os cidadãos aprendem com o conflito e a controvérsia e tiram proveito disso, e, quando seus argumentos estão de acordo com a razão pública, eles educam e aprofundam a cultura pública da sociedade.” (RAWLS, 2011, p. LXII-LXIII)

“Um acordo completo é algo raro de alcançar, e abandonar a razão pública sempre que há desacordo sobre como equilibrar diferentes valores equivale, com efeito, a abandoná-la por completo. (...) a razão pública não requer que aceitemos exatamente os mesmos princípios, e sim que conduzamos nossas discussões fundamentais com base no que consideramos ser uma concepção política. Devemos sinceramente supor que nossa posição sobre a questão baseia-se em valores políticos que é razoável esperar que todos subscrevam. Para um eleitorado, conduzir-se assim representa um ideal elevado, cuja realização leva à prática de valores fundamentais, que não devem ser abandonados simplesmente porque um acordo completo não pode ser alcançado.” (RAWLS, 2011, p. 285)

E, por fim, a cientista política belga comete um evidente equívoco ao sustentar que Rawls e Habermas relegariam as questões éticas e religiosas para a esfera privada, excluindo-as da política. Conforme desenvolvido no capítulo 1, embora com as limitações anteriormente apontadas, argumentos religiosos ou não, ligados às doutrinas abrangentes, podem ser introduzidos a todo momento nos fóruns públicos de discussão e no campo da política, segundo os autores. As limitações, com relação a Rawls, voltam-se apenas para destacar que argumentos relacionados às doutrinas religiosas podem ingressar desde que potencializem a esfera da política e daquilo que pode ser razoavelmente aceito por todos, e não o campo da metafísica. Já Habermas, embora discorde da possibilidade de admissão de argumentos religiosos no parlamento – o que, para ele, vulneraria a laicidade do Estado e permitiria o predomínio de interesses de maiorias religiosas sobre a

legislação –, admite que a religião merece ingressar na esfera pública pré-parlamentar com vistas a contribuir com as decisões políticas.

Nessa medida, em que pesem efetivamente não busquem potencializar e expor à evidência os argumentos religiosos em todas as esferas de deliberação política das sociedades constitucionais, não se pode afirmar de forma simplista, como fez Mouffe, que os projetos rawlsiano e habermasiano relegariam a religião para a esfera privada, tendo em vista os autores ressaltam, mesmo com limitações, a ampla possibilidade de participação religiosa na esfera pública.

Habermas, por exemplo, ao elaborar uma concepção de neutralidade do procedimento do Estado Democrático de Direito, que significa para ele a primazia do justo sobre o bom e a impossibilidade de se prestigiar determinadas visões de mundo em detrimento de outras, rechaça a argumentação voltada a excluir as questões éticas do discurso político e a relegá-las à esfera privada:

“(...) Neutralidade significa, em primeiro lugar, que o justo, fundamentado na lógica da argumentação, tem o primado sobre o bom, ou seja, que as questões relativas à vida boa cedem o lugar às questões da justiça.

Entretanto, se a neutralidade incluisse também a exclusão de questões éticas do discurso político em geral, este perderia sua força em termos de transformação racional de enfoques pré-políticos, de interpretações de necessidades e de orientações valorativas. E, nesta linha de interpretação, restrita dialogicamente, as questões práticas questionáveis *prima facie* seriam simplesmente postas de lado. Isso levaria a tratar questões da vida boa como assuntos ‘privados’. Sob essa premissa, porém, a neutralidade do processo seria garantida apenas através de regras inibitivas ou de ‘gag rules’, ficando na dependência das tradicionais distinções entre o privado e o público, as quais são subtraídas à discussão. Tal limitação rígida, no entanto, que excluiria a *fortiori* questões éticas, iria pré-julgar a agenda, ao menos implicitamente, beneficiando um pano de fundo tradicional. E, se não colocássemos em discussão nossas diferenças de opinião, não poderíamos explorar a fundo as possibilidades de um acordo que pode ser obtido discursivamente. (...)

(...) A versão tolerante do princípio de neutralidade significa que tanto a formação informal da opinião e da vontade, como a que é regulada por processos, abrangem questões eticamente relevantes da vida boa, da identidade coletiva e da interpretação de necessidades.” (HABERMAS, 2003, II, p. 34-34; 40)

Inclusive com relação à temática da religião, em inúmeros textos, a exemplo do exposto no capítulo 1 (item 1.3), e do trecho a seguir, Habermas admite a ampla possibilidade de ingresso de argumentos religiosos conflitantes na política, jamais os transferindo à esfera privada, como erroneamente argumentou Mouffe:

“Tão logo uma questão existencialmente relevante vá para a agenda política, os cidadãos – tanto crentes como não crentes – entram em colisão com suas convicções impregnadas de visões de mundo e, à medida que trabalham as agudas dissonâncias desse conflito público de opiniões, têm a experiência do fato chocante do pluralismo de visões de mundo.

(...) 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. (...) Sem renunciar à sua autonomia, ela permanece contudo aberta, como que osmoticamente, para a

possibilidade de aprender com ambas as partes do conflito.” (HABERMAS, 2013, p. 7-8)

Passa-se a discutir as objeções de Mouffe dirigidas especificamente a Rawls. Primeiramente, ao contrário do que afirmou a professora belga, a distinção rawlsiana entre razoável e racional e a defesa do consenso sobreposto não conduzem a uma eliminação coercitiva do espaço da política, dos dissensos e dos conflitos. Ainda que não devam ser potencializados nem levados às últimas consequências, os conflitos e dissensos para Rawls fazem parte do insuperável pluralismo das sociedades constitucionais e, portanto, podem sim ser postos em evidência nos fóruns da razão pública, tanto em decorrência dos direitos de participação política e da liberdade de expressão quanto por serem importantes para o aprendizado e a experiência constitucional. Além disso, o teórico americano rechaça expressamente qualquer tentativa de utilização do poder coercitivo estatal para impedir os cidadãos, mesmo quando irrazoáveis e adeptos de doutrinas abrangentes irrazoáveis, de se expressarem publicamente, salvo nos casos de violação direta a direitos fundamentais. Nessa medida, ainda que Rawls realmente defenda a concretização de um consenso sobreposto normativo, no qual os cidadãos buscam razoavelmente argumentar de maneira favorável e apoiar a concepção política de justiça, jamais se pode argumentar, como fez Mouffe, que LP conduziria a uma exclusão coercitiva da esfera pública dos conflitos, dos dissensos, da ética, da religião e da política.

Outrossim, resta infrutífera a objeção mouffiana de que Rawls, ao diferenciar as doutrinas abrangentes razoáveis das irrazoáveis, terminar por excluir da esfera pública os cidadãos contrários ao liberalismo. Importa esclarecer, primeiramente, que a ideia rawlsiana de razoabilidade, dirigida a cidadãos e a doutrinas abrangentes, não diz respeito a uma diferenciação entre “liberalismo” e “não-liberalismo”, mas a uma distinção entre aqueles cidadãos e doutrinas abrangentes que apóiam a concepção política de justiça, e aqueles que se opõem a ela buscando impor suas visões individuais de mundo sobre toda a sociedade e os demais cidadãos. Além disso, consoante Rawls, tanto os argumentos favoráveis quanto os contrários ao liberalismo podem ingressar nas deliberações públicas estatais. Nesse sentido, inexistente qualquer coercitividade impositiva dirigida a excluir da esfera pública argumentos liberais ou não-liberais, razoáveis ou não-razoáveis, e, como dito, a ênfase na capacidade moral humana da razoabilidade objetiva tão-

somente destacar a necessidade de os cidadãos serem tolerantes com as diferenças existentes na sociedade.

Seguem algumas considerações diante da crítica mouffiana de que os dois princípios de justiça contidos na obra de Rawls incorrem em uma impossibilidade teórica de solucionar definitivamente os ideais de liberdade e igualdade. Os dois princípios de justiça, quais sejam, o primeiro, de liberdade – segundo o qual “cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas” -, e o segundo, de igualdade – o qual estabelece que “as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos” -, sendo este subordinado àquele, embora tenham a nomenclatura “liberdade” e “igualdade”, não constituem proposições voltadas a solucionar definitivamente os aludidos ideais.

A dualidade dos princípios de justiça de Rawls, de liberdade e igualdade, não se referem à diferenciação entre “liberdades dos antigos” e “liberdades dos modernos”, à distinção entre “democracia” e “constitucionalismo”, na linguagem habermasiana à diferença entre “autonomia pública” e “autonomia privada”, nem àquilo que tradicionalmente se denomina “liberdade” e “igualdade” enquanto princípios constitucionais. Pelo contrário, os dois princípios de justiça em Rawls estabelecem basicamente duas exigências que se encontram aptas a serem observadas por qualquer sociedade constitucional: a vigência de um sistema de direitos fundamentais iguais considerado prioritário sobre quaisquer decisões políticas, econômicas e sociais, ou seja, o primeiro princípio de justiça, de liberdade, o qual, em suma, estabelece a autonomia e positividade do direito na modernidade, ao dispor que direitos fundamentais somente podem ser limitados por outros direitos fundamentais; e um conjunto de medidas e políticas públicas indeterminadas que devem ser adotadas por cada sociedade constitucional com vistas a diminuir as desigualdades sociais e econômicas e, com isso, possibilitar que os cidadãos exerçam concretamente seus direitos fundamentais, ou seja, o segundo princípio de justiça, de igualdade, que, em síntese, exige a adoção de medidas econômicas e sociais voltadas a possibilitar que cidadãos exerçam efetivamente seus direitos, de modo a impedir a existência de um sistema de direitos ineficiente e desigual, em que os direitos fundamentais apenas são reconhecidos formalmente, mas não gozados

concretamente. A título simplificado e meramente exemplificativo, com base no entendimento rawlsiano, pode-se afirmar que os cidadãos mais pobres precisam de políticas públicas, de ordem social e econômica, para que os direitos fundamentais previstos no ordenamento jurídico, como saúde, educação, moradia e lazer, sejam efetivamente gozados por eles, sob pena de o sistema de direitos se tornar ineficaz, meramente formal e desigual.

Ademais, os dois princípios de justiça se encontram aptos a serem observados por qualquer sociedade constitucional por duas razões: primeiramente, considerando que o constitucionalismo constitui uma forma de organização em que o Estado se encontra limitado de intervir na vida dos cidadãos em decorrência dos direitos fundamentais, bem como impedido de violá-los, é fundamental a existência de um sistema de direitos iguais, ou seja, do primeiro princípio de justiça, estabelecendo a impossibilidade de limitação de direitos fundamentais, senão mediante direitos fundamentais; e tendo em conta que os direitos fundamentais não são “de graça” e necessitam de medidas sociais e econômicas para que seu efetivo gozo pelas parcelas menos favorecidas da população, disso decorre a existência do segundo princípio de justiça, sob pena de, caso contrário, se tornarem meramente formais e, com isso, deixarem de ser efetivos direitos. E, por fim, a prioridade do primeiro princípio sobre o segundo também constitui uma exigência do constitucionalismo, visto que as políticas públicas, embora sejam necessárias para diminuição das desigualdades econômicas e sociais e para que os cidadãos menos abastados possam exercer seus direitos efetivamente, não podem, assim como quaisquer outras decisões políticas, sociais e econômicas do Estado, violar direitos fundamentais, sob pena de retirar autonomia e positividade do direito.

Desta maneira, Rawls não requer com os dois princípios de justiça solucionar definitivamente os ideais de liberdade e igualdade, como afirmou Mouffe, mas apenas dispor de duas exigências a serem observadas por qualquer sociedade constitucional, no intuito de que um dos principais objetos do constitucionalismo, a saber, os direitos fundamentais, sejam organizados mediante um sistema coerente de normas, gozados efetivamente por todos e não violados por quaisquer decisões estatais. Quais serão esses direitos, como serão exercidos, quais serão os mecanismos de relacionar os princípios constitucionais da liberdade e da igualdade, e até mesmo qual o modo de produção econômica, serão perguntas a serem respondidas por cada sociedade, de acordo com suas peculiaridades históricas,

sociais e culturais, sempre levando-se em conta, em todos os estágios, a ideia de equilíbrio reflexivo, aplicável tanto às deliberações públicas quanto às interpretações que os cidadãos de cada sociedade conferem aos dois princípios de justiça.

Apresentadas criticamente as principais objeções de Mouffe, alguém poderia questionar a viabilidade de se discutir nesta pesquisa a obra da referida autora, que efetiva uma leitura tão problemática das propostas normativas de John Rawls e Jürgen Habermas, autores centrais do presente trabalho. Contudo, em que pese parta de uma pré-compreensão equivocada dos aludidos teóricos, conforme se desenvolverá mais amplamente no item 2.2., Chantal Mouffe, com o seu modelo agonístico de democracia, ao visualizar o conflito e o dissenso não como problemas a serem minimizados, mas como condições de possibilidade para manutenção do pluralismo e para ampliar a participação popular nas democracias liberais, termina por propor uma alternativa às propostas teóricas de Rawls e Habermas voltadas a harmonizar as concepções individuais de mundo com o ordenamento jurídico, ou seja, acaba por questionar, indiretamente, as ideias de consenso sobreposto e patriotismo constitucional, e, com isso, visualizar a possibilidade de uma relação conflituosa entre Estado e religião.

Nesse sentido, apesar de problemáticas, a partir das considerações da autora até então apresentadas, já se pode extrair uma aceitável crítica à orientação rawlsiana e habermasiana voltada ao consenso, a minimizar e considerar problemáticos os conflitos e dissensos existentes nas sociedades constitucionais. A orientação consensual, também presente nos conceitos de consenso sobreposto e de patriotismo constitucional, limita e não leva às últimas consequências o pluralismo ético e democrático apresentados na modernidade, visto que acaba por defender, ainda enquanto ideal regulativo, uma aceitação pelos cidadãos do ordenamento jurídico sob a ótica interna de suas visões de mundo. Embora as normas e o ordenamento jurídico possam ser questionados em Rawls e Habermas, a busca normativa pelo entendimento não potencializa os dissensos e críticas, nem vislumbra as divergências, os conflitos e as discordâncias como características decorrentes desse pluralismo que não parecem ser suprimíveis ao longo do tempo, nem mesmo normativa ou regulativamente. Maiores considerações sobre a visão mouffiana serão expostas ulteriormente.

### 2.1.2. As críticas de Marcelo Neves a Rawls e a Habermas

Ao contrário de Chantal Mouffe, não há muitas objeções a serem direcionadas contra as críticas feitas por Marcelo Neves às obras de John Rawls e Jürgen Habermas, visto que o constitucionalista, nitidamente, se preocupou em abordar os aludidos teóricos de maneira mais cuidadosa e criteriosa, em comparação com a cientista política.

Considerando que o jurista brasileiro destinou críticas aos trabalhos de Rawls e Habermas em questões que extrapolam o objeto desta pesquisa, a exemplo de sua obra “Transconstitucionalismo”, serão analisadas suas principais discordâncias mais propriamente correlacionadas à temática do presente trabalho, sem pretensão de esgotamento.

Especificamente com relação a Rawls, em “Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil”, Marcelo Neves primeiramente referencia, sem dizer se é favorável ou contrário a, a crítica de Habermas a Rawls, presente no início da obra “Direito e Democracia: entre facticidade e validade”, no sentido de que a teoria da justiça, “ao enfatizar a questão da justiça, desconsideraria a dimensão fáctico-social do direito. ‘Sem a visão do direito como sistema empírico de ação’ – afirma Habermas – ‘os conceitos filosóficos permanecem vazios’” (NEVES, 2008, p. 113).

Em seguida, Marcelo Neves aponta outra crítica de Habermas a Rawls, já indicando concordar com ela, no sentido de que o autor norte-americano “dá prioridade aos direitos fundamentais liberais e deixa na sombra, de certa maneira, o processo democrático. Assim sendo, também em Rawls, o aspecto moral-cognitivo seria superestimado em detrimento do ético-volitivo” (NEVES, 2008, p. 116).

E, finalmente, Neves direciona sua principal objeção a Rawls, correlacionada com as anteriores, afirmando que o modelo de justiça rawlsiano – com ponto de partida nos dois princípios de justiça, na posição original e no véu da ignorância, segundo o qual os cidadãos estariam “desvinculados de interesses particulares concretos” –, em que pese seja sensível às diversidades de valores da sociedade moderna, ao pluralismo e à imparcialidade dos procedimentos do Estado Democrático de Direito, e, “apesar de sua referência ao contexto histórico”, constitui

“(…) uma construção hipotética, que não se desenvolve no sentido de estabelecer a noção de justiça peculiar à modernidade. Não parte de uma análise da superação do moralismo convencional pré-moderno e da complexificação sistêmica como condições que levam ao pluralismo e ao ‘universalismo’ caracterizadores do Estado Democrático de Direito. Além do mais, a concepção de justiça de Rawls subordina o



princípio democrático aos direitos fundamentais liberais, o que conduz a uma compreensão limitada da legitimação procedimental no Estado Democrático de Direito.” (NEVES, 2008, p. 142)

Em seguida, Neves indica que os modelos de Habermas e Luhmann – marcos teóricos de seu livro “Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil” –, ao contrário do modelo rawlsiano, vinculam-se “mais especificamente à própria compreensão da sociedade moderna”, pelos seguintes motivos: associarem a positividade do direito na modernidade à realização do Estado Democrático de Direito, uma vez que, “na perspectiva sistêmica, dá-se ênfase à não-sobreposição dos códigos de preferência do poder e da economia ao código de preferência do direito (lícito/ilícito)” e, em Habermas, “a autonomia do direito, inerente ao Estado de Direito, embora também possa ser vista como uma autonomia em relação aos meios (...) ‘poder’ e ‘dinheiro’, resulta da presença de procedimentos políticos com fundamentação racional-discursiva. Isso implica autonomia privada em conexão com autonomia pública, ou seja, ‘direitos humanos’ e ‘soberania do povo’ pressupondo-se reciprocamente”; e, nos dois modelos, “a positividade como autonomia do direito só é concebível com o desaparecimento de moral tradicional, conteudística e hierárquica”, de modo que “o pluralismo democrático no sistema político é pressuposto da positivação do direito” (NEVES, 2008, p. 142-143).

Em suma, pode-se inferir que o constitucionalista brasileiro mantém as seguintes discordâncias com relação ao modelo de justiça rawlsiano, diante da suposta: a) subordinação do princípio democrático aos direitos fundamentais liberais, o que tornaria limitada a compreensão da legitimação do Estado Democrático de Direito; b) construção da sua teoria a partir de conceitos filosóficos hipotéticos, não desenvolvendo uma noção de justiça peculiar à modernidade, em que a concretização do Estado Democrático de Direito se encontra associada à positividade, à dimensão fáctico-social e à concretização prática do direito; e c) ausência de análise da superação de uma moral tradicional, conteudística e hierárquica e da complexificação sistêmica como condições que ocasionariam o pluralismo e o universalismo característicos do Estado Democrático de Direito.

Primeiramente, consoante explicitado no debate exposto no capítulo 1 (item 1.2.), Rawls expressamente respondeu à objeção de Habermas, reiterada por Neves, no sentido de que sua proposta não subordina o princípio democrático aos direitos fundamentais liberais. Conforme esclareceu o autor, ambos, os direitos

fundamentais liberais e o princípio democrático, encontram-se inseridos em patamar igualitário no primeiro princípio de justiça de forma co-originária, em sintonia com a teoria do discurso habermasiana. Até se mostraria correto afirmar que o filósofo norte-americano não discutiu aprofundada e minuciosamente a relação entre as instituições políticas e a soberania popular, como ele próprio assumiu no final de “Political Liberalism: Reply to Habermas”<sup>23</sup>, mas não parece claro nem nítido, conforme defendido por Habermas e Neves, em que medida e de qual maneira a obra de Rawls confere primazia aos direitos fundamentais liberais sobre os direitos de participação popular.

Ademais, em sintonia com o exposto ao longo do primeiro capítulo e do presente (item 2.1.1.), o caráter meramente hipotético da posição original e do véu da ignorância não desconsidera a positividade e a concretização do direito, nem constituem conceitos filosóficos que engessam ou enrijecem as realidades práticas nas quais se inserem as sociedades constitucionais. Pelo contrário, Rawls, ao desenvolver a ideia de equilíbrio reflexivo, esclareceu suficientemente que as decisões políticas ou jurídicas tomadas em todas as instâncias sociais, inclusive na própria posição original, podem ser injustas ao serem concretizadas e, portanto, encontram-se passíveis de crítica e questionamento a todo momento. Nessa perspectiva, o caráter filosófico e fictício da posição original não constitui em Rawls uma condição necessária para concretização da justiça das sociedades constitucionais, sendo, pelo contrário, elas mesmas as responsáveis por isso, de acordo com seus elementos históricos, culturais, sociais e econômicos próprios.

Outrossim, segundo afirmado neste capítulo (item 2.1.1.), os dois princípios de justiça, esses sim, são conceitos fundamentais da obra rawlsiana e elementos que ressaltam a positividade e a dimensão fáctico-social do direito, visto

---

<sup>23</sup> Segundo Rawls: “Para manter as liberdades antigas e as liberdades modernas adequadamente co-originárias e com pesos iguais, temos de reconhecer que nenhuma das duas famílias de liberdades é derivativa ou redutível à outra. (...) Há uma questão conexa que não examinei de forma minuciosa e que diz respeito a como, exatamente, se devem entender as instituições políticas associadas à democracia constitucional para que sejam coerentes com a ideia de soberania popular. Se associamos a soberania popular a algo como a decisão majoritária que se segue à discussão livre, aberta e ampla, então uma dificuldade ao menos aparente apresenta-se. Essa dificuldade pode ser vista como um aspecto daquilo a que Habermas se está referindo quando afirma que ‘[a] forma da autonomia política [...] não se desenvolve plenamente no coração da sociedade constituída de modo justo’ (128). Aponte a consistência da democracia constitucional com a soberania popular mediante a ideia de democracia dualista (...), que é o contexto no qual essa questão poderia apresentar-se de modo natural. Essa questão é demasiado ampla para que eu a enfrente nesta minha réplica; requer uma interpretação e uma explanação sobre as características especiais das instituições necessárias para o exercício do poder constituinte de um povo democrático ao tomar decisões constitucionais, em contraposição às instituições da política democrática ordinária que se encontram sob a estrutura estabelecida por aquelas decisões. Mas quero aqui registrar meu reconhecimento de que a questão permanece.” (RAWLS, 2011, p. 514-515)

que, enquanto o primeiro princípio assegura a vigência de um sistema de direitos fundamentais válidos igualmente para todos, o segundo ressalta a necessidade de efetivação concreta desses direitos fundamentais para todos, especialmente para as parcelas menos favorecidas da população, mediante a implementação dos mecanismos sociais e econômicos pertinentes, de acordo com cada realidade constitucional. Nessa medida, além de o modelo de justiça rawlsiano não se encontrar fundado em conceitos filosóficos hipotéticos de posição original e véu da ignorância, sendo estas noções meramente representativas de uma situação ideal irrealista e inclusive passível de resultar em injustiças, a teoria de Rawls se encontra correlacionada, isso sim, com a positividade e a concretização do direito como requisitos fundamentais para o Estado Democrático de Direito, constituindo uma noção de justiça própria da modernidade que não incorre no problema apontado por Habermas e Neves.

Com relação à crítica de Marcelo Neves no sentido de que Rawls não partiria de uma análise da complexificação sistêmica como condição que resultou no universalismo e pluralismo do Estado Democrático de Direito, pode-se admitir que de fato o autor norte-americano não empreendeu uma descrição sociológica tão robusta, em comparação a Luhmann e Habermas, no que toca à autonomia do direito perante os meios do dinheiro e do poder. Contudo, não se pode olvidar que Rawls, ao destacar a prioridade do justo sobre o bem e a subordinação do segundo princípio de justiça – relacionado ao poder econômico e social – perante o primeiro – afeto ao sistema jurídico –, explicitamente ressalta a autonomia e a positividade do direito na modernidade diante de quaisquer imperativos de ordem econômica, administrativa e social, bem como perante as concepções individuais de bem adotadas pelos cidadãos das sociedades modernas. Nesse sentido, a objeção de Neves merece prosperar apenas no que toca aos propósitos de sua obra “Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil”, que consiste em verificar em que medida as teorias sociológicas presentes em Habermas e Luhmann, sociologia essa não explicitada na obra do filósofo John Rawls, encontram-se aptas, a partir de suas divergências e complementariedades, “a esboçar os elementos de uma teoria dos fundamentos normativos e das condições empíricas do Estado Democrático de Direito, na sociedade supercomplexa da modernidade”. Entretanto, impende ressaltar, como dito, que em Rawls é nítida e central a busca por tornar prioritária e autônoma a esfera jurídica sobre os imperativos econômicos na concepção política

de justiça por ele proposta, o que também demonstra a vinculação do seu modelo a uma noção de justiça própria da modernidade.

E, por fim, a objeção de Marcelo Neves de que o modelo de justiça rawlsiano não parte de uma análise da superação de uma moral tradicional, conteudística e hierárquica, como condição que levou ao universalismo e pluralismo do Estado Democrático de Direito, poderia até perdurar no que toca ao livro “Uma Teoria da Justiça” (TJ), perante o qual o próprio Rawls assumiu posteriormente que o seu grande problema consistiu em não apreciar o fato do pluralismo de doutrinas abrangentes conflitantes e inconciliáveis característico nas sociedades modernas. Em “O Liberalismo Político” (LP), contudo, conforme exposto no capítulo 1 (item 1.1.), Rawls afirma explicitamente que o moralismo hierárquico pré-moderno presente no Período Medieval deu lugar na modernidade ao fato do pluralismo de doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas e morais que, além de incompatíveis, não parece ser suprimível por uma única concepção de bem adotada unanimemente por todos, constituindo a apreciação normativa desse pluralismo no âmbito das sociedades modernas constitucionais o objeto central desta última obra. O filósofo de Harvard, nessa medida, mesmo sem toda a complexidade e profundidade de Luhmann e Habermas requerida por Neves, ainda assim empreende em LP uma análise da superação na modernidade do moralismo hierárquico pré-moderno e, ao ressaltar a necessidade de que a concepção política de justiça por ele proposta não deve adotar para si uma determinada doutrina abrangente, assegura a autonomia e a positividade do direito perante as concepções individuais de bem professadas pelos cidadãos, o que também situa seu trabalho no contexto típico da modernidade.

A respeito de Habermas, como dito alhures, Marcelo Neves direciona uma evidente preocupação teórica com o sociólogo de Frankfurt ao longo de seu trabalho. Diante da enormidade de referências do autor brasileiro à vasta obra de Habermas, a seguir serão explicitadas, sem pretensão de exaurimento, tão-somente as principais objeções correlacionadas com a presente pesquisa.

Com relação à centralidade para compreensão das sociedades modernas conferida pela teoria do discurso à diferença entre sistema e mundo da vida, constituindo este último, em suma, o horizonte de movimentação dos agentes comunicativos ou a “moldura simbólica de referência da ação comunicativa” (NEVES, 2008, p. 69), cujos componentes estruturais são “cultura, “sociedade” e “personalidade”, Marcelo Neves afirma que essa concepção habermasiana “envolve

uma sobrecarga consensual para os agentes comunicativos” em decorrência de sua orientação voltada ao entendimento intersubjetivo (NEVES, 2008, p. 72-73), o que “reduz a capacidade analítica da contribuição de Habermas para a compreensão da supercomplexa sociedade mundial hodierna e do Estado Democrático de Direito” (NEVES, 2008, p. 78).

Isso porque, para Neves, “Habermas sobrecarrega, com sua pretensão consensualista, o mundo da vida enquanto horizonte dos agentes comunicativos ou da construção da intersubjetividade”, o que se mostra “insuficiente em face da complexidade do mundo social contemporâneo”, tendo “em consideração que a intersubjetividade que se constrói no seu âmbito tanto pode implicar a busca do entendimento quanto a manifestação do desentendimento”, ou seja, “pode importar tanto o consenso quanto o dissenso”. Ainda a esse respeito, assevera o autor:

“(...) é inegável que a hipercomplexidade da sociedade moderna, com uma diversidade incontrolável e contraditória de valores e interesses, torna praticamente impossível uma reconstrução racional do mundo da vida a partir da ação comunicativa em sentido estrito (orientada para o entendimento intersubjetivo). A ocorrência do consenso na interação é eventual. A multiculturalidade, por um lado, e a pluralidade de esferas autônomas de comunicação, por outro, implicam uma fragmentação do mundo da vida no que diz respeito às certezas e convicções partilhadas intersubjetivamente no cotidiano.

Na sociedade contemporânea, o mundo da vida apresenta-se antes como espaço de reprodução do dissenso intersubjetivo. Em outras palavras, a intersubjetividade, linguisticamente construída, afirma-se sobretudo mediante a manifestação e o reconhecimento das divergências. As certezas partilhadas no mundo da vida tornam-se localizadas e a identidade valorativa fragmenta-se. (...) O que se impõe como consensual para a continuidade das interações intersubjetivas é o respeito às divergências quanto a valores e interesses que se exprimem nos diversos grupos que circulam nos vários âmbitos autônomos de comunicação. Ou seja, o consenso potencialmente generalizado no mundo da vida destina-se a assegurar o dissenso generalizado.” (NEVES, 2008, p. 127-128)

Nessa perspectiva, ao efetivar uma reconstrução do modelo habermasiano a partir da teoria dos sistemas luhmanniana<sup>24</sup>, Marcelo Neves compreende que a hipercomplexidade característica das sociedades modernas torna impossível a interpretação do mundo da vida sob uma pretensão consensualista, tendo em conta os diversos valores e interesses dissensuais defendidos nos variados âmbitos autônomos de comunicação. Para o autor brasileiro, o consenso que se impõe no mundo da vida há de restringir-se a uma moralidade voltada a respeitar os dissensos e as discordâncias, jamais devendo se orientar

---

<sup>24</sup> Ainda neste capítulo, será explicitada a apropriação reconstrutiva de Marcelo Neves às obras de Habermas e Luhmann. No presente item, como o enfoque encontra-se restrito às críticas feitas a Habermas, a proposta normativa de Neves somente será exposta de maneira mais aprofundada posteriormente.

normativamente ao entendimento no tocante aos conteúdos desses valores e interesses dissensuais.

Semelhantemente ao conceito de mundo da vida, Marcelo Neves também visualiza a possibilidade de apropriação reconstrutiva do conceito de esfera pública em seu trabalho, tendo em vista que “a intersubjetividade que se constitui por meio da linguagem natural não especializada do mundo da vida permanece no plano das relações pessoais (interações)” e que a partir dela “não é possível construir-se um modelo teórico de compreensão da sociedade moderna, caracterizada pela supercomplexidade e a presença das relações impessoais”. Nessa medida, a concepção de esfera pública, construída por Habermas a partir do modelo de meios generalizado de comunicação de Parsons, constitui para Neves a resposta a esse problema do mundo da vida, visto que possibilita que o consenso supostamente presente na prática cotidiana, ao ultrapassar o âmbito estrito das interações humanas, seja ampliado e generalizado para os diversos meios de comunicação. Contudo, Neves critica a concepção habermasiana de esfera pública no que toca a sua pretensão consensualista e a visualizar os dissensos como riscos e perigos a serem amortecidos, amortizados, minimizados ou evitados. Isso porque, para o constitucionalista, diante da hipercomplexidade das sociedades mundiais, a esfera pública há de ser visualizada como um campo de tensão em que o dissenso, interesses, valores e discursos “que pretendem (...) generalizar-se politicamente, isto é (...), como norma jurídica vigente” possam apresentar-se “livre e igualmente no âmbito dos procedimentos políticos e jurídicos”. Nessa perspectiva, a esfera pública pluralista não há de minimizar ou evitar o dissenso, nem considerá-lo como um risco a ser superado, mas, pelo contrário, como uma característica decorrente da hipercomplexidade das sociedades que há de potencializada e ser posta em evidência no âmbito dos procedimentos políticos e jurídicos do Estado Democrático de Direito (NEVES, 2008, p. 130-132).

Essa crítica não indica que, para Neves, Habermas negue os dissensos, exclua as discordâncias da esfera pública ou proponha um modelo consensualista cego às divergências existentes na sociedade mundial. Pelo contrário, para o autor brasileiro, com base na autonomia pública e no princípio democrático, o sociólogo de Frankfurt defende a ampla exposição dos mais variados, divergentes e contraditórios argumentos nos procedimentos do Estado Democrático de Direito, no intuito final de que as decisões adotadas sejam acatadas

e amplamente aceitas por todos os cidadãos, de modo a serem considerados autores e destinatários das normas. Contudo, conforme bem ressaltado pelo constitucionalista, “o tratamento do dissenso reduz-se a um meio da formação do consenso” (NEVES, 2008, p. 131n), ou seja, o dissenso em Habermas é aflorado e exposto à ampla evidência – no caso, os mais variados e discordantes argumentos, interesses, opiniões e pontos de vista –, com a finalidade de ser minimizado em prol do consenso – aceitação das normas por parte de todos os cidadãos<sup>25</sup>.

Além disso, Marcelo Neves afirma que Habermas não “sustenta propriamente um modelo de autonomia jurídica, mas sim, em última análise, de autonomia moral do direito perante os meios ‘poder’ e ‘dinheiro’”, visto que, “embora insista que entre moral e direito haja uma relação de complementariedade”, defende que “uma ordem jurídica só pode ser legítima se não contradisser os princípios morais”. Ou seja, mesmo que assegure a independência do direito perante a moral, e vice-versa, Habermas superestima e concede primazia aos princípios morais universais em comparação com os discursos ético-políticos, jurídicos e pragmáticos, não construindo, portanto, um modelo de efetiva autonomia do direito. Neves ressalta ainda que a teoria do discurso, ao pretender se afastar dos modelos liberal e republicano e conceder equilíbrio e co-originariedade entre direitos humanos e soberania popular, relaciona estes dois últimos conceitos, respectivamente, a autodeterminação moral e auto-realização ético-política. Contudo, essa vinculação não levaria às últimas consequências a aludida tentativa de equilíbrio, visto que Habermas, ao subordinar as questões ético-políticas aos princípios morais universais, acaba concedendo prioridade aos direitos humanos em relação à soberania popular, não dispondo-os em um mesmo patamar de igualdade (NEVES, 2008, p. 115-118).

Para Marcelo Neves, outro problema relacionado à subordinação dos discursos ético-políticos, jurídicos e pragmáticos perante os princípios morais consiste em vincular as formas de resolução de conflito e de formação racional da vontade política a um modelo que busca “a aceitabilidade racional dos resultados alcançados conforme o procedimento”, ou seja, novamente vinculado a um universalismo consensual que dificulta a compreensão do pluralismo e do dissenso

---

<sup>25</sup> Isso sem desconsiderar, é claro, a possibilidade de a todo tempo o ordenamento jurídico ser colocado em questionamento e crítica pelos cidadãos, tendo em vista que, para Habermas, a Constituição há de ser vista como um projeto inacabado, precário e passível de incorrer em inadequações, dada sua falibilidade.

estrutural presentes na sociedade mundial hipercomplexa. Para Neves, a postura de Habermas voltada à “prevalência de resultados passíveis de generalização pragmática e, pois, consensuais”, “não leva às últimas consequências os problemas da fragmentação ética e do antagonismo de interesses, presentes na esfera pública pluralista”, na qual “o consenso sobre resultados procedimentais é eventual e localizado” (NEVES, 2008, p. 119-121; 144-145).

O autor também critica a apropriação habermasiana da ideia de Ronald Dworkin de “única decisão correta” como “ideal regulativo”, por constituir concepção ilusória que se mantém presa “a um racionalismo e idealismo que não avalia adequadamente a complexidade moderna e o alto grau de incerteza do direito positivo contemporâneo”. Para Neves, a vagueza, imprecisão e ambiguidade da linguagem jurídica conduzem a distintos conflitos e dissensos interpretativos, não se mostrando viável e compatível com a complexidade do direito moderno a defesa normativa de “uma solução correta para cada caso”, parecendo ser mais evidente, contudo, a possibilidade de se defender a existência de “mais de uma decisão justificável à luz de princípios e regras constitucionais” (NEVES, 2008, p. 205-213).

Por outro lado, para Neves, “não se pode afirmar que a linguagem jurídica, especialmente a constitucional, seja arbitrária”, nem se deve “extrair arbitrariamente de uma infinidade de sentidos dos textos normativos a decisão concretizadora”. Nessa perspectiva, para o autor brasileiro, por haver limites para a interpretação jurídica, o problema consiste “exatamente em delimitar as fronteiras entre as interpretações justificáveis e as que não são ‘atribuíveis’ aos textos constitucionais e legais no Estado Democrático de Direito”. Nesse ponto, ao efetivar “uma leitura não ortodoxa de Wittgenstein”, Neves evidencia a existência da “interpretação jurídica incorreta”, verificável quando “a sua ‘estranheza’ impede que se possa compreendê-la como expressão de uma regra do jogo extraível do respectivo texto constitucional”, estranheza essa que “não tem capacidade de generalizar-se consistentemente como critério para o tratamento de outros casos em que se recorre aos mesmos dispositivos” e que se apresenta “antes como introdução arbitrária de uma nova regra do jogo, rompendo com a constitucionalidade e a legalidade como princípios do Estado Democrático de Direito” (NEVES, 2008, p. 206-211).

Nessa perspectiva, Marcelo Neves rechaça um consenso sobre o conteúdo de interpretação das normas jurídicas, defendendo, pelo contrário, uma



posição consensual tão-somente restrita às regras procedimentais do jogo jurisdicional e “às expectativas em relação aos sentidos plausíveis do respectivo texto” – de modo a impedir interpretações “estranhas” –, sendo perfeitamente admissível e plausível a existência, nos casos concretos, de “divergências e conflitos profundos sobre o conteúdo da norma legal ou constitucional aplicável, o que tanto pode remontar a uma crítica à própria legislação ordinária ou constitucional (...), apontando às vezes para a própria mutação das regras procedimentais do jogo jurisdicional, seja com vistas à reconstrução do sentido normativo ou à reforma legislativa e constitucional de textos”, ou, “no caso-limite, à ruptura constitucional” (NEVES, 2008, p. 212-213).

As objeções acima expostas evidenciam a divergência de Marcelo Neves afeta à orientação normativa voltada ao consenso presente na obra de Habermas, com relação aos conceitos de mundo da vida e de esfera pública, às formas de resolução de conflito e de formação racional da vontade, e diante da aplicação das normas jurídicas ao caso concreto. Para Neves, a orientação normativa voltada ao consenso em Habermas não responde à hipercomplexidade característica da sociedade mundial, na qual divergências, conflitos e dissensos não se apresentam como riscos a serem suportados, reduzidos ou minimizados no mundo da vida, na esfera pública, na elaboração e na interpretação das normas jurídicas, mas, pelo contrário, como aspectos decorrentes dessa complexidade que devem ser expostos e evidenciados no âmbito dos procedimentos jurídicos e políticos do Estado Democrático de Direito. O consenso em Neves, ao contrário de Habermas, deve se restringir apenas às regras procedimentais, não se enfocando no conteúdo dos interesses e valores presenciados no mundo da vida e na esfera pública, nem no tocante à interpretação das normas jurídicas.

Feitas essas considerações, percebe-se que Marcelo Neves em última análise questiona a ideia habermasiana de patriotismo constitucional, similar à noção rawlsiana de consenso sobreposto, consistentes, em suma, conforme explicitado no capítulo 1 (item 1.3.), em ideais voltados normativamente à aceitação do ordenamento jurídico e das normas jurídicas por parte dos cidadãos e de suas respectivas visões individuais de mundo. Isso não significa que Neves defenda a adoção de uma postura subversiva e negadora das leis e do ordenamento jurídico por parte dos cidadãos e de suas concepções de bem, mas que, diante da hipercomplexidade e do potencial conflitivo e dissensual característicos do direito

moderno e da sociedade mundial, não se pode requerer normativamente, nem mesmo como ideal regulativo, uma aceitação generalizada do ordenamento jurídico por parte de todos. Ainda mais na temática das doutrinas abrangentes, de ordem filosófica, moral e religiosa, cuja complexidade que lhes é afeta, juntamente com a complexidade da sociedade mundial, torna impossibilitada a defesa normativa de uma postura harmônica e consensual diante do ordenamento jurídico. A postura requerida por Neves aos cidadãos, com a qual se adere na presente pesquisa, ao invés do consenso sobreposto e do patriotismo constitucional, diz respeito à aceitação apenas das regras do jogo democrático, é dizer, dos instrumentos presentes no Estado Democrático de Direito através dos quais os diversos valores e interesses divergentes, conflituosos e dissensuais, passíveis de generalização e de modificar as leis, a Constituição e o ordenamento jurídico como um todo, são potencializados e evidenciados na esfera pública, nunca objetivando sua redução ou minimização como os aludidos ideais rawlsiano e habermasiano pleiteiam. Maiores considerações sobre esse modelo serão apresentadas ulteriormente.

## **2.2. Os modelos de democracia radical de Chantal Mouffe e de Estado Democrático de Direito de Marcelo Neves**

A seguir, será exposto o modelo agonístico de democracia de Chantal Mouffe e a explicitada mais aprofundadamente a proposta normativa de Marcelo Neves contida em “Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil”, no intuito de verificar em que medida, para além das considerações até agora feitas no presente capítulo, os aludidos teóricos podem contribuir para uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião.

### **2.2.1. Chantal Mouffe, o modelo agonístico de democracia e suas contribuições para uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião**

Conforme apresentado no item 2.1.1., Chantal Mouffe dirigiu consideráveis críticas ao liberalismo político e aos autores que para ela são os mais renomados de seus representantes, John Rawls e Jürgen Habermas. A bem da verdade, Mouffe pretende, mediante o que denomina de “modelo agonístico de

democracia” e de “democracia radical”, propor a partir daquelas objeções uma alternativa ao liberalismo político, sem desconsiderar, contudo, os benefícios da tradição liberal para compreensão das sociedades modernas.

Dito isso, nos próximos itens, para atingimento das finalidades da presente pesquisa, serão apresentadas: as propostas de Mouffe voltadas a uma melhor compreensão das sociedades modernas, como alternativa à tradição liberal e às críticas, anteriormente expostas, dirigidas a Rawls e a Habermas (item 2.2.1.1.); as maneiras pelas quais Mouffe concorda e se apropria, em seu modelo de democracia, do liberalismo político rawlsiano, mormente no que toca aos postulados de prioridade do justo sobre o bem e de separação entre Estado e religião, em oposição ao comunitarismo, tradição fortemente crítica ao liberalismo (item 2.2.1.2.); e as contribuições finais do modelo agonístico de democracia para uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião (item 2.2.1.3.).

#### **2.2.1.1. Alternativas de Mouffe à tradição liberal<sup>26</sup>**

Em que pese questione a tentativa de autores como Rawls e Habermas de conciliar o liberalismo com a democracia, bem como a liberdade com a igualdade, Mouffe, por outro lado, não defende uma interpretação contraditória e renunciadora das aludidas ideias e tradições. Ao invés de tentar conciliá-las ou negá-las, Mouffe defende uma articulação que reconhece a natureza paradoxal do liberalismo e da democracia, a impossibilidade de se conduzir a uma perfeita concretização dos ideais de liberdade e igualdade, o fato de que a realização plena da liberdade conduz a uma diminuição da igualdade, e vice-versa, assim como a possibilidade de articulá-las visando a uma coexistência mútua, apesar do paradoxo. Para a autora, somente assim é possível compreender adequadamente a natureza das democracias liberais, nas quais os antagonismos, o poder, as tensões, as divergências e as exclusões apresentam-se sempre presentes e impassíveis de serem erradicados, nem mesmo normativamente.

---

<sup>26</sup> Rawls e Habermas são aqui inseridos no âmbito da tradição liberal apenas com base na classificação concedida por Mouffe a ambos. Contudo, não se desconhece que Habermas, ao contrário de Rawls, tenta de certa maneira se desvincular tradição liberal, propondo um modelo de democracia de “terceira via”, que se apropria reconstrutivamente de elementos tanto do liberalismo político quanto do republicanismo. Apesar de tudo, parece viável admitir que Habermas detenha uma forte aproximação com o liberalismo político, e que Rawls, apesar de se auto-intitular liberal, também defende fortemente elementos de soberania popular e de ampla participação democrática dos cidadãos na esfera pública, questões tipicamente não ressaltadas pelo liberalismo clássico.

Nessa medida, ao recuperar a crítica schmittiana de que o liberalismo ignora o conflito, a política e o intrínseco caráter antagônico das relações sociais, Mouffe destaca a necessidade de se construir um modelo democrático alternativo apto a compreender a natureza do político, do poder e do conflito nas democracias liberais. Neste modelo ora proposto, denominado “pluralismo agonístico” ou “agonístico de democracia”, o político refere-se “à dimensão do antagonismo inerente às relações humanas, um antagonismo que pode tomar muitas formas e emergir em diferentes tipos de relações humanas” e a política, ao “conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre conflituais porque são sempre afetadas pela dimensão do ‘político’” (MOUFFE, 2005, p. 20).

Enquanto “com” Schmitt critica o liberalismo, “contra” Schmitt Mouffe não admite o padrão relacional amigo/inimigo, visto que sua admissão por um modelo de democracia conduziria à destruição do opositor e à eliminação do outro, noções incompatíveis com os preceitos de tolerância e de pluralismo abarcados pelas democracias liberais. Conquanto esse antagonismo não possa ser completamente eliminado das relações sociais em decorrência da natureza conflitiva humana, a professora belga propõe uma perspectiva “agonística”, isto é, em que o opositor não constitui um inimigo a ser eliminado, mas um adversário legítimo que, apesar de defender ideais opostos, detém plenamente o direito de manifestá-los (MOUFFE, 2003, p. 53-72).

Ao aderir à visão derridiana segundo a qual as identidades são construídas de forma relacional, em que a afirmação da diferença constitui condição de possibilidade e de impossibilidade da própria identidade, Mouffe afirma que a política “busca a criação da unidade em um contexto de conflitos e diversidade; está sempre ligada à criação de um ‘nós’ em oposição a um ‘eles’”. Nesse ponto se insere a mencionada noção agonística, segundo a qual os adversários legítimos, “eles”, embora afirmem posições contrárias e aptas a serem combatidas fortemente por “nós”, mesmo assim têm o direito de se manifestarem ampla e publicamente (MOUFFE, 1996, p. 115). Longe de buscar uma solução racional, consensual ou deliberativa própria do liberalismo, o modelo do “pluralismo agonístico” detém o desafio de transformar o antagonismo característico das relações humanas em um agonismo na política democrática, em que as paixões, emoções, divergências e conflitos amplamente afloram, aparecem e se mostram insuperáveis, sendo

arbitrárias quaisquer tentativas de sua eliminação, bem como meramente pontual e temporária a construção de consensos, conciliações e compromissos políticos.

Além disso, a defesa da ampla participação política dos cidadãos na esfera pública, com suas respectivas paixões, divergências, emoções e desejos irracionais, constitui uma alternativa de Mouffe para a tentativa segundo ela liberal de relegação dos conflitos e dissensos para a esfera privada. No modelo agonístico de democracia, os cidadãos podem amplamente expor suas opiniões e pontos de vista divergentes nos fóruns públicos de discussão, mesmo quando apresentem ideais contundentemente contrários às unidades sociais eventualmente construídas nas democracias liberais. Os limites para a manifestação pública de cidadãos incidem somente nas tentativas de impedimento da participação de outros cidadãos na esfera pública – o que constituiria uma restrição ao pluralismo característico das democracias liberais – e nos casos de inobservância aos “limites constitucionais” e às “regras do jogo democrático”. A ênfase em uma perspectiva dissensual e conflitiva, entretanto, não impede que Mouffe defenda a existência de um bem comum, de identidades políticas e de consensos mínimos a serem construídos nas democracias liberais. A noção de consenso, no entanto, diria respeito apenas às “regras do jogo democrático” e aos princípios ético-políticos da igualdade e da igualdade, os quais, entretanto, comportariam as mais variadas, divergentes e conflitantes interpretações empreendidas pelas mais variadas camadas da população. Os consensos, portanto, seriam conflituosos. Nesse sentido, Mouffe ressalta que:

“(…) uma democracia pluralista exige um certo volume de consenso e que ela requer a lealdade aos valores que constituem seus “princípios ético-políticos”. Entretanto, dado que tais princípios ético-políticos só podem existir por meio de muitas interpretações diferentes e conflitantes, esse consenso está fadado a ser um “consenso conflituoso”. Esse é, com efeito, o terreno privilegiado de confrontação agonística entre adversários. Idealmente, tal confrontação deveria ser observada em torno das diversas concepções de cidadania que correspondem às diferentes interpretações dos princípios ético-políticos: liberal-conservadora, social-democrata, neo-liberal, radical-democrática e assim por diante. Cada uma delas propõe a sua própria interpretação do “bem comum” e tenta implementar uma forma diferente de hegemonia. Para alimentar a lealdade a suas instituições, o sistema democrático requer a disponibilidade daquelas formas de identificação com a cidadania em disputa. Elas provêem o terreno em que as paixões podem ser mobilizadas em torno de objetivos democráticos e o antagonismo transformado em agonismo. (MOUFFE, 2005, p. 21)

“O que proponho é que a adesão aos princípios políticos do regime democrático-liberal seja considerada a base de homogeneidade exigida pela igualdade democrática. Os princípios em questão são os da igualdade e da liberdade e é evidente que eles podem dar origem a muitas interpretações e que ninguém pode pretender ter a interpretação “correta”. Por isso, é essencial estabelecer um certo

número de mecanismos e procedimentos para chegar a decisões e para determinar a vontade do Estado no quadro de um debate sobre a interpretação desses princípios.” (MOUFFE, 1996, p. 173-174)

Nestes termos, a professora belga, em que pese defenda a existência de consensos mínimos a respeito das regras do jogo democrático, mesmo assim sustenta a impossibilidade de estabelecimento de um consenso final, pronto e acabado, nem muito menos sem exclusões. Para a autora, o poder, o conflito, as divergências, os antagonismos e as exclusões devem, em oposição às supostas tentativas liberais de sua ocultação, invisibilização e de transferência para a esfera privada, ser sempre colocados em evidência, exposição, reflexão e questionamento na esfera pública, objetivando que a participação popular se proceda da maneira mais ampla, aberta e inclusiva possível. Nesse sentido:

“As questões controversas não podem ser confinadas à esfera privada e é uma ilusão acreditar que é possível criar uma esfera pública exclusiva de discussão racional, em que seria possível atingir um consenso não coercitivo. Em vez de tentar eliminar os traços do poder e da exclusão, a política democrática exige que eles sejam trazidos para a praça pública, tornando-os visíveis para que possam entrar no terreno da contestação.” (MOUFFE, 1996, p. 198)

“Temos de criar espaço para o pluralismo de culturas, formas coletivas de vida e regimes, bem como para o pluralismo de sujeitos, opções individuais e concepções do bem, o que tem consequências extremamente importantes na política.” (MOUFFE, 1996, p. 201)

Dentro desse espectro de ampla participação popular na esfera pública, Mouffe, como dito, defende a presença dos mais variados cidadãos adeptos das mais distintas e conflitantes ideologias e concepções individuais de bem, inclusive religiosas. Com relação à religião, Mouffe afirma que seu modelo agonístico de democracia, ao contrário das visões liberais de Rawls e Habermas, defende a ampla possibilidade de ingresso de questões religiosas na esfera pública, jamais relegando questões afetas às concepções individuais de bem, religiosas ou não, para a esfera privada. A esse respeito sustenta que, desde que atuem nos limites constitucionais,

“(…) não há qualquer razão pela qual os grupos religiosos não deveriam poder intervir na arena política para pronunciarem-se em favor de ou contra certas causas. Certamente. Muitas lutas democráticas têm sido informadas por motivos religiosos. E a luta pela justiça social tem frequência sido fortalecida pela participação de grupos religiosos. (...) Em contraste, o modelo do pluralismo agonístico que estou propondo reconhece a importância das formas religiosas de identidades como motivos legítimos para a ação política e não tenta mantê-las fora do espaço político. Isto não quer dizer, naturalmente, que ele permitia o reconhecimento legal de demandas que poriam em questão a própria base da ordem constitucional, e que poderiam abolir por exemplo a separação entre Igreja e Estado. Os princípios do constitucionalismo têm, de fato, que ser respeitados. Mas na medida em que aceitem aderir a essas regras,

os fiéis religiosos não serão forçados a manterem suas preocupações fora da arena pública democrática.” (MOUFFE, 2006, p. 26-27)

### **2.2.1.2. Mouffe entre o liberalismo e o comunitarismo**

A defesa da ampla participação democrática dos cidadãos na esfera pública, como dito, não implica em uma total negação por Mouffe às ideias defendidas no âmbito do liberalismo político. Embora tenha apresentado as críticas e alternativas acima mencionadas, muitos dos conceitos presentes na aludida tradição foram apropriados no modelo agonístico de democracia, quais sejam, a prioridade do justo sobre o bem, o princípio de separação entre Estado e religião, a articulação entre os princípios da igualdade e da liberdade, o reconhecimento do império do direito e dos direitos e liberdades fundamentais.

Desta maneira, a ênfase da autora nos direitos de participação democrática, relacionados à coletividade, não conduz a uma negativa ao individualismo, aos direitos e às liberdades individuais amplamente enfatizados pela tradição liberal. Pelo contrário, o seu modelo de democracia radical visa admitir uma forte participação coletiva dos cidadãos na esfera pública, sem contudo negar os benefícios trazidos pelo liberalismo político para defesa de direitos individuais e enfrentamento do pluralismo presente nas democracias liberais.

Especificamente a respeito da temática da presente pesquisa, Mouffe explicitamente concorda com o princípio da laicidade, de separação entre Estado e religião, considerando-o uma das principais conquistas do liberalismo político que merece ser apropriada em seu modelo, por constituir noção que responde adequadamente ao pluralismo das democracias liberais, nas quais as mais diversas, conflitantes e divergentes visões de mundo defendidas pelos cidadãos inviabilizam a organização social por apenas uma concepção de bem.

Ao inserir em seu modelo de democracia o princípio liberal da laicidade e a ideia de prioridade do justo sobre o bem, Mouffe concorda com Rawls, admitindo expressamente a importância do filósofo de Harvard na temática:

“Penso que Rawls tem razão ao defender que numa democracia moderna os princípios de justiça têm que ser deduzidos independentemente de qualquer concepção moral, religiosa ou filosófica e que servem como enquadramento para determinar quais as concepções de bem concretamente aceitáveis. (...) Com a emergência do indivíduo, a separação entre a Igreja e o Estado, o princípio da tolerância religiosa e o desenvolvimento da sociedade civil, operou-se uma separação entre a política e aquilo que se tornou a esfera da moralidade. As crenças morais e

religiosas são agora uma questão privada, sobre a qual o Estado não pode legislar, e o pluralismo é um traço fundamental da democracia moderna, o tipo de democracia que é caracterizado pela ausência de um bem comum substantivo.” (MOUFFE, 1996, p. 65-67)

“O grande mérito de Rawls reside no fato de salientar que as sociedades democráticas modernas, onde já não existe um único bem comum substantivo e onde o pluralismo é fundamental, uma concepção política de justiça não poder resultar de uma determinada concepção religiosa, moral ou filosófica de felicidade.” (MOUFFE, 1996, p. 78)

Nessa medida, além de considerar o princípio da laicidade e a prioridade do justo sobre o bem como noções fundamentais e indispensáveis para a defesa das liberdades individuais e do pluralismo existente nas sociedades modernas, Mouffe questiona o comunitarismo, tradição tipicamente oposta ao liberalismo político que sustenta, dentre outros ideais, a unificação das comunidades políticas por intermédio de um ideal de bem comum substantivo defendido coletivamente, criticando o princípio de separação do Estado perante as visões individuais de mundo, bem como a ideia de prioridade do justo sobre o bem. Contra o comunitarismo, afirma a professora de Westminster:

“(…) sou prudente em relação a muitos dos aspectos da abordagem comunitarista. A sua rejeição do pluralismo e a defesa de uma ideia substantiva de “bem comum” representam, a meu ver, outra forma de fugir à inelutabilidade do antagonismo. (...) A cidadania é vital para a política democrática, mas uma teoria democrática moderna tem de criar espaço para concepções divergentes da nossa identidade como cidadãos.” (MOUFFE, 1996, p. 18)

“(…) existe um risco real de regressarmos a uma concepção pré-moderna de política que não reconhece as inovações da democracia moderna e o contributo fundamental do liberalismo. A defesa do pluralismo, a ideia da liberdade individual, a separação entre a Igreja e o Estado, o desenvolvimento da sociedade civil, são todos traços constitutivos da política democrática. (...) Ao contrário do que propõem alguns comunitaristas, uma comunidade política democrática moderna não pode ser organizada em torno de uma única ideia substantiva de bem comum. A recuperação de uma forte concepção participativa de cidadania não deve ser feita à custa do sacrifício da liberdade individual.” (MOUFFE, 1996, p. 86-87)

Apesar de ser contrária à tentativa comunitarista de negar as liberdades individuais e o pluralismo de concepções individuais de bem, Mouffe concorda com a ênfase do comunitarismo na participação política e na construção de identidades coletivas entre os cidadãos. Para a autora, a tradição liberal contribuiu consideravelmente para a defesa de direitos individuais, mas, por outro lado, permitiu que nas sociedades modernas os conflitos, as divergências, os dissensos e as questões éticas fossem relegados para a esfera privada, em prejuízo ao exercício dos direitos de participação popular. Nessa medida, com vistas a se apropriar mutuamente dos benefícios da tradição liberal – com sua ênfase nas



liberdades individuais – e do comunitarismo – com sua perspectiva voltada a uma ampla participação dos cidadãos na esfera da política –, Mouffe defende a conjugação de ambas as tradições, a fim de que os cidadãos possam amplamente obter o reconhecimento de seus direitos individuais, assim como ser-lhes garantido o exercício dos direitos de participação política nas democracias liberais.

Em que pese rejeite a unificação social por intermédio de um ideal de bem comum adotado coletivamente, por outro lado, Mouffe sustenta que as democracias liberais possuem importantes valores políticos que não podem ser negligenciados, como os princípios ético-políticos da liberdade e da igualdade. Nesse ponto, “com” o comunitarismo e “contra” o liberalismo, Mouffe sustenta que inexistente uma neutralidade geral do Estado perante os valores políticos, já que os ideais de igualdade e de liberdade são pressupostos nas democracias liberais, e que, por isso, o princípio de separação entre Estado e religião não implica em uma necessária neutralidade com relação a todas as religiões:

“As reflexões anteriores indicam que há uma séria incompreensão no postulado liberal da neutralidade do Estado. Realmente, um estado liberal democrático, a fim de respeitar a liberdade individual e o pluralismo, tem que ser agnóstico em matéria de religião e moralidade. Mas não pode ser agnóstico quanto a valores políticos, uma vez que por definição ele postula certos valores ético-políticos, uma vez que por definição ele postula certos valores ético-políticos que constituem seus princípios de legitimidade. Longe de se basear numa concepção relativista do mundo, a democracia liberal é a expressão de valores específicos que informam a maneira como ela estabelece um modo de ordenamento das relações sociais.” (MOUFFE, 2006, p. 20)

“Como vimos, o modelo agonístico nega que o estado liberal seja ou deva ser neutro. A separação entre Igreja e Estado não pode portanto ser justificada sob o argumento de que o Estado deve ser neutro para com todas as religiões. De acordo com tal visão, a separação entre Igreja e Estado é uma característica definidora da democracia liberal, já que é ela que possibilita um regime de tolerância onde o estado tolera uma multiplicidade de grupos religiosos, e força os grupos a se tolerarem mutuamente. Mas a justificativa para este regime de tolerância não finge ser feita por meio do apelo a argumentos supostamente neutros. A tolerância é justificada com base em que ela é requerida pelos valores constitutivos do regime liberal-democrático e pela forma de coexistência humana que eles informam. É por ser a afirmação da liberdade e igualdade para todos os princípios éticos-políticos do estado liberal, que um regime de tolerância é necessário e que não se deve permitir que o estado favoreça uma religião sobre outra.” (MOUFFE, 2006, p. 24-25)

### **2.2.1.3. Considerações sobre o modelo agonístico de democracia e suas contribuições para uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião**

Conforme exposto no item 2.1.1., Mouffe incorre em distintos problemas em sua interpretação às obras de Rawls e Habermas. Apesar disso, o

modelo de democracia radical apresenta distintas contribuições para compreender as sociedades constitucionais sob uma ótica conflitiva e não-consensual, trazendo alternativas interessantes para lidar com os dissensos, conflitos e antagonismos presentes na modernidade.

Primeiramente, destaca-se que o modelo mouffiano não visualiza os conflitos, os dissensos e os antagonismos como problemas a serem suportados, minimizados, reduzidos como nas perspectivas de Rawls e Habermas. Embora se discorde da argumentação da autora no que toca a considerar filosoficamente o “homem como animal político” ou a ontologizar o conflito no bojo da natureza humana e na esfera política, sua proposta parece mais adequadamente responder ao pluralismo das sociedades constitucionais, na medida em que não restringe nem minimiza, mas potencializa e amplia as possibilidades de manifestação de conflitos, divergências e dissensos no âmbito da política e da esfera pública. Os cidadãos não se encontram, nessa perspectiva, obrigados a aceitar o ordenamento jurídico, nem mesmo normativamente. Nessa perspectiva mouffiana, pode-se inferir que não se deve impor aos cidadãos a observância a ideais normativos como o consenso sobreposto e o patriotismo constitucional, visto que a manutenção de conflitos entre Estado, cidadãos e suas concepções de bem não são visualizados como problemas, mas como decorrências do pluralismo existente nas democracias liberais. Estimulados os conflitos e a ampla presença de argumentos dissensuais e antagônicos, pode-se inferir que os direitos de participação popular na esfera pública detêm uma maior ênfase e importância em Mouffe do que em Rawls e Habermas.

Em decorrência dessa possível maior importância conferir aos direitos de participação popular no modelo de democracia radical de Mouffe, a presença de elementos e argumentos religiosos na esfera pública obtêm maior aceitação do que em comparação com Rawls e Habermas. Enquanto Rawls impõe aos cidadãos, ainda que como obrigação moral, a observância à ideia de razão pública – o que, em suma, impediria a defesa nos fóruns públicos de discussão política de argumentos diretamente ligados às suas concepções individuais de bem –, Habermas, por sua vez, embora rechace a imposição rawlsiana da ideia de razão pública aos cidadãos e admita argumentos religiosos na esfera pública, restringe essa presença à esfera pública pré-parlamentar, destacando que no âmbito do parlamento os argumentos devem ser de natureza secular e não-religiosa. Mouffe, por outro lado, além de defender que os cidadãos podem amplamente defender paixões, emoções, conflitos

e divergências no âmbito da esfera pública – em contrariedade à ideia rawlsiana de razão pública –, explicitamente afirma que argumentos e elementos religiosos podem ser tranquilamente apresentados e admitidos na esfera pública política – em ampliação à proposta habermasiana. Desta forma, em Mouffe a religião parece deter também maior espaço de participação pública do que em Rawls e Habermas.

Essa maior abertura para a religião não significa uma negativa ao princípio da laicidade, na forma como defendidos por Rawls e Habermas. Pelo contrário, a professora belga sustenta que o princípio de separação entre Estado e religião constitui uma das conquistas liberais a serem defendidas e apropriadas no âmbito de seu modelo de democracia agonística, por responder adequadamente ao pluralismo presente nas democracias liberais. Nesse ponto, rechaça a proposta comunitarista de organização social mediante apenas um ideal de bem comum substantivo, por constituir para ela uma negativa à própria modernidade.

Por sua vez, “com” o comunitarismo ataca a ideia de neutralidade presente no liberalismo, diante da consideração de que as democracias liberais possuem valores e identidades políticas que não podem ser negados ou ignorados sob o viés da defesa de um Estado “neutro”. Nessa medida, laicidade para Mouffe não significa neutralidade, visto que, como alguns valores são pressupostos nas democracias liberais, inexistem, portanto, neutralidade com relação a eles. Aqui se pode sustentar que Mouffe, embora pretenda se afastar de Rawls, não parece discordar do teórico norte-americano neste ponto. Rawls, conforme exposto no capítulo 1 (item 1.1.), defende uma neutralidade estatal restrita às concepções de bem existentes nas sociedades constitucionais, admitindo explicitamente, por outro lado, que determinadas decisões políticas podem naturalmente favorecer os valores de algumas visões de mundo e menos de outras, vez que a concepção política de justiça também é uma doutrina moral com valores próprios e que, por isso, pode prestigiar mais elementos de algumas concepções de bem e menos de outras. Rawls e Mouffe convergem, portanto, a respeito da inexistência de uma neutralidade geral e absoluta perante as doutrinas abrangentes, religiosas ou não.

E, por fim, Mouffe sustenta que as exclusões, longe de serem vistas como problemas, são inafastáveis no âmbito das democracias liberais, visto que a política, com suas lutas pelo poder, seus conflitos e divergências, nada mais faz do que favorecer a imposição de determinadas decisões benéficas para uns – os amigos –, e em prejuízo dos oponentes – os adversários. Ao não visualizar as

exclusões como problemas a serem minimizados ou superados, mas como características inafastáveis das democracias modernas, Mouffe defende, por outro lado, que os “excluídos” devem mesmo assim obter abertura para exposição pública de seus argumentos e opiniões, havendo restrições para essa participação apenas nos casos de inobservância às “regras do jogo” e de destruição do outro e do pluralismo da esfera pública.

Nesse ponto, Mouffe parece implicitamente rechaçar os ideais normativos rawlsiano e habermasiano de aceitação do ordenamento jurídico por parte de todos os envolvidos, manifestados nos conceitos de consenso sobreposto e de patriotismo constitucional. Conforme a autora, cidadãos e suas respectivas concepções individuais de bem podem, a todo momento, discordar, questionar e conflitar argumentativamente com o ordenamento jurídico, de modo que suas discordâncias, questionamentos e conflitos não devem ser restringidos ou minimizados, mas expostos amplamente na esfera pública. Por sua vez, o Estado, que também pratica exclusões em suas decisões políticas, pode também excluir determinados cidadãos e suas respectivas concepções de bem, desde que, para tanto, permita que ambos possam expor publicamente seus posicionamentos “excluídos”, e que essas exclusões possam ser apresentadas a crítica e questionamento. O que a autora requer, portanto, não é que Estado, cidadãos e concepções de bem se conduzam harmonicamente, como propõem normativamente Rawls e Habermas nos conceitos de consenso sobreposto e de patriotismo constitucional, mas que possam conflitiva e amplamente se questionar e atacar no âmbito de uma esfera pública pluralista aberta a uma enormidade de interesses e valores, sem, é claro, que ergam entre si um tratamento enquanto amigos/inimigos – o que levaria à destruição do outro –, mas como adversários legítimos que, embora opostos, admitem que o outro possa amplamente expor suas opiniões dissonantes.

Nessa medida é que Mouffe favorece uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião, tendo em vista que os cidadãos, suas doutrinas religiosas e o Estado, longe de serem exigidos a se conciliar harmonicamente, podem amplamente conflitar entre si, sendo admitida tanto a exposição na esfera pública de argumentos religiosos contrários ao ordenamento jurídico, quanto a exclusão pelo Estado em suas decisões políticas de valores e interesses próprios de determinadas doutrinas religiosas. Isso não significa uma negativa à possibilidade de que Estado e religião estejam em determinados momentos em harmonia e

consenso, mas, conforme pontua Mouffe, os consensos não de ser vistos apenas como momentâneos e peremptórios, não como alvos a serem atingidos. E também não significa uma admissão de que o ordenamento jurídico possa violar as liberdades individuais dos cidadãos adeptos de doutrinas religiosas, nem que a religião possa violar o princípio da laicidade estatal, visto que, enquanto na primeira hipótese haveria uma negativa aos direitos fundamentais afetos à religiosidade, na segunda, ocorreria uma rejeição ao pluralismo de visões de mundo característico da modernidade, o que seria inadmissível em qualquer sociedade constitucional, na medida em que tanto o princípio de separação entre Estado e religião quanto as liberdades individuais merecem ser amplamente protegidos. A presente defesa do conflito entre Estado e religião tão-somente se procede de forma a admitir que os interesses e valores do Estado possam vir a resultar em decisões políticas contrárias a determinadas doutrinas religiosas, e a permitir que argumentos religiosos possam amplamente tentar influenciar diretamente e questionar as decisões políticas estatais na esfera pública, jamais sustentando a violação estatal ao direito à liberdade de religião ou a adoção pelo Estado e pelo ordenamento jurídico de valores e interesses de uma religião específica, em detrimento do pluralismo de visões de mundo e da laicidade estatal.

Maiores considerações sobre essa interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião serão posteriormente apresentadas e confrontadas com casos concretos brasileiros, após exposição do modelo de Estado Democrático de Direito formulado pelo constitucionalista brasileiro Marcelo Neves.

### **2.2.2. Marcelo Neves: seu modelo de Estado Democrático de Direito e suas contribuições para uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião**

O constitucionalista brasileiro Marcelo Neves, na obra “Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil”, elaborou pesquisa interdisciplinar objetivando reconstruir um modelo de Estado Democrático de Direito a partir das divergências e complementariedades do paradigma sistêmico de Luhmann e da teoria do discurso de Habermas. A respeito do título do livro, para Neves, o Estado Democrático de Direito “caracteriza-se precisamente por ser uma tentativa de construir uma relação sólida e fecunda entre Têmis e Leviatã”, sendo Têmis a representação da justiça

abstrata e Leviatã o símbolo do poder expansivo estatal, no intuito de que haja, “apesar das tensões e conflitos, uma relação construtiva entre Têmis e Leviatã, de tal maneira que o direito não se mantenha como uma mera abstração e o poder político não se torne impotente por sua hipertrofia ou falta de referência legitimadora” (NEVES, 2008, p. XVIII-XIX).

Marcelo Neves, em síntese, após apresentar os modelos de evolução social, as diferenças paradigmáticas e as concepções de Estado Democrático de Direito de Luhmann e Habermas, apresenta críticas e se apropria reconstrutivamente de conceitos presentes nas teorias sistêmica e do discurso, esboçando “os elementos de uma teoria dos fundamentos normativos e das condições empíricas do Estado Democrático de Direito na sociedade supercomplexa da modernidade”. A fim de não delongar a pesquisa, será apresentado a seguir tão-somente o modelo de Estado Democrático de Direito de Marcelo Neves, sem se adentrar especificamente às peculiaridades das obras de Luhmann e Habermas amplamente expostas pelo autor brasileiro através de mais de 120 (cento e vinte) páginas (item 2.2.2.1), as condições do Estado Democrático de Direito (item 2.2.2.2.), e, a respeito do objeto do presente trabalho, as contribuições do mencionado constitucionalista para uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião (item 2.2.2.3.).

#### **2.2.2.1. O modelo de Estado Democrático de Direito em Marcelo Neves**

Conforme explicitado no item 2.1.2., a crítica nevesiana a Habermas se centra na orientação consensual constante nos conceitos de mundo da vida e de esfera pública, passando pelas formas de resolução de conflito e de formação da vontade racional, chegando à aplicação da lei ao caso concreto. Nesta perspectiva, pode-se afirmar que o modelo de Estado Democrático de Direito de Marcelo Neves constitui uma alternativa à normatividade voltada ao entendimento de Habermas, de modo a potencializar e expor à evidência os mais distintos dissensos, antagonismos e conflitos presentes na sociedade mundial hipercomplexa, jamais considerando-os como riscos ou problemas a serem evitados ou minimizados, mas como decorrências do pluralismo evidenciado na modernidade.

Em que pese construa seu modelo a partir de duas concepções antagônicas, quais sejam, a teoria do discurso de Habermas e a teoria sistêmica de Luhmann, Neves sustenta que ambos os autores se aproximam no tocante a ressaltar a superação pela modernidade da moralidade tradicional hierárquica evidenciada na pré-modernidade. Para o autor, enquanto “Luhmann procura enfatizar sociologicamente o dissenso em torno de conteúdos morais na sociedade moderna”, “Habermas discute a construção do consenso mediante procedimentos com potencialidade normativa universal como característica da modernidade, sem desconhecer a diversidade de conteúdos valorativos”. Nessa medida, Neves procura enfatizar a complementariedade das duas teorias para fins de compreensão da modernidade e com vistas a propor um modelo diferenciado de Estado Democrático de Direito, em que “a modernidade, em face da ampla divergência em torno de conteúdos morais ou valorativos, implica a exigência funcional e normativa da absorção do dissenso conteudístico através do consenso procedimental”. Para tanto, propõe-se a reconstruir e reinterpretar elementos da teoria do discurso, tal como mundo da vida, esfera pública, autonomies pública e privada, em uma linguagem sistêmica, assim como conceitos presentes em Luhmann na ótica habermasiana (NEVES, 2008, p. 124).

Marcelo Neves, ao considerar insuficiente o modelo habermasiano para compreensão da sociedade moderna em razão de sua orientação normativa consensual, procede a uma releitura do conceito de mundo da vida à luz da teoria dos sistemas, considerando-o, desta forma, “a esfera social em que a comunicação é reproduzida através da linguagem natural cotidiana, não de acordo com uma linguagem sistêmica especializada”, que não se “subordina a códigos de preferência entre um ‘sim’ e um ‘não’ sistemicamente delimitados (‘lícito/ilícito’, ‘poder/não-poder’, ‘ter/não-ter’ etc)”, e que, ao estar em “constante interferência com os diversos sistemas funcionais, uma vez que a comunicação é comum a todas as esferas sociais”, constitui “a base da construção sistêmica”. Ao contrário de Habermas, Neves entende que a intersubjetividade construída no âmbito do mundo da vida pode resultar tanto na busca do entendimento quanto do desentendimento, e que, por se apresentar como “espaço de reprodução do dissenso intersubjetivo”, “justamente o respeito às diferenças e à autonomia de esferas plurais de comunicação constitui o fator de integração do mundo da vida”. Ou seja, “o consenso potencialmente generalizado no mundo da vida destina-se a assegurar o

dissenso generalizado que se expressa nos mais diversos tipos de relações interpessoais de uma pluralidade de esferas de comunicação e mesmo a fomentar-lhe a manifestação” (NEVES, 2008, p. 125-128).

Além de se afastar da orientação consensual presente na teoria do discurso, Neves também questiona a compreensão luhmanniana da questão moderna da moralidade, tendo em vista que a teoria dos sistemas, ao “definir o código da moral nos termos da preferência ‘consideração/desprezo’, para concluir pelo caráter difuso e fragmentário desse código na sociedade moderna” e que seria neutralizado “no âmbito da reprodução autopoiética dos subsistemas sociais”, desconsidera o significado na modernidade do mundo da vida, no qual se assenta a moral. Como alternativa, partindo da compreensão “de que a moral aponta para o reconhecimento do outro, um espaço de moralidade no mundo da vida só pode ser concebido exatamente como âmbito de viabilização do dissenso em torno de valores e interesses”, uma vez que, “com o aumento da complexidade e a crescente diferenciação funcional da sociedade, o respeito à autonomia das diversas esferas de comunicação transforma-se cada vez mais em uma exigência moral” (NEVES, 2008, p. 128-129). Ainda a respeito da moralidade inserta no mundo da vida, afirma:

A convivência “intersubjetiva” (não estruturada sistemicamente) só se torna suportável em termos de uma moral do dissenso que, no plano sistêmico, esteja relacionada com uma moral da autonomia dos âmbitos de comunicação em que se diferencia a sociedade. O consenso moral que se impõe diz respeito apenas aos padrões de expectativas (princípios) que tornam possíveis e promovem a interação dissensual. Estes não visam à busca de um resultado racionalmente consensual ou a afastar o risco do dissenso. Destinam-se precisamente a promover o dissenso provável e a tornar provável o dissenso improvável nas relações interpessoais. Nas condições presentes da sociedade mundial, só os princípios de uma moral do dissenso podem ter o caráter universalista e incluyente no sentido do acesso de toda e qualquer pessoa, independentemente de seus interesses, expectativas e valores, a procedimentos discursivamente abertos. (NEVES, 2008, p. 129-130)

Ademais, a partir do entendimento de que “a intersubjetividade que se constitui por meio da linguagem natural não especializada do mundo da vida permanece no plano das relações pessoais (interações), não sendo possível a partir dela “construir-se um modelo teórico de compreensão da sociedade moderna, caracterizada pela supercomplexidade e a presença das relações impessoais”, Marcelo Neves aponta o conceito habermasiano de esfera pública como a resposta para esse problema do mundo da vida, na medida em que possibilita a coordenação da ação por meios linguísticos de comunicação de modo a ultrapassar o contexto



das relações pessoais e, com isso, melhor compreender a hipercomplexidade da sociedade moderna e o Estado Democrático de Direito (NEVES, 2008, p. 130-131).

Contudo, ao contrário da pretensão habermasiana de minimizar os “riscos de dissenso”, Marcelo Neves reconstrói o conceito de esfera pública, compreendendo-o “como campo de tensão entre mundo da vida, de um lado, e sistemas político e jurídico de outro”, ou “como campo de tensão entre mundo da vida e Constituição enquanto acoplamento estrutural desses dois sistemas”, no qual os dissensos, ao invés de serem evitados ou amortizados, são admitidos, expostos e amplamente evidenciados. A esfera pública, nessa orientação, enquanto campo de tensão entre sistemas e mundo da vida ou “arena do dissenso”, “emerge do mundo da vida em forma de interesses, valores e discursos que pretendem (...) generalizar-se politicamente”, construindo procedimentos constitucionais que possibilitam o ganho de significado político e jurídico por parte dos aludidos interesses, valores e discursos dissonantes. A legitimidade das normas jurídicas e das decisões políticas do Estado, envolvidas com a seleção sistêmica, não decorreria, portanto, da aceitação por parte de todos os cidadãos de seus respectivos conteúdos, mas da viabilização de um pluralismo que, ao invés de privilegiar ou excluir “determinados grupos, indivíduos ou organizações nos procedimentos constitucionais”, admite que “todos os valores, interesses e expectativas possam apresentar-se livre e igualmente no âmbito dos procedimentos políticos e jurídicos” (NEVES, 2008, p. 130-133).

A esfera pública, enquanto “campo complexo de tensão entre direito e política como sistemas acoplados estruturalmente pela Constituição, de um lado, e mundo da vida e outros subsistemas funcionalmente diferenciados da sociedade (economia, ciência, religião etc)”, é integrada pelas exigências dos distintos subsistemas da sociedade e recebe influência da sociedade civil, dos meios de comunicação de massa e dos movimentos cívicos ou sociais de protesto, havendo amplos conflitos não apenas em torno de expectativas normativas, valores e interesses em seu âmbito, “mas também entre os diversos discursos que nele emergem e no interior deles”. Segundo Neves, o desafio do Estado Democrático de Direito seria canalizar e intermediar procedimentalmente, de maneira universalista e pluralista, os enormes conflitos característicos da esfera pública, de modo a possibilitar que os distintos interesses, valores e discursos que pretendem se impor no ordenamento jurídico apresentem-se e possam ser canalizados, absorvidos e se tornar decisão política e jurídica vinculante (NEVES, 2008, p. 133-135).

Obviamente nem todos os interesses, valores e discursos podem ser admitidos segundo Marcelo Neves, tendo em vista que “as práticas e organizações orientadas à destruição da própria esfera pública pluralista” devem “sofrer restrições jurídico-políticas, precisamente porque negam o dissenso estrutural do mundo da vida e a complexidade da sociedade, apontando para tendências simplificadoras, sejam autoritárias e totalitárias”. Essa restrição não incidiria em casos de “manobra ideológica para rotular certas tendências políticas divergentes (...) como 'inimigas da Constituição' ou 'antidemocráticas’”, pois, do contrário, constituiria a “deturpação do pluralismo democrático e de restrições ilegítimas do dissenso”, mas seria aplicável para os valores e interesses efetivamente tendentes à destruição do pluralismo característico da esfera pública no Estado Democrático de Direito (NEVES, 2008, p. 135-136). Ainda acerca da restrição de valores e interesses tendentes à destruição da esfera pública pluralista, afirma o professor da UnB:

“Devem-se, porém, distinguir dois níveis: as práticas que desrespeitam os próprios procedimentos ou os direitos fundamentais, que se caracterizam como ilícitas ou inválidas; a emergência, no mundo da vida e na esfera pública, de valores que defendem a supressão do Estado Democrático de Direito sem desrespeitar-lhe os procedimentos e direitos fundamentais. É nesse segundo caso que se coloca o dilema: negar o acesso aos procedimentos democráticos de qualquer ideologia que defenda a abolição deles ou enfrentá-la dentro dos próprios procedimentos? A última alternativa importa aceitar o paradoxo da negação do procedimento através do próprio procedimento. Admitindo essa opção, o Estado de Direito corre abertamente o risco de sua abolição. Contudo, também se fortifica discursivamente, tendo em vista a exigência permanente de argumentação contra ideologias antidemocráticas presentes na esfera pública. Além do mais, há os meios sistêmicos de imunização contra os valores contrários à manutenção do pluralismo procedimental (...). Mas a solução pela admissão ou simples exclusão de valores e interesses antidemocráticos na esfera pública e, desse modo, nos procedimentos constitucionalmente estabelecidos depende de cada situação concreta. É claro que há casos extremos (...) que não se trata mais de correr um risco, mas antes de perigo insuportável para as regras do jogo democrático. Nessas hipóteses, impõe-se (...) a aplicação das regras (...) constitucionais restritivas das organizações antidemocráticas.” (NEVES, 2008, p. 154-155)

Nessa perspectiva, Marcelo Neves considera importante a emergência no mundo da vida e na esfera pública de interesses e valores antidemocráticos não violadores dos procedimentos constitucionais e dos direitos fundamentais, visto que, apesar dos riscos, possibilita ao Estado Democrático de Direito se fortificar contra tendências discursivas que lhe são opostas, existindo inclusive mecanismos institucionais para coibição de tentativas de negação do pluralismo procedimental. Apenas em situações extremas e no caso-a-caso serão avaliadas as circunstâncias justificadoras da exclusão da esfera pública de valores e interesses tendentes à abolição do Estado Democrático de Direito.

Assim sendo, o modelo proposto por Marcelo Neves parte do dissenso conteudístico evidenciado no âmbito do mundo da vida e das relações pessoais cotidianas, possibilitando que os conflitivos e dissonantes interesses, valores e discursos dos mais variados e distintos grupos e subsistemas sociais se manifestem na esfera pública e tenham a expectativa de se tornarem decisão política e jurídica generalizada no ordenamento jurídico, sendo tão-somente exigida uma postura consensual no tocante aos procedimentos constitucionais, à moralidade de reconhecimento do outro e da autonomia das diversas esferas de comunicação, assim como à rejeição de interesses, valores, discursos e resultados tendentes à eliminação, à destruição da esfera pública pluralista e ao desconhecimento das diferenças éticas e pragmáticas constantes na sociedade moderna hipercomplexa.

A respeito da necessidade da existência no Estado Democrático de Direito de um consenso procedimental, não conteudístico nem voltado aos resultados, esclarece o autor:

“Só se justifica a inadmissão dos resultados que venham a impedir a própria continuidade da esfera pública pluralista e, portanto, a desconhecer ou eliminar as diferenças éticas e pragmáticas, assim como a autonomia das diversas esferas sociais. O consenso que se impõe é sobre os procedimentos que absorvem o dissenso.” (NEVES, 2008, p. 145)

“(...) impõe-se a moral do dissenso, a qual, por sua vez, pressupõe o consenso sobre os procedimentos que, por um lado, asseguram o reconhecimento da diversidade de valores, interesses e expectativas que se manifestam e concorrem na esfera pública, por outro, são acessíveis às exigências das esferas autônomas e conflitantes de comunicação de uma sociedade supercomplexa. (...) parece-me adequado, em vez de recorrer-se a um modelo consensualista que tem como padrão a discussão acadêmica, afirmar-se que ele se justifica enquanto constrói procedimentos abertos à pluralidade ética e ao antagonismo dos interesses, como também à autonomia das diferentes esferas sociais, absorvendo e intermediando equitativamente o dissenso estrutural, sem a pretensão de eliminá-lo ou evitá-lo.” (NEVES, 2008, p. 146)

“O relevante é que os procedimentos constitucionais, independentemente de seus resultados, permaneçam abertos para a diversidade de valores, expectativas e interesses, mesmo os que eventualmente sejam derrotados nos termos procedimentais. (...) Os canais de mutação devem permanecer abertos para o fluxo de informações que advêm conflituosamente do mundo da vida e dos diversos subsistemas sociais autônomos. (...) o Estado Democrático de Direito legitima-se enquanto os seus procedimentos absorvem sistematicamente o dissenso e, ao mesmo tempo, possibilitam, intermedeiam e mesmo fomentam a sua emergência na esfera pública.” (NEVES, 2008, p. 148-149)

O teórico esclarece ainda que sua ênfase no dissenso não se aproxima do dissensualismo pós-moderno, perspectiva que nega a unidade do direito e rejeita qualquer modelo consensualista, seja conteudístico ou procedimental. Marcelo Neves, pelo contrário, embora admita um dissensualismo radical no tocante a valores, interesses e discursos, defende a imprescindibilidade do consenso

procedimental como pressuposto para realização do Estado Democrático de Direito, tanto por assegurar a permanência da esfera pública aberta para aqueles valores, interesses e discursos dissensuais, quanto por garantir autonomia, unidade e positividade do direito na modernidade, impedindo a subordinação da esfera jurídica a particularismos expressados nos mais variáveis subsistemas da sociedade e, com isso, evitando sua descaracterização e destruição (NEVES, 2008, p. 149-151).

Em sintonia com a intermediação complementar no âmbito da esfera pública do dissenso conteudístico enfatizado por Luhmann com o consenso procedimental sustentado por Habermas, Marcelo Neves visualiza a complementariedade do conceito sistêmico de soberania do Estado e a concepção procedimental de soberania do povo. No bojo da teoria dos sistemas, o conceito de soberania do Estado redefinido especificamente em relação à política pode ser compreendido “como autonomia funcionalmente condicionada e territorialmente determinada do sistema político em face de ‘interferências religiosas, estamentais (famílias) e jurídico-positivas’”, de modo que as “influências religiosas, corporativas, jurídicas, científicas, relacionais, familiares e mesmo as decorrentes do poder de outros Estados e organizações só ganham significado político interno através de decisões coletivamente vinculantes se passarem por um processo de filtragem sistêmica e comutação discursiva nos termos dos procedimentos políticos do respectivo Estado”. Já a soberania sistêmica se manifesta na Constituição enquanto acoplamento estrutural entre política e direito, sendo esta definida “como o mecanismo sistêmico da soberania do Estado enquanto organização central ou centro de observação de dois sistemas autopoieticos estruturalmente acoplados, a política e o direito”. Por sua vez, a soberania do povo para Neves é imprescindível ao Estado Democrático de Direito na medida em que promove a abertura para o influxo heterogêneo dos distintos discursos, valores e interesses grupos e subsistemas sociais, independentemente dos resultados conteudísticos, que podem resultar em dissensos e conflitos diversos. Desta forma, ao se afastar da orientação consensual habermasiana e admitir a persistência indefinida de resultados dissensuais, o professor da UnB vislumbra a soberania do povo “como inserção contínua dos mais diversos valores, interesses e exigências presentes na esfera pública pluralista nos procedimentos do Estado Democrático de Direito”. Nessa medida, o paradoxo da soberania do Estado, resolvido no âmbito intra-sistêmico mediante a Constituição, obtém solução na perspectiva extra-sistêmica através da

soberania do povo, e vice-versa. Em suma, enquanto o paradoxo da soberania do povo obtém solução por intermédio da soberania do Estado, de maneira a somente admitir o ingresso de interesses e exigências conflitantes no conteúdo das normas jurídicas e decisões políticas desde que venham a observar os procedimentos institucionais previstos na Constituição, o paradoxo da soberania do Estado é resolvido quando as decisões políticas e decisões jurídicas se referem à soberania do povo, manifestada pelo pluralismo de interesses, valores e discursos. O dissenso conteudístico, deste modo, manifestado pela soberania popular, é intermediado por meio do consenso procedimental, referenciado na soberania do Estado, de modo a exigir a abertura para os distintos e dissensuais valores, interesses e discursos decorrentes do pluralismo característico da sociedade moderna, assim como a obrigar aos grupos e subsistemas sociais heterogêneos a observância aos procedimentos previstos na Constituição, como requisito para seleção sistêmica e ingresso dos seus respectivos interesses e expectativas dissonantes no conteúdo das normas jurídicas e decisões políticas (NEVES, 2008, p. 156-166).

Neves sustenta, ainda, a necessidade da presença no bojo do Estado Democrático de Direito do princípio da igualdade, expressão que, embora vaga, ambígua e objeto de divergências doutrinárias, pode ser interpretada como “integração ou acesso igualitário aos procedimentos jurídico-políticos do Estado Democrático de Direito”. Longe de buscar a igualdade de fato ou a homogeneidade da sociedade, o referido princípio deve também viabilizar o respeito mútuo e simétrico às diferenças manifestadas pelos diversos valores, interesses, crenças e etnias presenciados na sociedade moderna. Deste modo, o princípio da igualdade, visualizado na linguagem sistêmica como diferença entre igual/desigual, pode ser compreendido sob duas perspectivas distintas e inseparáveis, quais sejam, a ótica interna e sistêmica da necessidade de “neutralização de desigualdades fácticas na consideração jurídico-política de pessoas e grupos”, assim como a perspectiva externa da esfera pública pluralista, que exige o respeito às diferenças, o tratamento igualitário e a observância ao direito de igual respeito e consideração (NEVES, 2008, p. 156-161)<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> O entendimento de Dworkin relativo ao direito de igual respeito e consideração é retomado neste ponto por Marcelo Neves, que não desconhece, contudo, a problemática afeta à releitura dessa concepção no contexto de sua obra. Para maiores considerações do autor, vide NEVES (2008, p. 171n).

Ademais, Marcelo Neves sustenta nesse contexto a compatibilidade com o princípio da igualdade das discriminações inversas, consistentes em regulamentações jurídicas e programas políticos voltados a favorecer grupos sociais discriminados, a fim de que “se possa enfrentar as dessemelhanças reais entre casos, situações e pessoais, sobretudo aquelas que impliquem a sonegação de direitos fundamentais a determinados indivíduos e grupos”. Desta maneira, para o constitucionalista, as discriminações inversas compatibilizam-se com o princípio da igualdade na medida em que viabilizam o acesso aos direitos fundamentais por parte dos grupos sociais historicamente discriminados, e na proporção em que reagem às discriminações sociais negativas perpetradas contra esses grupos, favorecendo a integração igualitária de todos nos procedimentos do Estado Democrático de Direito. As discriminações inversas, para Neves, além de assegurarem a integração jurídica das minorias, favorecem a cidadania, noção que “pode ser interpretada como mecanismo político-jurídico de ‘inclusão de toda a população nas prestações de cada um dos sistemas funcionais da sociedade””. Nessa medida, a cidadania, ao invés de importar “a inexistência de estratificação social”, exige “um acesso generalizado aos procedimentos constitucionalmente estabelecidos e aos benefícios sistêmicos deles decorrentes nos diversos setores da sociedade”, de modo que possibilite a todos os cidadãos, especialmente aos menos favorecidos economicamente e às minorias políticas e sociais, o efetivo exercício de direitos fundamentais. Assim sendo, a cidadania<sup>28</sup> requer não apenas a semântica dos direitos humanos ou o reconhecimento textual de direitos fundamentais, mas principalmente a concretização das normas constitucionais afetas a esses direitos, tanto para assegurar a “força normativa da Constituição”<sup>29</sup> como para evitar que “os direitos do cidadão permaneçam no texto constitucional formando a bela fachada de

---

<sup>28</sup> No contexto da cidadania, Neves sustenta a possibilidade de compreendê-la também “enquanto instituição da conexão entre ‘autonomia privada e autonomia pública’, ou seja, como ‘direitos humanos’ e ‘soberania do povo’, pressupondo-se reciprocamente em uma relação de tensão permanente”, em que a autonomia pública “pode ser conceituada como inclusão de pessoas e grupos nos diferentes discursos da esfera pública” e a autonomia privada, relacionando-se “às exigências por integração da sociedade em geral, que emergem da prática cotidiana do mundo da vida”, em que a cidadania “flui da esfera pública para os sistemas jurídico e político, e reflui destes para aquela. (NEVES, 2008, p. 184-186)

<sup>29</sup> A respeito da ausência de concretização normativo-jurídica do texto constitucional como sentido negativo da constitucionalização simbólica, vide NEVES (2011, p. 83-94). Com relação à experiência constitucional brasileira, vide NEVES (2011, p. 177-189). Nesse ponto, como efeito da falta de concretização do texto constitucional, ressalta-se o seguinte excerto: “À medida que se ampliam extremamente a falta de concretização normativa do diploma constitucional e, simultaneamente, o discurso constitucionalista do poder, intensifica-se o grau de desconfiança no Estado. A autoridade pública cai em descrédito. A inconsistência da ‘ordem constitucional’ desgasta o próprio discurso constitucionalista dos críticos do sistema de dominação. Desmascarada a farsa constitucionalista, seguem-se o cinismo das elites e a apatia do público. Tal situação pode levar à estagnação política”. (NEVES, 2011, p. 188)

uma ‘realidade constitucional’ estranha à cidadania”, sem serem efetivamente aplicados para todos, em prejuízo à realização autônoma do direito e do próprio Estado Democrático de Direito. (NEVES, 2008, p. 172-185)

A respeito da temática da separação de poderes, Marcelo Neves sustenta que o sentido mais profundo dessa concepção se encontra na pluralidade de procedimentos característica do Estado Democrático de Direito, o qual “não se legitima a partir de uma única instância procedimental, mas sim com base em uma diversidade complexa de procedimentos”. Desta forma, o professor da UnB efetiva uma releitura da “discutível” separação de poderes “como princípio da pluralidade e circularidade de procedimentos do Estado de Direito”, defendendo a inexistência de uma relação hierárquica entre os procedimentos eleitoral, legislativo-parlamentar, jurisdicional e político-administrativo, mas antes de uma conexão complexa, circular e conflituosa, em que ambos os procedimentos influem e são influenciados mutuamente entre si de maneira tensa, dissensual e complementar (NEVES, 2008, p. 185-187)

Com relação ao procedimento eleitoral, Neves o considera “aquele que se relaciona mais diretamente com a complexidade desestruturada do ambiente dos sistemas político e jurídico, como também com o dissenso presente na esfera pública”, tendo em vista a diversidade contraditória de interesses e expectativas envolvidos na eleição, enquanto “mecanismo seletivo de redução de complexidade e de estruturação das expectativas como programas políticos e modelos de normatização jurídica”. Desta maneira, o procedimento eleitoral, ao excluir a vantagem antecipada de indivíduos, grupos e classes através do voto secreto, livre, igual e universal, imuniza a política em relação a interesses particularistas diversos, assim como constitui veículo de legitimação do Estado, atingida não através da aceitação dos resultados – que podem insatisfazer eleitores –, mas mediante a abertura igualitária para os distintos valores, interesses e discursos dissensuais e conflituosos envolvidos nas eleições. Os candidatos eleitos, nessa medida, titulares de mandato livre, não obtêm legitimação em suas funções pelo fato de expressarem ou não os interesses dos eleitores, mas sim em razão de terem se submetido a um procedimento aceito por todos e aberto igualmente aos destartes interesses e valores circundantes na esfera pública pluralista. Em suma, o procedimento eleitoral constitui um exemplo claro do modelo normativo defendido por Marcelo Neves de intermediação do dissenso contencioso com o consenso procedimental. A

circularidade do procedimento eleitoral com relação aos demais procedimentos decorre do fato de que, enquanto os candidatos eleitos passam definir as políticas orientadoras da atuação do Executivo e do Judiciário, os procedimentos eleitorais se submetem às normas aprovadas pelo Parlamento, o Judiciário efetiva controle jurisdicional no âmbito das eleições, e o Executivo concede as condições administrativas necessárias para regular andamento do pleito eleitoral, como segurança pública. Desta forma, segundo Neves, “apesar da ‘liberdade’ do eleitor, há uma forte delimitação do procedimento eleitoral pelas demais instâncias procedimentais do Estado Democrático de Direito” (NEVES, 2008, p. 187-190).

Com relação ao procedimento legislativo-parlamentar, cuja complexidade seria mais determinada em comparação ao eleitoral, diante da “emergência persistente de pressões da esfera pública” e “da multiplicidade de expectativas normativas incongruentes que advêm do processo eleitoral, o legislativo atua não apenas seletivamente, mas também por força do influxo direto da esfera pública pluralista” sofrendo “controle jurisdicional da constitucionalidade, assim como formas específicas de condicionamentos (assessorias técnicas ministeriais e projetos de iniciativa presidencial, por exemplo) e controles do Executivo (o veto, por exemplo)” (NEVES, 2008, p. 190-191). Por sua vez, no procedimento jurisdicional, “orientado, sobretudo, para a resolução de conflitos de interesse”, o julgador, embora esteja submetido à observância da lei, ao mesmo tempo constrói e define o sentido normativo a partir da interpretação do texto emitido pelo legislador, inclusive ao exercer seu relevante papel no bojo do controle de constitucionalidade das leis (NEVES, 2008, p. 191-192). Ou seja, o Judiciário ao mesmo tempo se subordina à lei e submete o texto legal a sua própria interpretação, concedendo-lhe sentido normativo específico. Já o poder Executivo, ligado ao procedimento político-administrativo, contém seus atos administrativos subordinados à legalidade e ao controle jurisdicional, mas, mutuamente, é quem condiciona o sentido da lei na implementação de suas políticas públicas, assim como concede os recursos e as condições administrativas necessárias para regular funcionamento dos demais procedimentos (NEVES, 2008, p. 192). Ainda a respeito das atividades administrativas no Estado Democrático de Direito, assevera o autor:

“(…) não se exclui que as camadas superiores da sociedade exercem uma influência mais forte nos procedimentos administrativos, mas se afirma que o Estado Democrático de Direito dispõe de mecanismos próprios de filtragem contra os fatores externos que se apóiam em particularismos e interesses privatistas. Nesse sentido, os funcionários administrativos precisam, ‘não raramente, impor-se contra membros



da sociedade pertencentes a categorias superiores e necessitam, por isso, de direitos especialmente legitimados para decidir vinculatoriamente'. (...) Quando se dá o contrário, ocorre a particularização e politização da administração, com todos os condicionamentos negativos e implicações destrutivas para o Estado de Direito. Ausentes os princípios constitucionais da impessoalidade e da legalidade administrativa, decorre a 'privatização' do Estado em benefício de interesses privilegiados." (NEVES, 2008, p. 193-194)

A respeito da tradicional defesa da prevalência do poder constituinte originário sobre os poderes constituídos, Marcelo Neves sustenta que, em que pese seja inegável a regulação abrangente do constituinte sobre os constituídos, não "se deve desconhecer que do procedimento constituinte só resulta o texto constitucional, não exatamente a Constituição como plexo de sentidos normativos", de modo que a "construção e reconstrução do significado do documento constitucional na práxis legislativa e político-administrativa, assim como no âmbito da concretização jurisdicional, relativizam a posição hierárquica do procedimento constituinte". Desta maneira, a Constituição, jamais reduzida estaticamente a seu texto original produzido pelo constituinte originário, é construída e reconstruída "permanentemente na circularidade dos diversos procedimentos do Estado Democrático de Direito, independente de mutação textual mediante reforma constitucional", de maneira que nem mesmo o poder constituinte originário há de ser considerado hierarquicamente superior aos demais procedimentos constitucionais (NEVES, 2008, p. 194-195).

A relação entre os distintos procedimentos, desta forma, para o autor, longe de se proceder de forma harmônica ou consensual, possibilita responder mais adequadamente à hipercomplexidade da sociedade moderna, permitindo por seu intermédio o afloramento e a exposição dos mais divergentes e dissensuais valores e interesses constantes na esfera pública, no intuito de que estes obtenham mecanismos para serem generalizados jurídica e politicamente no Estado Democrático de Direito.

E, no tocante à interpretação jurídica, conforme exposto no item 2.1.2., Neves, ao rechaçar a normatividade habermasiana do ideal de "única decisão correta" em razão da hipercomplexidade da sociedade mundial e do potencial conflitivo característico do direito moderno, defende uma posição consensual tão-somente restrita às regras do jogo e à inadmissão de interpretações "estranhas" e "incorretas", que seriam aquelas interpretações jurídicas absurdas, improváveis e insuscetíveis de serem extraídas do texto normativo. No mais, conflitos e dissensos sérios profundos sobre a interpretação do direito são plenamente admitidos, assim

como a respeito das decisões jurisdicionais, não importando em “convergência de interesses” nem em “satisfação generalizada com os resultados”, sendo apenas inadmitidos, repita-se, os enunciados interpretativos estranhos.

Apresentado sinteticamente alhures o modelo normativo formulado por Marcelo Neves, a seguir serão expostos os problemas e as condições que dificultam e tornam insuficiente a realização do Estado Democrático de Direito na sociedade mundial.

#### **2.2.2.2. As condições do Estado Democrático de Direito**

Segundo Neves, o Estado Democrático de Direito se encontra sob pressão de duas faces que dificultam sua realização plena, a saber, “a prevalência cada vez maior de uma ordem mundial reproduzida primacialmente com base na economia e na técnica”, assim como “a fortificação das etnias locais e dos fundamentalismos”. Por um lado, a presente prevalência do código econômico “ter/não-ter” no âmbito da sociedade mundial hipercomplexa limita a realização do Estado Democrático de Direito e dificulta a imposição das decisões políticas e das normas jurídicas sobre as organizações econômicas transnacionais, resultando na fragilização da esfera pública pluralista e no desrespeito aos direitos humanos, sem contar os distintos problemas ecológicos e de criminalidade econômica internacional daí decorrentes e de difícil combate e controle por parte dos Estados. Por outro lado, a atual fortificação da intolerância, de etnias locais e de fundamentalismos religiosos dificulta o convívio com as esferas de comunicação, com o multiculturalismo da sociedade mundial e com o dissenso presenciado na esfera pública pluralista, podendo ocasionar a prevalência e o monopólio de interesses, discursos e interesses particularistas ameaçadores ao Estado Democrático de Direito e ao pluralismo dele decorrente (NEVES, 2008, p. 215-224).

Outro problema correlacionado com os anteriores diz respeito a “uma crescente indiferença da população não apenas em relação aos conteúdos das decisões políticas e normas jurídicas, mas também com respeito ao significado de seus procedimentos básicos”, constituindo “uma apatia pública que obstaculiza a capacidade de aprendizado e o desenvolvimento do Estado de Direito” que torna a esfera pública “anestesiada de tal maneira que se viabiliza a prevalência de

interesses particularistas em detrimento do pluralismo”. Daí a necessidade da ampla participação pública no âmbito dos procedimentos constitucionais, a fim de fortalecer o pluralismo na esfera pública e, com isso, diminuir as possibilidades de prevalência de interesses particularistas nos procedimentos do Estado Democrático de Direito (NEVES, 2008, p. 224-226).

Outrossim, Neves sustenta que o desenvolvimento da sociedade mundial resultou na divisão entre centro e periferia, ou entre “modernidade central e periférica”, tendo em vista que, diante da “profunda desigualdade econômica no desenvolvimento inter-regional”, “constata-se que, em determinadas regiões estatalmente delimitadas (países periféricos), não houve de maneira alguma a realização adequada da autonomia sistêmica de acordo com o princípio da diferenciação funcional nem a constituição de uma esfera pública fundada na generalização institucional da cidadania, características (ao menos aparentes) de outras regiões estatalmente organizadas (países centrais)” (NEVES, 2008, p. 226-228).

Na modernidade central, o professor da UnB afirma que o problema da realização do Estado Democrático de Direito é de heterorreferência, externamente conduzindo a dificuldades de responder adequadamente às exigências do mundo da vida e dos distintos subsistemas funcionais, e internamente a dificuldades de relacionamento entre política e direito. Com relação às dificuldades de resposta pelo Estado Democrático de Direito às exigências dos subsistemas sociais e do mundo da vida, aponta o autor o debate da juridificação, relacionada em sentido amplo à legalização, à burocratização e à judicialização, e da desjuridificação, atinente à tendência de deslegalização, desburocratização, desjudicialização e desestatalização. Por um lado, a juridificação ou estatalização, por resultar na expansão do direito e da política em detrimento e em prejuízo do desenvolvimento dos demais sistemas sociais, “implica não só efeitos desintegradores das atividades estatais, mas também reações desintegradoras desta sobre o Estado”, asfixia o mundo da vida, “obstaculiza o surgimento de alternativas criativas” e anestesia a esfera pública, tornando o Estado, porque se expande, isolado e insensível ao dissenso estrutural sobre valores e interesses presente na sociedade mundial, carecendo-lhe força legitimadora. Por outro lado, contra a estratégia de desjuridificação ou desestatalização, adotada como alternativa aos apontados problemas da juridificação, Neves considera “uma ilusão a tentativa de resolver ou

controlar o problema da juridificação com decisões políticas sobre a existência de um maior ou menor ‘volume’ de direito”, por constituir “uma concepção instrumentalista do direito e voluntarista da política, que desconsidera a complexidade desses sistemas sociais na sociedade moderna”. Desta maneira, o problema da expansão do direito e da política sobre os demais subsistemas funcionais, “inerente às complexidade estrutural do Estado e da sociedade moderna” e impassível de solução ou superação definitiva, não deve ser enfrentado sob a perspectiva simplista da desjuridificação ou da desestatalização, mas merece obter “um tratamento adequado, para que não leve a uma hipertrofia disfuncional e paralisante do Estado, com implicações destrutivas da esfera pública pluralista”, de maneira que permita o convívio construtivo dos sistemas político e jurídico com a complexidade característica dos demais sistemas (NEVES, 2008, p. 229-233).

Já no que toca às dificuldades de relacionamento entre política e direito na modernidade central, Marcelo Neves aponta as temáticas da politização da justiça e da judicialização da política, afetas, respectivamente, à adoção de critérios políticos no bojo das decisões das cortes constitucionais e ao excesso de controle por parte do poder Judiciário das atividades políticas dos demais poderes, em prejuízo à discussão política e à legitimação democrática. Para o autor, em que pese não se desconsidere que os tribunais constitucionais sempre se encontrem envolvidos com conflitos entre os sistemas da política e do direito acoplados estruturalmente por intermédio da Constituição e se destaque a imprescindibilidade do controle judicial da constitucionalidade das leis e atos governamentais, é importante “estabelecer as situações abusivas de interveniência destrutiva do Judiciário na formação democrática da vontade estatal, assim como de caracterizar o excesso de invocação do Judiciário nos conflitos estritamente políticos em torno de decisões da maioria”, haja vista que “o recurso abusivo à atividade controladora do Judiciário no âmbito da ampliação excessiva de sua competência em questões políticas é fator decisivo para uma crise de funcionamento e de legitimação do Estado Democrático de Direito”, conduzindo “a efeitos paralisantes dos respectivos sistemas funcionais e, simultaneamente, ao fechamento do Estado para o fluxo de informação legitimadora que advém da esfera pública” (NEVES, 2008, p. 234-236).

Os problemas de realização do Estado Democrático de Direito na modernidade periférica, segundo o autor, relacionados “com os limites à auto-referência dos sistemas político e jurídico”, apresentam-se mais graves em

comparação com a modernidade central, na medida em que se referem à existência de bloqueios que impedem a reprodução autônoma do direito e da política, assim como minam a Constituição enquanto acoplamento estrutural entre os aludidos sistemas e como intermediação da esfera pública. Se, por um lado, a “elevada complexidade social e o desaparecimento de uma moral conteudístico-hierárquica diretamente válida em todas as esferas do agir e do vivenciar (...) podem ser definidos como traços característicos da sociedade moderna”, por outro, no âmbito dos países periféricos, inseridos no contexto da “modernidade negativa”, “a modernidade não se constrói positivamente, como superação da tradição por força do surgimento de sistemas funcionais autônomos, mas antes negativamente, como hipercomplexidade desagregadora do moralismo hierárquico tradicional”. Nessa medida, na modernidade periférica, “os sistemas jurídico e político são bloqueados generalizadamente na sua autoprodução consistente por injunções heterônomas de outros códigos e critérios sistêmicos, assim como pelos particularismos difusos que persistem na ausência de uma esfera pública pluralista”, “os procedimentos predominantemente jurídicos do Estado Democrático de Direito (...) são invadidos por critérios extrajurídicos que de forma incontrolável corrompem o processamento de casos jurídicos”, o direito, ao sofrer crises de identidade, passa a ser colonizado pela sociedade, assim como os textos constitucionais e legais, não concretizados na prática, permanecem “degradados semanticamente por injunções particularistas e bloqueios de outros critérios sistêmicos”. A influência de particularismos, nessa perspectiva, limita e obstaculiza a realização do Estado Democrático de Direito, permitindo que interesses provenientes do poder político, da economia e das demais esferas sociais prevaleçam sobre o direito, cujas normas constitucionais e legais nele insertas vigem apenas semanticamente, sem obter generalização e concretização prática (NEVES, 2008, p. 236-244).

O autor utiliza a experiência brasileira como típico exemplo de modernidade periférica, em que o aumento da complexidade e o desaparecimento do moralismo tradicional hierárquico não foram acompanhados do surgimento de uma esfera pública pluralista, e em que a Constituição, apesar de viger textual e semanticamente, não obtém concretização. Embora tenha havido um notável desenvolvimento do Estado de Direito no Brasil ao longo dos modelos constitucionais de 1824, 1891, 1934, 1946 e 1988, tal desenvolvimento não se observou no contexto da concretização textual. Para o autor, o problema brasileiro

não consiste na falta de abertura do sistema jurídico ao seu ambiente, mas de insuficiente autonomia do direito e de falta de concretização dos direitos humanos, ocasionadas por distintos fatores, como a sobreposição e a incursão indevida diante de si de particularismos, assim como dos sistemas econômico e político. Nessa perspectiva, ao invés de se encontrar legitimado pelos procedimentos democráticos abertos imparcialmente para todos os cidadãos, o Estado tende a sofrer um processo de “privatização”, tornando-se “palco em que interesses particularistas conflitantes procuram impor-se à margem dos procedimentos constitucionais” (NEVES, 2008, p. 244-248).

Nesse íterim se visualiza, no contexto da privatização do Estado e da falta de concretização dos direitos humanos, a problemática brasileira de generalização das relações de subintegração e sobreintegração. Consoante Neves, com relação aos cidadãos subintegrados, apesar de não serem totalmente excluídos, “os dispositivos constitucionais têm relevância quase exclusivamente em seus efeitos restritivos de liberdade”, sendo integrados no sistema jurídico apenas “como devedores, indiciados, denunciados, réus, condenados etc., não como detentores de direitos, credores ou autores”, nem como objeto dos direitos fundamentais. Nessa medida, os “subcidadãos”, pertencentes às camadas marginalizadas da sociedade, seriam alvo tão-somente de deveres e obrigações, bem como atingidos apenas pelo direito punitivo estatal, não obtendo o reconhecimento efetivo de direitos fundamentais. Por sua vez, os cidadãos sobreintegrados, pertencentes aos grupos privilegiados da sociedade, “são titulares de direitos, competências, poderes e prerrogativas, mas não se subordinam regularmente à atividade punitiva do Estado no que se refere aos deveres e responsabilidades”, ou seja, obtêm o reconhecimento de direitos fundamentais sem lhes serem impostas quaisquer penalidades ou punições em decorrência de eventuais violações ao ordenamento jurídico. Para Neves, “a generalização de relações de subintegração e sobreintegração fazem implodir a Constituição como ordem básica da comunicação jurídica e também como acoplamento estrutural entre política e direito”, assim como resultam na carência de cidadania tanto por parte dos subintegrados como dos sobreintegrados, e, com isso, aumenta a cultura da ilegalidade, da impunidade e da ofensa aos procedimentos constitucionais (NEVES, 2008, p. 248-254).

Nessa perspectiva, para o caso brasileiro, Marcelo Neves propõe que, ao invés da interpretação do pluralismo alternativo que aponta para um aporte irrefletido de experiências teóricas de outros países para o Brasil, seja inserida no país a cultura da legalidade e da concretização generalizada do texto constitucional, em contraposição à presente e acima exposta generalização da ilegalidade, da impunidade e da ofensa institucionalizada a direitos fundamentais (NEVES, 2008, p. 254-258).

### **2.2.2.3. Contribuições de Marcelo Neves para uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião**

O modelo proposto por Marcelo Neves em “Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil” contém elementos robustos de conjunção entre teoria social e teoria constitucional que tranquilamente podem respaldar e serem utilizados como marco teórico em pesquisas nos mais variados campos do direito, inclusive na temática da separação entre Estado e religião, objeto do presente trabalho.

Visualiza-se a possibilidade de efetivação de pesquisas específicas relacionadas à laicidade, a fim de se verificar, por exemplo, se o Estado Democrático de Direito no Brasil se situa ou não na classificação de “modernidade periférica” com relação à esfera religiosa, ou seja, se perdura ou não a prevalência de interesses particularistas religiosos no país em detrimento da autonomia do direito e da política, e em prejuízo da concretização efetiva das normas constitucionais reconhecedoras do princípio constitucional da laicidade e do direito à liberdade de religião. Vislumbra-se ainda a viabilidade de realização de pesquisa relacionada à integração de cidadãos adeptos de religiões menos privilegiadas no país, como as de matriz africana, no intuito de se constatar se se apresentam ou não na condição de “subintegrados” no tocante ao exercício do direito à liberdade religiosa – há inúmeros casos e notícias de violação institucionalizada de direitos de cidadãos adeptos da umbanda, do candomblé e de outras religiões afro-brasileiras – em prol das maiorias religiosas no Brasil, no caso, católicos e evangélicos, poderiam ou não se encontrar na condição “sobreintegrados” no exercício dos direitos à liberdade de expressão, de consciência e de crença. Enfim, as possibilidades na temática sob exame são variadas, dadas a qualidade e a profundidade da obra do autor brasileiro.

A presente pesquisa, contudo, por deter um objeto mais “normativo” do que “descritivo”, ou seja, por procurar construir uma interpretação normativa da relação entre Estado e religião que potencializa, como alternativa a Rawls e Habermas, o conflito entre ambos no bojo do constitucionalismo, irá se restringir à apropriação do modelo de Marcelo Neves em seus aspectos normativos, não se utilizando de conceitos sociológicos “descritivos” presentes em sua obra, como “modernidade central/modernidade periférica” e “subintegração/sobreintegração”, para lidar com a temática em comento.

Desta feita, com certa semelhança a Chantal Mouffe, sem jamais se desconsiderar as diferenças de tradição teórica e de pensamento entre os autores<sup>30</sup>, Marcelo Neves se opõe à normatividade voltada ao consenso presente no trabalho de Habermas, visualizando os conflitos, dissensos e antagonismos não como problemas a serem minimizados, superados ou evitados, mas como características da sociedade mundial hipercomplexa que merecem ser evidenciados, expostos e apresentados no mundo da vida, na esfera pública e no âmbito dos procedimentos constitucionais do Estado Democrático de Direito, cuja legitimação não é atingida, como em Habermas e Rawls, por intermédio da aceitação por parte de todos os cidadãos dos conteúdos das normas jurídicas e decisões políticas, mas mediante a aceitação generalizada das “regras do jogo” e da “moral do dissenso”, bem como através da exposição livre e igual dos mais variados interesses, valores e discursos dissensuais, conflitantes e antagônicos.

Nessa perspectiva, Neves potencializa a participação na esfera pública e nos procedimentos constitucionais de interesses, valores e discursos antagônicos e conflitivos provenientes também da esfera social religiosa, permitindo sua seleção através dos sistemas do direito e da política e sua apropriação e generalização enquanto decisão política e norma jurídica, desde que, para tanto, sejam observados os procedimentos constitucionais e que a esfera pública seja aberta igualmente para todos. Os resultados procedimentais, desta forma, podem se apropriar de

---

<sup>30</sup> Marcelo Neves e Chantal Mouffe não serão confrontados presentemente em suas discordâncias porque, para as finalidades da pesquisa, ambos nitidamente se aproximam, tanto no tocante a criticar a normatividade voltada ao consenso de Rawls e Habermas, a visualizar os conflitos e dissensos como características da modernidade que não devem ser visualizadas como problemas a serem superadas, quanto a concordar com a impossibilidade de adoção pelas democracias liberais (em linguagem mouffiana) ou pelo Estado Democrático de Direito (em linguagem nevesiana) de uma única concepção de bem, filosófica, religiosa ou moral. Nesse sentido, como as proximidades na temática em comento são evidentes, não há uma clara necessidade de confrontação teórica entre os autores na presente oportunidade.



interesses, discursos e valores dissensuais e conflitantes oriundos de determinadas religiões, apenas sendo inadmitidos aqueles resultados que “venham a impedir a própria continuidade da esfera pública pluralista e, portanto, a desconhecer ou eliminar as diferenças éticas e pragmáticas, assim como a autonomia das diversas esferas sociais”. Nessa perspectiva, embora o Estado Democrático de Direito possa admitir interesses, valores e discursos religiosos “não-aceitos por todos” na esfera pública e inclusive em suas decisões políticas e normas jurídicas, não devem ser aceitos aqueles resultados que eliminem o outro, as diferenças éticas, a autonomia das esferas sociais e conduzam a uma identificação pré-moderna da Constituição com concepções religiosas. Nesse sentido esclarece o autor:

“De acordo com esse enfoque da teoria dos sistemas, a Constituição desempenha uma função descarregante para o direito positivo como subsistema da sociedade moderna, caracterizada pela supercomplexidade. Impede que o sistema jurídico seja bloqueado pelas mais diversas e incompatíveis expectativas de comportamento que se desenvolvem no seu ambiente. Essa função descarregante é possível apenas mediante a adoção do “princípio da não-identificação”. Para a Constituição ele significa a não-identificação com concepções abrangentes (totais) de caráter religioso, moral, filosófico ou ideológico. A identificação da Constituição com uma dessas concepções bloquearia o sistema jurídico, de tal maneira que ele não poderia produzir uma complexidade interna adequada ao seu ambiente hipercomplexo. Uma Constituição identificada com “visões de mundo” totalizadoras (e, portanto, excludentes) só sob as condições de uma sociedade pré-moderna poderia funcionar de forma adequada ao seu ambiente. (...) pode-se até mesmo acrescentar que uma “Constituição que se identifica” com concepções totalizadoras não se apresenta como Constituição no sentido estritamente moderno, uma vez que, em virtude da “identificação”, não é Constituição juridicamente diferenciada, mas sim um conjunto de princípios constitutivos supremos, que tem a pretensão de valer diretamente para todos os domínios ou mecanismos sociais.” (NEVES, 2011, p. 72-74)

Deste modo, a possibilidade de seleção sistêmica pelo direito e pela política de interesses, discursos e valores provenientes das distintas visões de mundo, religiosas ou não, jamais pode resultar em adoção totalizante ou em identificação do Estado Democrático de Direito com aquelas, sob pena de perda de autonomia e positividade do sistema jurídico e da construção pelo Estado de uma concepção jurídica pré-moderna não identificada com o constitucionalismo na modernidade, cuja diferença evolutiva crucial se situa exatamente na ausência de uma moralidade tradicional hierarquicamente superior a todas as esferas comunicativas. Pode-se dizer, desta maneira, que o “princípio da não-identificação” acima apontado por Marcelo Neves equivale ao princípio da laicidade da maneira como adotado na presente pesquisa, e em semelhança a Habermas e Rawls, já que ambos se voltam exatamente a ressaltar na modernidade a autonomia estatal diante das visões individuais de mundo, religiosas ou não.

Se, por um lado, o princípio da não-identificação ou da laicidade restringe as eventuais pretensões totalizantes e fundamentalistas das visões de mundo, religiosas ou não, sobre o Estado, protegendo a autonomia deste perante aquelas, por outro lado, Neves ressalta que a tendência da “estatalização”, ou da expansão das esferas do direito e da política, deve ser tratada adequadamente de modo a não impedir ou tornar apático o desenvolvimento do pluralismo evidenciado na esfera pública e nos subsistemas sociais. Pode-se inferir, desta maneira, que, se por um lado a participação religiosa na esfera pública e nos procedimentos do Estado Democrático de Direito não pode resultar na violação ao princípio da laicidade, por outro a expansão reguladora das esferas do direito e da política não deve impedir o desenvolvimento do sistema religioso, e dos dissensos, do pluralismo e dos conflitos nele evidenciados. As visões de mundo, religiosas ou não, portanto, devem obter amplas possibilidades de exposição de seus interesses, discursos e valores na esfera pública, bem como através dos mais variados meios de comunicação, sendo protegidas de intervenções indevidas do Estado sobre seu âmbito. Nessa perspectiva, pode-se inferir do pensamento de Neves restaram amplamente asseguradas as liberdades individuais de expressão, de pensamento, de consciência e de crença, possibilitando aos cidadãos e grupos, religiosos ou não, a exposição de seus interesses, discursos e valores publicamente, inclusive na esfera pública e com pretensões de generalização como norma jurídica ou decisão política, sendo limitados apenas nos casos de violação aos procedimentos constitucionais e aos direitos fundamentais de outros cidadãos.

Desta maneira, Marcelo Neves contribui para uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião na medida em que, primeiramente, ao questionar a normatividade voltada ao consenso de Habermas, presente no conceito de patriotismo constitucional - similar à concepção rawlsiana de consenso sobreposto -, admite a possibilidade de que as decisões políticas e as normas jurídicas possam amplamente contrariar, excluir e se opor a interesses, valores e discursos de cidadãos e grupos, religiosos ou não, desde que, é claro, os procedimentos constitucionais e a esfera pública estejam abertos a todos eles. Ademais, segundo o autor, por um lado, os cidadãos e grupos, religiosos ou não, podem ampla e conflitivamente questionar e criticar as decisões políticas e jurídicas, assim como tentar impor seus interesses, valores e discursos sobre o Estado Democrático de Direito, desde que, é claro, não violem os procedimentos

constitucionais e os direitos fundamentais de outros cidadãos, e que os resultados procedimentais não resultem em uma “identificação” do Estado com determinadas visões de mundo. E, por outro lado, a tendência expansionista do Estado - que pode por vezes regular política e juridicamente aspectos relacionados às demais esferas sociais, encontrando-se apta inclusive a influenciar a religião - não deve adentrar ou se imiscuir indevidamente no subsistema religioso, sob pena de perda de autonomia e do pluralismo que lhe é afeto, assim como de violação às liberdades individuais dos cidadãos.

Deste modo, em sintonia com o exposto no item 2.2.1.3., a presente defesa de uma interpretação conflitiva sustenta que Estado e religião não necessitam construir normativamente uma relação harmônica ou consensual, podendo o Estado influenciar as religiões, negar e excluir determinados interesses religiosos, assim como podendo os grupos e cidadãos religiosos criticar, questionar o Estado, suas normas e decisões jurídicas, e tentar inserir os interesses, discursos e valores presentes em suas visões de mundo sobre as decisões políticas e normas jurídicas estatais. Os limites, nesse contexto, situam-se na impossibilidade de o Estado adotar ou se identificar com determinadas concepções de bem - em violação ao princípio da laicidade e em detrimento do pluralismo ético na modernidade -, na inviabilidade de violação estatal a direitos fundamentais de cidadãos e grupos religiosos, assim também na inadmissão de que cidadãos e grupos religiosos violem direitos fundamentais de outros cidadãos no exercício de suas liberdades individuais ou contrariem os procedimentos constitucionais no âmbito da participação política.

### **2.3. Reinterpretação da ideia de razão pública, dos conceitos rawlsianos “razoável” e “racional” e do princípio constitucional da laicidade, a partir do entendimento conflitivo da relação entre Estado e religião**

Conforme exposto no capítulo 1, Rawls desenvolve a ideia de razão pública como uma manifestação pública do consenso sobreposto, consistente naqueles argumentos, planos, metas e decisões que podem ser utilizados quando em discussão os assuntos mais importantes e fundamentais de uma sociedade constitucional. Em suma, a ideia de razão pública visa que os cidadãos, os legisladores, os administradores e os magistrados, e também os cidadãos, no enfrentamento das questões mais importantes de uma sociedade constitucional, nas

eleições e no exercício de suas funções políticas, utilizem-se de argumentos políticos passíveis de ser aceitos por todos os cidadãos. Isso não significa uma proibição de manifestação de conflitos, uma vez que Rawls ressalta explicitamente que dissensos profundos são admitidos nos fóruns da razão pública. Ademais, a ênfase rawlsiana é para que, no âmbito das discussões sobre as questões mais importantes de uma sociedade constitucional, perdurem e prevaleçam argumentos políticos, não-metafísicos nem oriundos diretamente de determinadas doutrinas abrangentes, de ordem filosófica, moral e religiosa. Como visto também, Habermas questionou a obrigatoriedade imposta por Rawls para que os cidadãos observem o ideal de razão pública nos fóruns de discussão política, porquanto limita a participação dos religiosos na esfera pública. Para o sociólogo de Frankfurt, tão-somente os agentes públicos e as instituições políticas devem observar a essa ideia, a fim de que as decisões administrativas, políticas e judiciais do Estado não adotem valores metafísicos insertos nas visões religiosas de mundo.

Com efeito, a partir da interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião, vislumbra-se a possibilidade de releitura da ideia rawlsiana de razão pública. “Com” Rawls e “com” Habermas pode-se afirmar que as instituições estatais e os agentes públicos e políticos, no exercício de suas funções, não podem de fato embasar suas decisões em questões metafísicas oriundas de determinadas concepções individuais de bem, sob pena de violação ao princípio da laicidade e de identificação do ordenamento jurídico com determinados particularismos incompatíveis com o pluralismo afeto ao constitucionalismo. A atuação dos agentes públicos e instituições estatais, deste modo, deve se restringir ao âmbito do “político”, na linguagem rawlsiana, ou à exposição de discursos e argumentos provenientes das esferas da política e do direito, conforme Neves, não sendo admissível, por exemplo, que utilizem argumentos ou discursos metafísicos provenientes diretamente de suas visões de mundo no exercício de suas atividades político-estatais. “Com” Habermas e “contra” Rawls não se pode exigir, dos cidadãos, a observância ao ideal de razão pública no bojo das discussões políticas fundamentais de uma sociedade constitucional, tendo em vista que a participação política dos cidadãos deve se dar da maneira ampla e de modo a admitir os mais variados e plurais interesses, argumentos e valores provenientes dos mais diversos grupos sociais, religiosos ou não, dissensuais ou não, independentemente de serem ou não aceitos aos olhos de todos.

E “contra” Rawls e “contra” Habermas os cidadãos não devem observar os ideais de consenso sobreposto e patriotismo constitucional – que exige deles a aceitação harmônica do ordenamento jurídico sob a ótica interna de suas doutrinas abrangentes, religiosas ou não -, podendo amplamente criticar e questionar as normas jurídicas e decisões políticas estatais, nem o Estado deve se amoldar às concepções individuais de bem, podendo desatender ou inobservar interesses nelas insertas. Nesses moldes, os agentes públicos, no exercício de suas funções estatais, podem conflitar, desatender e inadmitir amplamente interesses, valores e discursos presentes nas doutrinas abrangentes, religiosas, filosóficas e morais, somente sendo-lhes vedada a identificação com ou tratamento privilegiado a determinadas concepções metafísicas de bem em detrimento de outras.

Desta maneira, a ideia de razão pública, exigível apenas aos agentes públicos no exercício de suas atribuições funcionais – jamais aos cidadãos –, deve ser visualizada não como os argumentos aptos a serem aceitos aos olhos de todos os cidadãos – como propõe Rawls –, mas como aqueles argumentos passíveis de serem deduzidos do direito e da política, que os agentes públicos devem utilizar, quando do exercício de suas funções públicas, para proferirem decisões políticas, administrativas e judiciais, não oriundos diretamente de visão de mundo religiosa, moral, filosófica e ideológica. É dizer, retirado caráter consensual proposto por Rawls, a razão pública pode ser visualizada estritamente como um dever dos agentes públicos de serem laicos em suas atividades funcionais, jamais utilizando argumentos ou discursos ligados diretamente a uma visão de mundo específica, sob pena de violação à laicidade estatal, restringindo-se àquilo que pode ser deduzido ou interpretado com base no ordenamento jurídico, independentemente de consensos conteudísticos acerca das questões enfrentadas. Já os cidadãos, que não são laicos, jamais devem ser obrigados, nem mesmo indireta ou moralmente, a serem eticamente imparciais publicamente e quando do enfrentamento das questões mais importantes de uma sociedade constitucional, sob pena de ofensa a seus direitos de participação política e de afronta à liberdade de expressão.

Nesse contexto também se insere uma releitura dos conceitos de “razoável” e “racional”, correlacionado por Rawls com duas capacidades morais humanas, quais sejam, a capacidade de ter um senso de justiça e de apoiar uma concepção política de justiça aceitável aos olhos de todos (razoável), e a capacidade de adotar, manter e abandonar uma concepção de bem, procurando realizar seus

fins e interesses últimos (racional). O filósofo norte-americano, consoante exposto no capítulo 1, considera essas duas noções independentes e complementares, destacando que os cidadãos podem conciliar seus interesses e fins individuais expressados por intermédio de suas concepções de bem com um senso público de justiça apto a ser compartilhado e aceito mutuamente por todos. Em última análise, também como manifestação da ideia normativa de consenso sobreposto, os conceitos de razoável e racional, juntamente com a ideia de doutrinas abrangentes razoáveis, permitem que os cidadãos convivam harmonicamente e apoiem um acordo político aceitável aos olhos de todos, livre de coerções, estável e independente do pluralismo de doutrinas abrangentes incompatíveis e irreconciliáveis entre si.

A partir da interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião, que retira essa normatividade presente na ideia de consenso sobreposto, sustenta-se que os cidadãos não se encontram obrigados a aceitar o ordenamento jurídico, podendo tranquilamente discordar, criticar, atacar e se opor argumentativamente às decisões políticas e jurídicas estatais, desde que, por óbvio, não firam direitos fundamentais de outrem. Inexiste, como dito anteriormente, uma obrigatoriedade dirigida aos cidadãos, nem mesmo moral, para que sejam “razoáveis”, que aceitem o ordenamento jurídico ou que compatibilizem com este suas concepções individuais de bem. Cidadãos podem ser, na linguagem rawlsiana, amplamente “racionais” e tentar impor argumentativamente seus interesses, valores e discursos dissensuais e conflitivos sobre as decisões políticas e normas jurídicas, desde que não firam os direitos de outrem ou inobservem, conforme Mouffe e Neves, “as regras do jogo” e os procedimentos constitucionais.

Os conceitos “razoável” e “racional”, no entanto, parecem ser produtivos para, com relação aos agentes públicos e políticos do Estado, diferenciar sua atuação funcional do exercício de suas liberdades individuais. Os titulares de cargos públicos e políticos naturalmente podem adotar, manter e abandonar uma concepção de bem, como decorrência das liberdades individuais conferidas pelo ordenamento jurídico a todos os cidadãos, titulares ou não de cargos públicos. Nesse sentido, encontram-se os agentes públicos aptos a serem “racionais” enquanto cidadãos privados, tentando, no exercício de suas liberdades individuais e na esfera privada, atingir seus fins e interesses últimos. Contudo, no exercício de suas atividades funcionais, os titulares de cargos públicos ou políticos de fato não

podem partir diretamente de suas concepções individuais de bem, religiosas ou não, para fundamentar as decisões políticas, administrativas e judiciais de sua responsabilidade, sob pena de contrariedade à ideia de razão pública e, por conseguinte, de violação ao princípio da laicidade.

Nesse sentido, persiste em uma linguagem rawlsiana a obrigatoriedade aos agentes públicos e políticos para que sejam “razoáveis”, ou seja, para que profiram decisões políticas, administrativas e judiciais em consonância com o ordenamento jurídico e com fundamentos estritamente políticos, não-metafísicos<sup>31</sup>. Isso não significa que as concepções de bem professadas pelos agentes públicos e políticos não possam influenciar suas decisões, pois é possível sim que haja uma influência indireta nesse sentido<sup>32</sup>. O que não se pode aceitar, como decorrência do princípio constitucional da laicidade e dessa ideia de “razoável”, é que os cidadãos que atuam em nome e à conta do Estado prestigiem e fundamentem suas decisões em determinadas visões metafísicas de mundo, religiosas ou não, ou que ultrapassem os limites do ordenamento jurídico, opondo-se contundentemente às leis, decisões políticas e normas jurídicas em suas atividades públicas. Já enquanto cidadãos do Estado e fora do exercício de suas atividades funcionais, aí sim é viável que os agentes públicos e políticos exerçam suas liberdades individuais amplamente e sejam “racionais”, atendendo seus fins e interesses últimos de acordo com suas concepções individuais de bem, por vezes inclusive podendo criticar e questionar o ordenamento jurídico como um todo, desde que não violem direitos fundamentais de

---

<sup>31</sup> A religião e as demais concepções de bem podem até mesmo ser inseridas nas decisões políticas e normas jurídicas, desde que justificadas sob e invocados para tanto valores políticos, não-metafísicos. A restrição se dá no sentido de que essas decisões e normas não se “identifiquem”, ou seja, não adotem para si ou prestigiem metafisicamente determinadas visões de mundo em detrimento de outras, mas não é inadmissível que a religião seja visualizada sob uma ótica estritamente política e, deste modo, seja inserida no contexto do Estado. Exemplos clássicos no constitucionalismo brasileiro são do ensino religioso nas escolas públicas, que deve ser obrigatoriamente ministrado pelo Estado nos termos do art. 210, § 1º da Constituição Federal, e da assistência religiosa em unidades de internação coletiva e em instituições militares, reconhecida no art. 5º, VII da Constituição Federal. Nesses casos, tais normas merecem ser interpretadas sob uma ótica estritamente política, de modo a não admitir o prestígio ou a identificação estatal com determinadas visões de mundo, sob pena de violação ao princípio da laicidade. A respeito do ensino religioso nas escolas públicas e da inconstitucionalidade da lei do Estado do Rio de Janeiro reguladora da temática em comento, vide ALMEIDA (2008a).

<sup>32</sup> Não parece viável exigir que os agentes públicos e políticos não obtenham nenhuma influência, nem mínima que seja, de suas concepções individuais de bem no contexto de suas atuações funcionais. Seria, nesses termos, exigir uma absolutização da ideia de neutralidade, difícil de ser concretizada na prática. Rawls exemplifica essa questão com relação aos parlamentares, os quais, por estarem por vezes ligados a e representarem grupos defensores de determinadas doutrinas abrangentes, podem defender interesses ligados a determinadas concepções de bem, desde que para tanto utilizem-se de valores políticos, não-metafísicos (RAWLS, 2011). Nesse caso, concorda-se com Rawls, visto que os parlamentares, embora estejam obrigados a observar o ordenamento jurídico e, por conseguinte, a não violar o princípio da laicidade, também podem defender os mais variados interesses, valores e discursos presentes na sociedade constitucional, religiosos ou não. A influência do âmbito do “racional” sob o “razoável” com relação aos parlamentares, por exemplo, é visível.

outrem. Desta forma que persiste uma reinterpretação dos conceitos rawlsianos “razoável” e “racional”, para diferenciar o exercício das atividades funcionais dos agentes públicos, as quais não devem se dar em prol de visões de mundo específicas nem contra o Estado, do exercício de suas liberdades individuais, as quais podem se proceder a favor de visões de mundo e contra o Estado.

Pode-se acrescentar ainda que os agentes públicos e políticos não se encontram obrigados a compatibilizar individualmente as ideias do “razoável” e do “racional”, ou seja, podem tranquilamente tomar decisões políticas, administrativas e jurídicas contrárias a suas concepções de bem, assim como podem questionar e criticar as decisões estatais a partir de suas visões individuais de mundo no exercício de suas liberdades individuais. Afastada a ideia normativa de consenso sobreposto e admitida a possibilidade de conflito entre Estado e religião, não há nada que obste a incompatibilização e contrariedade entre a atuação funcional e o exercício das liberdades individuais com relação aos agentes públicos e políticos. Não há, nesses termos conflitivos, a exigência de harmonização e complementariedade entre o razoável e o racional, conforme requer Rawls.

E “com” Rawls, Habermas, Mouffe e Neves se ressalta que o princípio da laicidade não há de ser visualizado simplesmente como uma separação entre Estado e religião, mas deve ser visto como a autonomia, independência e não-identificação do Estado Democrático de Direito com quaisquer visões específicas de mundo, religiosas, filosóficas ou morais, sob pena de negação ao pluralismo ético presenciado no contexto do constitucionalismo na modernidade. Com Habermas se aprende também que a laicidade não significa uma absoluta separação ou incompatibilização da religião com o Estado, ou uma identificação estatal com o neopaganismo ou com o naturalismo ontológico, visões de mundo que rechaçam qualquer força lógica às doutrinas religiosas e que defendem por vezes sua eliminação ou privatização. Com Mouffe se questiona o comunitarismo e sua tentativa de identificar o Estado com uma concepção específica de bem, em detrimento do pluralismo ético presenciado na modernidade. Com Neves, sob uma ótica sistêmica e sociológica, vislumbra-se a autonomia da política e do direito diante dos demais subsistemas sociais, não devendo o Estado Democrático de Direito se identificar com quaisquer particularismos e fundamentalismos insertos na religião e nas demais visões de mundo, nem devendo, em sua tendência expansionista, retirar autonomia dos demais sistemas, inclusive do religioso, sob pena de arrefecimento



do pluralismo que há de ser ressaltado no âmbito da esfera pública. Com Mouffe e com Rawls se visualiza que a neutralidade estatal não há de ser vista como um perfil estatal neutro com relação a valores políticos, uma vez que o Estado pode prestigiar determinados interesses no âmbito do político em detrimento de outros, mas como uma neutralidade restrita à metafísica constante nas concepções de bem. Com Mouffe e Neves se potencializa a participação dos cidadãos religiosos na esfera pública, de maneira que seus interesses, valores e discursos possam não apenas gozar a possibilidade de serem expressados, como de se tornarem decisão política e norma jurídica vinculante. Nesse sentido, é plenamente admissível a inclusão estatal de alguns interesses religiosos e a exclusão de outros, desde que não resultem na violação ao princípio da não-identificação e não contrariem as “regras do jogo”. E, por fim, com Mouffe e Neves se vislumbra uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião, em que decisões políticas e normas jurídicas podem contrariar e excluir interesses religiosos, e em que religiosos podem atacar e questionar a todo o momento o ordenamento jurídico, desde que não resulte em violação ao princípio da laicidade, nem em ofensa aos direitos de participação política e às liberdades individuais dos demais cidadãos.

#### **2.4. Aplicação concreta da interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião**

Feitas essas considerações, a fim de que a presente pesquisa não se restrinja a uma abordagem estritamente teórica, serão apresentados casos concretos afetos à temática sob exame, com vistas a demonstrar que Estado e religião podem tranquilamente se relacionar conflituosamente, e que os limites para o conflito se encontram na impossibilidade de violação a liberdades individuais e na inviabilidade de afronta ao princípio da laicidade.

A questão específica da legalização ou criminalização do aborto constitui exemplo notável de que a inserção ou exclusão de valores, interesses e discursos religiosos no âmbito das decisões políticas e normas jurídicas, ainda que suscitem conflitos entre Estado e religião, não necessariamente conduzem à violação do princípio constitucional da laicidade ou em ofensa a direitos individuais dos cidadãos (item 2.4.1.).

Em seguida, serão abordados dois casos concretos brasileiros voltados a apontar os limites da relação conflitiva entre Estado e religião, que se encontram na impossibilidade de violação ao princípio da laicidade e de afronta a direitos fundamentais de cidadãos (item 2.4.2.), e, finalmente, serão apresentadas outras controvérsias jurídicas com vistas a exemplificar a aplicação prática a agentes públicos da acima mencionada reinterpretção teórica dos conceitos rawlsianos “razoável” e “racional”, assim como da ideia de razão pública (item 2.4.3.).

#### **2.4.1. A questão do aborto sob uma perspectiva conflitiva, em contraposição à normatividade voltada ao consenso proposta por John Rawls**

Sob uma perspectiva deliberativa e voltada ao consenso, alguns autores enfrentaram a temática do aborto no sentido de defender sua legalização em sociedades constitucionais, porquanto, conforme afirmaram, constitui a solução mais adequada para lidar com as liberdades individuais e que melhor obtém legitimação e aceitação por parte de todos os cidadãos.

John Rawls, no texto originário de LP, ao abordar as dificuldades de aplicação prática da ideia de razão pública e apontar as controvérsias e conflitos que dela podem resultar, explicitamente expõe sua opinião a respeito da temática do aborto, a saber, a de que “qualquer equilíbrio razoável desses três valores”, quais sejam, “o devido respeito pela vida humana, a reprodução ordenada da sociedade política ao longo do tempo e (...) a igualdade das mulheres como cidadãs”, “concederá à mulher um direito devidamente qualificado de decidir se deve ou não interromper a gravidez durante o primeiro trimestre da gestação”. E que, mesmo que sejam envolvidos outros valores políticos na questão, essa conclusão não seria alterada, tendo em vista que “nesse estágio inicial da gravidez, o valor político da igualdade das mulheres prevalece sobre os demais e aquele direito é necessário para dar substância e força à igualdade”, e que uma conclusão distinta pode ser “até mesmo cruel e opressiva se, por exemplo, chega ao ponto de negar o direito por completo, exceto nos casos de estupro e incesto”. Nessa medida, para o filósofo de Harvard, “qualquer doutrina abrangente que leve a um equilíbrio de valores políticos que exclua aquele direito (...) de interromper a gravidez no primeiro trimestre não é, nessa medida, razoável” (RAWLS, 2011, p. 288n)

Posteriormente, na Introdução à Edição de 1996 de LP, Rawls esclarece que a defesa acima descrita do direito à interrupção da gravidez no primeiro trimestre da gestação constitui apenas a sua opinião pessoal sobre o tema, e não um argumento voltado a destacar que a legalização do aborto nessa hipótese seria a solução mais decisiva e adequada para, à luz de sua obra, ser tomada no âmbito de uma sociedade constitucional. Ademais, o autor afirma que, mesmo se uma sociedade constitucional venha a decidir favoravelmente à legalização do aborto, nada obsta que os cidadãos religiosos questionem publicamente esse direito ou exijam aos membros de sua doutrina religiosa o cumprimento dos ideais contrários às práticas abortivas, estando impedidos apenas de utilizarem o poder estatal para imposição de seus valores sobre o ordenamento jurídico. Nesse ponto, o filósofo norte-americano parece tentar esclarecer que, apesar de pessoalmente ser favorável à legalização do aborto, uma sociedade constitucional pode decidir favorável ou contrariamente a esse direito, desde que prevaleçam interesses políticos aceitáveis aos olhos dos cidadãos em geral, e sejam rechaçadas quaisquer tentativas das doutrinas abrangentes irrazoáveis de imposição sobre a concepção política de justiça de valores, inclusive religiosos, inaceitáveis razoavelmente por todos (RAWLS, 2011, p. LXI-LXIII).

Contudo, embora Rawls tenha primeiramente defendido a interrupção da gravidez no primeiro trimestre de gestação e depois tentado esclarecer que essa defesa constituiu apenas sua posição individual a respeito do tema, e não uma proposta teórica e normativa propriamente dita, ainda assim requereu o autor, novamente sob uma ótica consensual, que a decisão pertinente à matéria, mesmo sem atingir consensos, deve resultar na “estabilização de expectativas” entre os envolvidos na controvérsia, de modo que venha seja passível de ser justificada aos olhos de todos.

Fábio Portela Lopes de Almeida, em trabalho destinado a estudar a questão do ensino religioso nas escolas públicas e também a propor uma interpretação rawlsiana do direito à liberdade de religião, enfrenta a temática do aborto da seguinte maneira, em sintonia com a normatividade consensual de Rawls:

“O caso do aborto é paradigmático para ilustrar esse ponto: não há razão aceita por todos para considerar que um feto, ao menos nos dois ou três primeiros meses de gestação, tenha uma vida protegida juridicamente, porque simplesmente não existe um conceito de ‘vida’ compartilhado por todos. Essa categoria de inconclusividade, que exige a decisão a respeito de um determinado curso de ação, supõe uma resolução diferente – não basta dizer, por exemplo, no caso do aborto, que qualquer

rumo de ação é aceitável simplesmente porque não há resposta óbvia a essa questão. É preciso decidir se o aborto é ou não permitido. É necessário encontrar razões aceitáveis para todos os membros da comunidade jurídica a respeito da questão, que levem a uma ou a outra resposta. Mas essa é uma questão diferente da primeira. O último caso admite que, mesmo sendo controversa, há uma resposta que decorre de princípios aceitáveis para todos. É possível mostrar que existe um princípio que leva a um determinado resultado concreto no caso do aborto. Por exemplo, pode-se dizer que a prática do aborto até determinado momento da gravidez é justificada (e, portanto, o aborto é permitido juridicamente) porque viola o princípio da liberdade religiosa. Como qualquer 'conceito de vida' é carregado de valores religiosos que não são justificados perante todos, é preciso deixar para cada gestante decidir o que fazer até determinado ponto em que, independentemente de crenças religiosas, a vida do feto está suficientemente desenvolvida para que ele seja reconhecido como sujeito de direitos fundamentais." (ALMEIDA, 2008a, p. 42-43)

Em seguida, também em consonância com a normatividade consensual de LP, afirma Almeida:

"Em certos casos, que envolvem crenças religiosas e convicções pessoais, é inviável defender a imposição de argumentos que, embora não tenham sido derrotados publicamente porque não foi possível mostrar que são equivocados, também não são justificados perante todos. É necessário, então, face à inconclusividade, aceitar a ilegitimidade da imposição de uma crença moral dogmática sobre quem não a aceita, ou seja, é necessário aceitar que cada pessoa decida por si mesma a respeito de alguns temas específicos que dizem respeito às questões mais íntimas a sobre as quais cada um deve fazer seu melhor julgamento de acordo com suas crenças mais fundamentais. Para que isso seja possível, é importante que numa sociedade democrática os cidadãos reconheçam os limites da racionalidade e desenvolvam pelo menos uma virtude fundamental: a tolerância com relação a aquelas que sustentam crenças diferentes das suas." (ALMEIDA, 2008a, p. 44)

Nesse sentido, em adequada interpretação à normatividade consensual presente no pensamento de John Rawls, Fábio Almeida sugere que, diante da inconclusividade e da inexistência de argumentos justificados aos olhos de todos a respeito do conceito de vida, é necessário conceder às cidadãs, no exercício da autonomia privada e de suas liberdades individuais, a possibilidade de decidirem a respeito da existência ou não de vida embrionária durante os dois ou três primeiros meses de gestação e, com isso, a praticarem ou não o aborto. Do contrário, para o jurista brasileiro, haveria a imposição ilegítima de uma concepção moral específica perante os cidadãos favoráveis ao aborto durante esse período, em violação, por exemplo, ao princípio da liberdade religiosa.

Em perspectiva similar sintonizada com John Rawls, Daniel Sarmento, em artigo no qual defende a legalização do aborto no Brasil, em consonância com medidas políticas e judiciais já adotadas em países como Estados Unidos, França, Itália, Alemanha, Portugal, Espanha e Canadá, sustenta que as decisões empreendidas na questão, e nas demais controvérsias constitucionais, devem ser justificadas com base em "razões públicas" no sentido rawlsiano, ou seja, em

argumentos aptos a serem aceitos por todos os cidadãos, não ligados diretamente a quaisquer doutrinas religiosas ou filosóficas contrárias às práticas abortivas, tendo em consideração a laicidade estatal, o pluralismo ético e a necessidade de que o espaço democrático se volte à busca pelo entendimento dos participantes, não à derrota do adversário. A respeito deste último ponto, destaca o professor carioca:

“A democracia exige deliberação pública, e o seu objetivo não é – ou pelo menos não é exclusivamente – o de solucionar divergências contando votos. Presume-se, pelo contrário, que no processo deliberativo as pessoas manifestem-se buscando o entendimento e não a derrotado do adversário. Pretende-se que, no espaço público, os cidadãos orientem-se pela busca do bem comum, e não pela defesa incondicional dos interesses pessoais ou de um grupo. Almeja-se, enfim, que no debate franco de ideias inerente a esse processo, as pessoas eventualmente revejam suas posições originais, convencidas pelas razões invocadas pelo outro. Em suma, a democracia deve ser mais diálogo do que disputa; mais comunicação do que embate.

Ocorre que, neste ambiente, as decisões adotadas pelo Estado, como já se disse, devem ser justificadas em termos de razões públicas. Imposições que se baseiem não em razões públicas, mas em compreensões religiosas, ideológicas ou cosmovisivas particulares de um grupo social, ainda que hegemônico, jamais conquistarão a necessária legitimidade numa sociedade pluralista, pois os segmentos cujas posições não prevalecerem sentir-se-ão não só vencidos, mas pior, desrespeitados. A divergência tornar-se-á conflito, e as bases de legitimação do Estado restarão comprometidas.” (SARMENTO, 2005, p. 27)

Das afirmações de Fábio Almeida e de Daniel Sarmento se extraem argumentos destinados à defesa da ideia rawlsiana de razão pública em uma perspectiva consensualista, ou seja, de que só são legítimas e razoáveis aquelas decisões estatais aptas a serem aceitas aos olhos de todos, e que, na temática em apreço, diante de sua inconclusividade e da impossibilidade de consenso, devem prevalecer as liberdades individuais e a autonomia privada das cidadãs que queiram interromper a gravidez, sob pena de imposição indevida e injustificada de determinadas visões de mundo sobre quem delas discorda.

Contra a perspectiva deliberativa rawlsiana na temática do aborto, critica Paulo Gustavo Gonet Branco:

“Cabe, agora, indagar se o fato de uma crença religiosa endossar o postulado de que a vida humana coincide com a fecundação desautoriza o argumento contrário à legitimidade da interrupção voluntária do processo de desenvolvimento do embrião humano ou do feto. São conhecidas as teses de que, no Estado laico, não deve ser adotado suporte de cunho religioso para deliberações da vida pública. Afirma-se, por vezes, buscando apoio em John Rawls, que questões versando tópicos essenciais da vida constitucional, por serem básicas para a concepção do que é justo, somente devem ser resolvidas em definitivo se se puder esperar, razoavelmente, que todos os cidadãos endossem a conclusão alcançada. Nessa linha, proponentes de ideias favoráveis ao aborto ou ao uso de embriões para pesquisas afirmam que, tendo em vista um verificável desacordo moral sobre o momento em que a vida humana começa, esse não é um assunto que integre o conjunto dos consensos mínimos da sociedade da sociedade, não devendo o Direito dele cuidar, nem impor limitações à vontade dos sujeitos de direito. (...) Essa teoria, dita liberal, ademais, na denúncia que lhe dirige John Finnis, fecha-se à deliberação racional, sempre que não se

agregue, em torno dela, por qualquer motivo, o consenso de todos os cidadãos. (...) A crítica (...) mostra que o debate sobre questões sensíveis não deve ser embargado por não obter consenso; estabelece, ainda, que os que deliberam na sociedade política devem tomar as decisões necessárias, mesmo em questões fundamentais de convivência, desde que lhe assistam razões relevantes e sempre que estas se ajustem ao sistema constitucional. O argumento da ausência do 'consenso mínimo' não pode, assim, obstar o debate e a deliberação, apesar de eventual discordância de convicções e interesses sobre o tema. (...) Daí que o tema do aborto, em qualquer de suas formas, não pode ter o seu lado moral suprimido do debate público apenas porque essa discussão envolveria assunto que não recolhe consenso entre os cidadãos. De outra parte, o aspecto moral ganha tanto mais consistência e relevo quando tem o abono de razões práticas e científicas. Não é, portanto, porque não há consenso sobre a validade moral da prática abortiva que o assunto deva ser entregue, sem mais, à autonomia privada dos indivíduos ou à livre escolha da legislatura." (BRANCO, 2011/2012, p. 4-6)

Para o professor brasileiro, a discussão acerca do aborto, embora envolva questão jurídica a respeito do início da vida com conteúdo fortemente moral e receba firme influência da religião, pode ser solucionada de forma independente de razões ou argumentos religiosos, com base em experimentos científicos defensores de que a vida humana se inicia no momento da fecundação e na fase embrionária, assim como com argumentos jurídicos referentes aos direitos do nascituro, ao princípio da dignidade da pessoa humana e correlacionados à defesa de ser o direito à vida o pressuposto dos direitos fundamentais, merecendo primazia sobre todos eles no âmbito da ponderação com outros princípios constitucionais (BRANCO, 2011/2012, p. 6-11).

Por fim, para o autor – juridicamente defensor da proibição ao aborto “independentemente de razões religiosas” –, embora reconheça haver “quem não aceita que a vida humana tenha o seu primeiro momento na fecundação, ainda que estes não logrem falsear, em bases estritamente científicas, a tese que rejeitam”, sustenta que deveriam estes “considerar a possibilidade do equívoco da postura cética”, sob pena de, caso confirmado o equívoco, as consequências terem “o custo incomensurável de incontáveis vidas suprimidas”. Desta forma, sugere a aplicação do “‘princípio da precaução’, conhecido pelos que se batem pela proteção do meio ambiente e pela preservação de espécies, e que recomenda, ante a falta de certeza, a proteção do bem que pode estar ameaçado” (BRANCO, 2011/2012, p. 14-15).

Destarte, contra o enfrentamento consensual da temática do aborto, Paulo Branco sustenta, em suma, que, diante da existência de estudos científicos defensores de que a vida humana se inicia no momento da fecundação, os direitos à vida e à dignidade da pessoa humana protegem os nascituros de eventuais práticas abortivas, merecendo a questão jurídica ser solucionada em prol de seus direitos

desde a concepção, independentemente da efetivação de consensos a respeito da matéria e da utilização de argumentos religiosos.

Por outro lado, contra o entendimento de Paulo Branco e sob uma ótica novamente consensualista, pode ser ressaltada a inexistência de certeza científica diante do tema. Conforme compilado por Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino, há distintas teses a respeito do marco inicial da vida humana, a saber: a genética, segundo a qual a vida se inicia no momento do encontro do óvulo com o espermatozóide, sob o fundamento biológico de que com “a fecundação, há a formação de estrutura celular com código genético único”; a embriológica, pela qual o marco inicial se situa no décimo quarto dia, quando ocorre a nidação e a formação da estrutura originadora da coluna vertebral, sob o fundamento biológico de que o “embrião configura-se como estrutura propriamente individual”. Desta forma, não pode “se dividir em dois ou mais, nem se fundir com outro”, diferenciando-se “das estruturas celulares que formarão os anexos (a placenta e o cordão umbilical)”; a neurológica, com duas vertentes, uma defensora de que a vida se inicia na oitava semana – com o aparecimento “das primeiras estruturas que darão origem ao sistema nervoso central” – e outra, na vigésima semana – quando completada a formação do sistema nervoso central –, sob o fundamento biológico baseado “no mesmo argumento da morte cerebral”. Esse segundo o qual “assim como a vida só termina com a parada dos sinais neurológicos, ela começa com o aparecimento das estruturas nervosas e seus sinais”; a ecológica, com o marco inicial situado entre a vigésima e a vigésima quarta semanas, mediante a completa “formação dos pulmões, última estrutura vital a ficar pronta”, sendo esta tese a principal “fundamentação da decisão da Suprema Corte norte-americana autorizando o aborto”, por referir-se “à capacidade potencial do feto de sobreviver autonomamente fora do útero”; e, por fim, a gradualista, a qual não define um termo inicial da vida humana, supondo que “a formação de um indivíduo começa com a formação dos gametas de seus pais ainda no útero das avós” (CESARINO, 2006, p. 149).

Nessa perspectiva crítica ao posicionamento jurídico de Paulo Branco, pode-se afirmar a partir de Rawls que, inexistindo consenso científico a respeito da matéria e tendo em vista que a ideia de razão pública, sob uma perspectiva consensual, exige a utilização de argumentos políticos embasados em “verdades inequívocas que hoje são aceitas pelos cidadãos em geral ou a eles acessíveis” e em “métodos e conclusões da ciência, quando estes não são controvertidos”

(RAWLS, 2011, p. 265), novamente a ausência de conclusões consensuais sobre a matéria resulta na necessidade de ser a controvérsia solucionada em prol da defesa da autonomia e das liberdades individuais das mulheres gestantes – ou seja, da descriminalização do aborto –, sob pena de proteção de um bem jurídico incerto, qual seja, a suposta e eventual vida do nascituro – sobre a qual não há definições científicas, políticas e morais consensuais e precisas –, em detrimento de um bem jurídico concreto, a saber, a pretensão jurídica daquelas mulheres de terem sua gravidez interrompida.

Os posicionamentos de John Rawls, Fábio Almeida e Daniel Sarmento – favoráveis ao aborto – e a argumentação de Paulo Branco – contrária às práticas abortivas – não merecem ser admitidos generalizadamente por todas as sociedades constitucionais. Cada ordenamento jurídico pode definir, com base em fatores históricos, sociais, políticos, econômicos, religiosos e morais, a legalidade ou não da interrupção da gravidez, bem como o marco inicial da proteção do direito à vida dos nascituros, com base em distintos argumentos políticos, jurídicos e científicos passíveis de serem levantados diante da matéria. Ante a inconclusividade do tema, uma Corte Constitucional ou um Parlamento podem concluir, por exemplo, que, embora não se saiba exatamente quando inicia a vida humana, os embriões merecem proteção desde a fecundação, ou a partir do décimo quarto dia, ou em fase uterina posterior, com vistas a prevalecer os interesses dos nascituros em detrimento das mulheres gestantes. Ou, do contrário, definirem que as mulheres gestantes merecem proteção, com vistas a serem assegurados seus interesses jurídicos concretos, em detrimento de supostas e eventuais vidas intra-uterinas que podem nem existir. Nesse sentido, não há “o melhor argumento” nem “a melhor decisão” a respeito da legalização ou não das práticas abortivas, comportando argumentos passíveis de serem extraídos do direito e da política em sentidos diversos, dissensuais e opostos.

A Suprema Corte Americana, por exemplo, conforme apontam CESARINO (2006) e SARMENTO (2005), decidiu a questão com fundamento na tese científica ecológica, definindo entre a vigésima e a vigésima quarta semana o marco inicial da vida humana. Na França, primeiramente foi definida a possibilidade de interrupção da gravidez até a décima semana, ampliando-se posteriormente o prazo geral para a décima segunda. Na Itália, o Parlamento afirmou a possibilidade de realização de aborto até os primeiros noventa dias de gravidez. Na Alemanha, lei



editada em 1974, a qual descriminalizou o aborto nas doze primeiras de gestação, foi declarada no ano seguinte inconstitucional pelo Tribunal Constitucional Federal, sob o entendimento de que o direito à vida do feto, iniciado a partir do décimo quarto dia de gravidez, deveria prevalecer sobre o direito à privacidade da mulher gestante. Lei alemã posterior, editada em 1992, a qual também descriminalizou as práticas abortivas durante os três primeiros meses de gravidez, foi declarada inconstitucional pela Corte Constitucional alemã em 1993, novamente enfatizando-se a proteção dos direitos do nascituro. A decisão alemã motivou a edição de novo diploma normativo em 1995, compatibilizado com aquela, descriminalizando a interrupção da gravidez em hipóteses específicas, inclusive nas doze primeiras semanas de gestação (SARMENTO, 2005).

Nessa perspectiva, qual é a decisão “correta”? Qual é a tese científica definitiva? O marco inicial da vida humana se situa na concepção? No décimo quarto dia? Na décima segunda semana? Na vigésima quarta? No nascimento? Não há conclusões definitivas. Qualquer decisão constitucional a respeito da matéria ensejará dissensos e conflitos científicos, políticos e morais diversos. Tanto podem ser favorecidos os interesses das mulheres gestantes, em prol de suas liberdades individuais, quanto serem protegidos os direitos do nascituro, de modo que o dissenso diante da matéria pode favorecer qualquer um dos lados da controvérsia, assim como prejudicar e excluir o outro.

Por outro lado, ao existirem argumentos contrários ao aborto passíveis de serem extraídos do direito, da política e até mesmo da ciência, a criminalização das práticas abortivas não resulta necessariamente, ao contrário do que sugeriram Fábio Almeida e Daniel Sarmiento, na adoção pelo Estado de uma concepção religiosa específica. Obviamente, doutrinas religiosas, com base em suas crenças, podem, e de fato o fazem, por exemplo, no Brasil, defender firme e publicamente a criminalização das práticas abortivas, tendo em vista os direitos à liberdade de expressão e de participação política. Nada obsta, nessa medida, a influência religiosa sobre decisões políticas.

Contudo, na matéria referente ao aborto, por existirem argumentos jurídicos e políticos autônomos, extraíveis do ordenamento jurídico, por exemplo, brasileiro, conforme formulado por Paulo Branco, aptos a respaldar a proibição da interrupção de gravidez, não há de se falar em qualquer violação à laicidade estatal. Conforme proposto no item 2.3., a partir da reinterpretação da ideia de razão

pública, somente ocorre a violação ao princípio da laicidade estatal quando forem utilizados fundamentos, por parte do Estado, diretamente vinculados a visões de mundo religiosas específicas, no âmbito de suas decisões políticas e normas jurídicas. Desta maneira, sendo passíveis de serem utilizados perante a matéria argumentos políticos e jurídicos autônomos e não provenientes de forma direta de quaisquer visões metafísicas de mundo, não há de se falar em ofensa ao princípio constitucional da laicidade.

Outrossim, pode-se afirmar “com” Mouffe e “com” Neves que o “resultado ideal” proposto por Fábio Almeida e Daniel Sarmento, e pessoalmente defendido por John Rawls, não leva às últimas consequências conflitos, divergências, antagonismos, emoções e paixões característicos da esfera pública pluralista na sociedade moderna, em que grupos e indivíduos, religiosos ou não, procuram constantemente o prevailecimento de seus interesses, valores e discursos sobre todo o ordenamento, por intermédio de decisões políticas e normas jurídicas, inclusive na temática do aborto. Sob essa perspectiva “conflitiva” e não-deliberativa, o ordenamento jurídico, em questões inconclusivas e dissensuais, pode tranquilamente, como o faz em diversos momentos, decidir de um lado ou de outro, favorecendo um determinado ponto de vista político e jurídico, por vezes favorável a determinadas religiões em prejuízo de outras, ou mesmo privilegiar os interesses e valores políticos contrários à prática abortiva em detrimento da vontade individual das mulheres gestantes favoráveis ao aborto, sem qualquer estabilização generalizada de expectativas.

Ademais, afastada a normatividade voltada ao consenso de Rawls, acatada por Fábio Almeida e Daniel Sarmento, nada impede que o Estado decida suas decisões políticas e jurídicas de forma contrária ou favorável aos interesses, valores e discursos dos mais variados grupos e cidadãos, religiosos ou não. Na questão do aborto, por exemplo, diante da controvérsia e do conflito que lhe é peculiar, seria difícil se imaginar a adoção de uma decisão que venha a conciliar ou ao menos satisfazer as expectativas dos cidadãos contrários e dos favoráveis a sua legalização. Alguns religiosos se sentiriam prejudicados e indignados com a descriminalização do aborto, enquanto outros concordariam com a decisão, e vice-versa, não sendo esperável na matéria uma compatibilização entre Estado e religião, nem muito menos o apoio às decisões políticas tomadas, por parte de todos os cidadãos religiosos, sob a ótica interna de suas respectivas visões de mundo.

Essas conclusões demonstram que a existência de conflitos, controvérsias e antagonismos não se apresentam como problemas a serem superados ou minimizados por conceitos como consenso sobreposto ou patriotismo constitucional, mas como decorrências do pluralismo de visões de mundo existente até mesmo no Brasil. Também comprovam que a influência de valores e interesses ligados a grupos religiosos nas decisões políticas e normas jurídicas não resulta necessariamente em violação ao princípio da laicidade. Por fim, evidencia que Estado e religião podem se manter em permanente relação conflitiva, em decorrência da qual as decisões estatais podem excluir interesses e valores de determinados grupos religiosos, e até mesmo incluí-los, e que os limites do conflito se encontram nas hipóteses de violação ao princípio da laicidade e de afronta a direitos fundamentais de cidadãos, a serem visualizadas de acordo com cada situação específica, como os casos a seguir.

#### **2.4.2. Os limites da interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião em casos concretos**

Como visto, a ocorrência de conflitos entre Estado e religião e a influência religiosa sobre as decisões estatais não resultam necessariamente em ofensa à laicidade. Ademais, conforme exposto, os limites para a interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião se situam nas hipóteses de violação ao princípio da laicidade e de contrariedade às liberdades individuais dos cidadãos. Para fins de exemplificação prática dos limites dessa interpretação teórica, serão, a seguir, abordados dois casos concretos relacionados à temática em exame, a saber, a ação civil pública proposta pelo Ministério Público Federal na Bahia que requereu a proibição do livro de autoria do líder religioso Edir Macedo intitulado “Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios”, em que se sustentará a ocorrência de violação ao direito à liberdade de religião (item 2.4.2.1.), e a questão jurídica brasileira afeta à assistência religiosa concedida aos militares, na qual se defenderá a ocorrência de afronta ao princípio da laicidade (item 2.4.2.2.).

### 2.4.2.1. Violação a liberdades individuais: o caso do livro “Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios” de Edir Macedo

O caso do livro “Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?” constitui notável exemplo de violação estatal a direito à liberdade de expressão e de religião e, por conseguinte, de extrapolação dos limites da interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião.

Escrita nos anos 80 pelo líder religioso Edir Macedo, bispo fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, a aludida obra foi alvo de ação civil pública, com pedido de liminar, movida pelo Ministério Público Federal na Bahia, objetivando a suspensão definitiva em todo território nacional de sua tiragem, venda, revenda, entrega gratuita ou circulação, por suposto incitamento ao preconceito e à discriminação contra as religiões de matriz africana. Na inicial da demanda, os procuradores da República signatários sustentaram que Edir Macedo utilizou praticamente todo o livro para promover ataques às religiões afro-brasileiras, referindo-se a elas de forma ofensiva, preconceituosa e discriminatória, em suposta violação ao princípio da liberdade de religião. Foram utilizados os seguintes trechos pelos procuradores da República para tentarem demonstrar a suposta discriminação cometida pelo autor do trabalho:

“Houve com o decorrer dos séculos um sincretismo religioso, ou seja, uma **mistura curiosa e diabólica de mitologia africana, indígena brasileira, espiritismo e cristianismo, que criou ou favoreceu o desenvolvimento de cultos fetichistas como a Umbanda, a Quimbanda e o Candomblé.** (fl. 23).

**O diabo, organizador de tudo isso, dessa maneira engana a humanidade. Com rituais, danças e oferendas induz o ser humano a abrir sua vida às forças do inferno,** de sorte que fica escravo dos espíritos, pagando um preço incrivelmente alto pelos pequenos favores recebidos, os quais o mantém enganado. (fl. 25).

Os orixás, caboclos e guias na realidade nunca fazem bem em favor de seu “cavalo”. Exigem obediência irrestrita e ameaçam de punição aquele que não estiver “andando na linha”. Vivem sempre castigando seus seguidores e não têm benção alguma para dar. (fl. 25).

**A alma da mãe de santo, por exemplo, é vendida ao orixá. Há uma chantagem diabólica nesse meio que obriga a pessoa que “faz santo” a renunciar, enquanto vive, a todas as coisas, inclusive a própria salvação.** Ameaças são feitas de tal maneira que há um temor imenso entre os praticantes dessas seitas em deixá-las. (fl. 25).

**Umbanda, Quimbanda, Candomblé, Kardecismo, Bezerra de Menezes, Esoterismo, etc., são apenas nomes de seitas e filosofias usadas pelos demônios para se apoderarem das pessoas que a eles recorrem.** (fl. 44)

Muitas pessoas estão hoje nas mãos dos espíritos demoníacos devido a impaciência. Deixaram de esperar em Deus a solução para seus problemas e acabaram sendo dominados por exus, caboclos, pretos-velhos, etc. [...] **É aí que entra a Umbanda,**

**Quimbanda, Candomblé e as religiões e práticas espíritas de um modo geral, que são os principais canais de atuação dos demônios, principalmente em nossa pátria.** (fls. 101/102).” [MACEDO *apud* BRASIL (2005a) – grifos deles]

O Juízo da 4ª Vara Federal da Seção Judiciária do Estado da Bahia, em 9 de novembro de 2005, deferiu o pedido liminar para determinar “a suspensão de tiragem, venda, revenda e entrega gratuita (seja em igrejas, templos, entrepostos, livrarias ou serviço de ‘tele vendas’ – 0300, 0800 ou equivalente) da obra ‘Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios?’, de autoria do réu Edir Macedo, bem como o recolhimento de todos os exemplares existentes em estoque, no prazo de 30 (trinta) dias, sob pena de incursão em multa diária fixada no valor de R\$ 50.000,00 (cinquenta mil reais), em caso de descumprimento, além das sanções cíveis e criminais cabíveis”. Para a magistrada federal, a obra, “marcada por disseminação de ideias segregacionistas e discriminatórias de cunho religioso, ultrapassa os lindes da liberdade religiosa garantida ao expositor”, afrontando os direitos e liberdades fundamentais dos adeptos das religiões de matriz africana (BRASIL, 2005b).

Interposto agravo de instrumento, o Tribunal Regional Federal da 1ª Região, por maioria, em 25 de setembro de 2006, deu provimento ao recurso a fim de suspender a eficácia da decisão prolatada pelo Juízo da 4ª Vara Federal da Seção Judiciária da Bahia e, com isso, liberar a venda e circulação da obra “Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios”, sob a motivação de que “as ideias expostas no livro em causa não são preconceituosas ou discriminatórias contra quaisquer confissões religiosas, uma vez que constituem, apenas, doutrina religiosa sobre determinado assunto, relacionado aos espíritos, aos anjos, aos demônios e aos deuses” e de que “embora se possa não concordar com o que o autor do livro em causa diz (...), cumpre reconhecer que a Constituição garante a ele o direito de dizer” (BRASIL, 2006). Devolvidos os autos ao juízo de primeira instância, foi declinada a competência para processar e julgar o feito à Justiça Estadual, que até os dias atuais não prolatou decisão definitiva na matéria em comento.

Feitas essas considerações, percebe-se que a decisão da 4ª Vara Federal da Seção Judiciária do Estado da Bahia, determinadora da suspensão liminar da venda e circulação da obra “Orixás, Caboclos e Guias, deuses e demônios”, constituiu hipótese em que o Estado/juiz interviu diretamente nos valores religiosos defendidos especificamente por Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus, considerando-os preconceituosos, segregacionistas e

discriminatórios. Em que pese o Estado possa se relacionar conflitivamente com a religião e estabelecer limites para o exercício do direito à liberdade de religião, no caso em tela houve uma indevida intervenção estatal nas liberdades individuais do religioso Edir Macedo.

Da leitura dos excertos acima referenciados e da obra como um todo, percebe-se nitidamente que o autor nada mais faz do que manifestar e expor suas opiniões, pontos de vista e dogmas nos estritos termos do exercício dos direitos à liberdade de expressão e de religião (MACEDO, 2004). Ademais, ainda que haja conteúdo contrário e ofensivo às religiões de matriz africana, a exemplo das expressões “diabo”, “inferno”, “demônio” “pecado” e “engano”, a manifestação de Edir Macedo condiz e se coaduna inteiramente com o exercício do direito à liberdade religiosa, uma vez que muitas religiões normalmente possuem a pretensão de se tornarem verdadeiras e dignas da “salvação” e “redenção” divina, em crítica e em oposição às demais religiões, tidas por vezes como “amaldiçoadas”, “pecadoras” e alvo de “condenação eterna”. A característica de muitas das visões religiosas de mundo consiste na constante busca por explicar a realidade à luz de suas crenças e por exigir dos seus adeptos a observância a mandamentos, regras e normas de fé, frequentemente condenando e atacando frontalmente aqueles que descumprirem-nos. Nem sempre as religiões, com relação a questões estritamente internas de suas crenças e mandamentos, sustentam valores de tolerância, consideração do outro, salvação e redenção eterna para todos, defendendo por diversas vezes a exclusão religiosa de diversas pessoas. Nessa perspectiva, a ofensividade às religiões de matriz africana das expressões utilizadas por Edir Macedo no livro se inserem em estritas controvérsias de fé diante das quais não cabe ao Estado decidir sobre qual crença religiosa tem ou não razão, ou qual é ou não verdadeira, sob pena de avocar para si o julgamento de questões metafísicas alheias a suas atribuições<sup>33</sup>. Além disso, a manifestação desses pensamentos e crenças, mesmo que contenham conteúdo crítico às religiões afro-brasileiras, insere-se no âmbito do direito à

---

<sup>33</sup> Lamentavelmente o Ministério Público Federal, na petição inicial da demanda, considerou que algumas questões abordadas por Edir Macedo no livro são “falsas”, “não condizentes com a realidade” e com “deturpadas premissas”, e por, isso, discriminatórias, preconceituosas e sujeitas a proibição estatal, a exemplo das afirmações do líder religioso de que as divindades cultuadas pelas religiões de matriz africana, como exus, pretos-velhos, caboclos e santos, são espíritos malignos e demônios que impedem a salvação de seus adeptos, e de que as crenças afro-brasileiras constituem pecado mortal, violam as leis divinas, a Bíblia e conduzem à perdição eterna (BRASIL, 2005a). Constata-se claramente que o MPF avocou para si a condição de juiz de questões internas e estritamente metafísicas das crenças religiosas, como se o Estado tivesse condições de afirmar o que é ou não verdade em temáticas dessa seara. Há uma nítida tendência da inicial da demanda de intervenção indevida do Estado na crença individual do autor do livro.

liberdade de expressão, o qual admite amplas possibilidades de exposição dos mais variados, distintos e até mesmo absurdos pensamentos, opiniões e ideias, religiosas ou não, contrárias ou não a outros cidadãos e até mesmo ao próprio Estado. E, por fim, a obra “Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios?”, por si só não viola os direitos dos adeptos das religiões de matriz africana de professarem sua fé, de expressarem suas opiniões e de exercerem livremente suas crenças, de modo que não há em seu conteúdo quaisquer violações a direitos fundamentais.

Do contrário, caso fosse prevalente o entendimento oposto, adotado na decisão liminar prolatada pela 4ª Vara Federal da Seção Judiciária da Bahia no sentido de proibir a venda e circulação da obra “Orixás, Caboclos e Guias<sup>34</sup>, deuses ou demônios” pelo simples fato de seu conteúdo ser ofensivo às religiões de matriz africana, predominaria uma interpretação consideravelmente restritiva às possibilidades de expressão e manifestação pública de ideias e pensamentos por parte dos religiosos. As manifestações religiosas seriam reduzidas a tal ponto de poderem ser explicitadas tão-somente até o limite em que duas ideias, pensamentos e crenças não viessem a ofender, contrariar ou criticar outras ideias, pensamentos e crenças. Essa hipótese, além de não lidar adequadamente com o pluralismo de visões de mundo e de interesses, discursos e valores antagônicos, dissensuais e conflitivos existentes no âmbito das visões de mundo, ofende contundentemente os direitos constitucionais à liberdade de expressão e de religião, que se destinam exatamente a proteger a manifestação de ideias, pensamentos e crenças diversas, até mesmo incomodadoras, questionadoras e ofensivas.

Desta maneira, pode-se afirmar que a solução judicial do Tribunal Regional Federal da 1ª Região de cassar a decisão do Juízo da 4ª Vara Federal da Seção Judiciária da Bahia se mostrou mais adequada à luz das liberdades individuais defendidas constitucionalmente, assim como teve o mérito de sanar a retrodescrita violação estatal ao direito à liberdade de religião do bispo Edir Macedo.

---

<sup>34</sup> A magistrada federal entendeu equivocadamente que as orientações religiosas se encontram impedidas de “invadir, de modo negativo e depreciativo, o espaço reservado aos que se dedicam a outra forma de culto, maculando os preceitos por eles seguidos ou os ritos adotados e lançando sobre os mesmos a pecha da loucura, da imoralidade e da ilicitude”, pois “não mais se há de falar em exercício livre da crença, em manifestação livre do pensamento, em liberdade de expressão, mas sim em abusividade” (BRASIL, 2005b). Ora, se as entidades religiosas estivessem impedidas de proferir juízos negativos de valor sobre outras religiões, crenças, pensamentos e ideias, muitos religiosos estariam impedidos de exercer as liberdades de expressão, de pensamento, de consciência e de crença, visto que várias profissões de fé contêm preceitos voltados exatamente a atacar, questionar e condenar outros valores e crenças.

#### **2.4.2.2. Ofensa ao princípio da laicidade: o caso da assistência religiosa aos militares**

O título do presente item poderia indicar estar-se a defender a inconstitucionalidade, por ofensa ao princípio da laicidade, da assistência religiosa prestada aos militares. Contudo, em tese não há se falar em qualquer vulneração ao texto constitucional na referida assistência religiosa por si só, tendo em consideração o disposto no art. 5º, VII da Constituição Federal, que assegura, “nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva”. Nesse sentido, o ordenamento jurídico brasileiro garante aos cidadãos internados em estabelecimentos civis e militares, como hospitais, presídios e quartéis, a obtenção de assistência religiosa, constituindo reconhecimento jurídico da importância da prestação, aos internos das aludidas unidades, de serviços relacionados à fé e à espiritualidade. Entretanto, embora admitida constitucionalmente, a legislação infraconstitucional e a prática da assistência religiosa em instituições militares padecem de notória inconstitucionalidade, por ofensa ao princípio da laicidade, conforme se demonstrará a seguir.

Diferentemente da assistência religiosa em estabelecimentos prisionais civis e militares, assim como em entidades hospitalares públicas e privadas, nos quais, conforme estabelecem a Lei 9.982/2000 e a Resolução nº 8/2011 do Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária do Ministério da Justiça, os serviços são voluntariamente concedidos apenas por parte de grupos e instituições religiosas oriundos de todos os credos, observadas as normas internas de cada unidade hospitalar ou penal, a assistência religiosa aos militares é prestada diretamente pelo Estado. Ou seja, o Estado, ao invés de se restringir em conceder os mecanismos necessários para que os grupos e as entidades religiosas ofereçam assistência religiosa, presta o referido serviço de maneira direta, por intermédio de servidores públicos próprios, denominados capelães militares, que são líderes religiosos aprovados em concursos públicos, subordinados à estrutura organizacional das Forças Armadas, das corporações estaduais dos bombeiros e das polícias militares, cujas remunerações são custeadas integralmente pelo erário. É dizer, nos estabelecimentos militares, o Estado é quem custeia, incentiva, promove e realiza diretamente a assistência religiosa.



Não bastasse esse forte vínculo estatal com autoridades religiosas, admitidas mediante concurso público e responsáveis por prestarem, em instituições públicas militares, serviços religiosos no nome, à conta e ao risco do Estado, importa destacar que determinadas leis reguladoras das capelanias e os concursos públicos destinados para provimento de cargos de capelão militar promovem o explícito favorecimento das religiões com maior prestígio e número de adeptos do país, católica e evangélica.

Dentre os privilégios concedidos às religiões majoritárias, destaca-se o disposto no art. 91, § 12 da Constituição do Estado do Rio de Janeiro, que estabelece a designação “para as corporações da Polícia Militar e do Corpo de Bombeiros Militar (de) um pastor evangélico que desempenhará a função de orientador religioso em quartéis, hospitais e presídios com direito a ingressar no oficialato capelão”. É dizer, a função de orientador religioso em quartéis, hospitais e presídios no âmbito das corporações militares do Estado do Rio de Janeiro passa a ser desempenhada exclusivamente por pastores evangélicos, em claro prestígio estatal à religião evangélica, em detrimento das demais autoridades eclesiásticas. Contra esse notável privilégio legislativo, a Associação dos Ativos, Inativos e Pensionistas das Polícias Militares, Brigadas Militares e Corpos de Bombeiros Militares do Brasil ajuizou perante o Supremo Tribunal Federal a Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADIN nº 3478, objetivando ser declarada a inconstitucionalidade do art. 91, § 12 da Constituição do Estado do Rio de Janeiro, por violação às liberdades de consciência e de crença. Embora ainda não tenha recebido julgamento definitivo do STF, merece relevo o parecer da Procuradoria Geral da República que, no mérito, opinou pela procedência do pedido para declaração da inconstitucionalidade do aludido dispositivo constitucional estadual, por violação ao princípio da laicidade (BRASIL, 2005c).

O privilégio estatal concedido às religiões majoritárias do Brasil na temática da assistência religiosa aos militares também se apresenta nos concursos públicos direcionados ao provimento de cargos públicos de capelão militar. Apesar de permitir o art. 4º da Lei 6.923/81 - norma federal reguladora da assistência religiosa nas Forças Armadas – a contratação de autoridades de quaisquer religiões, na prática os concursos públicos para capelão militar são destinados restritivamente para padres católicos e pastores evangélicos, não se tendo conhecimento de

qualquer certame voltado à admissão de capelães militares oriundos das demais religiões minoritárias, como umbanda, candomblé, judaísmo e espiritismo<sup>35</sup>.

Contra a referenciada violação à laicidade estatal, o Ministério Público Federal no Distrito Federal questionou judicialmente, em 2010, o lançamento de concursos para contratação de capelães militares para as Forças Armadas, sob a justificativa de que “um concurso público que vise a contratar, com recursos públicos, pastores, sacerdotes, pais-de-santo, monges, rabinos ou orientadores espirituais de qualquer religião para prestar assistência religiosa a determinados servidores públicos vai de encontro ao princípio da laicidade estatal, o que torna tal seleção absolutamente inconstitucional” e de que “não é admissível que o Estado selecione para seus quadros, mediante pagamento de remuneração com recursos públicos, orientadores espirituais ou autoridades religiosas de determinadas religiões, mesmo que estas sejam as religiões com maior número de seguidores no país” (BRASIL, 2010). O pedido foi julgado improcedente pela 9ª Vara Federal da Seção Judiciária do Distrito Federal, sob a motivação de que a Lei nº 6.923/81 foi recepcionada pela Constituição Federal de 1988, conforme seu art. 5º, inciso VII, de que “a realização de concurso público para admissão de Capelães da Aeronáutica não atenta contra o disposto no artigo 19, inciso I da Constituição Federal”, de que “não se pode olvidar que os militares, ante sua constitucional missão de defesa da Pátria, podendo, inclusive, atuar em tempo de guerra, podem necessitar de assistência religiosa, a qual deverá ser prestada pelo Estado, conforme o artigo 5º, VII, da CF/88”, de que “o estabelecimento de vagas para capelães levou em consideração as informações obtidas através de censo religioso, realizado pelo Sistema de Informações Gerenciais de Pessoal, de acordo com o qual, aproximadamente 60% (sessenta por cento) dos militares declararam-se católicos e 23,83% (vinte e três vírgula oitenta e três por cento) afirmaram professar a religião evangélica” e de que, portanto, não houve violação ao princípio da isonomia, diante do respeito à proporcionalidade entre as diversas religiões, em respeito à exigência do art. 10 da Lei 6.923/81 (BRASIL, 2012a).

Com fundamentação similar à da ação civil pública do MPF/DF, foram propostas demandas perante o Tribunal de Justiça do Distrito Federal e Territórios e

---

<sup>35</sup> Conforme notícia do G1 Empregos e Concursos, de 2010, o presidente da Associação Pró-Capelania Militar Evangélica do Brasil ressaltou à época a inexistência de capelães militares que não sejam católicos ou evangélicos (CAVALLINI, 2010). No mais, não foram obtidas informações a respeito da existência de certames posteriores destinados à admissão de autoridades religiosas que não sejam católicas e evangélicas.

os Tribunais Regionais Federais da 1ª e da 2ª Região, questionando-se, à luz do princípio da laicidade, o privilégio concedido pelo Estado às religiões católica e evangélica nos concursos públicos para provimento de cargos públicos de capelão militar. Em ambos os casos, ao não serem acolhidos os pedidos autorais, foram utilizados distintos argumentos pelos magistrados julgadores para defenderem a prestação de assistência religiosa a militares da maneira como vem sendo realizada, dentre os quais se destacam: que a liberdade de religião “não obsta, contudo, que o próprio estado fomenta, a quem professe crença religiosa, assistência religiosa em entidades civis ou militares de internação compulsória”; que a assistência religiosa “deve ser realizada de conformidade com a realidade, que emerge inexorável ante o fato de que o Brasil, conforme apontam todas as estatísticas, oficiais ou não, é um país eminentemente cristão, o que denota a legitimidade da opção do administrador pelo provimento do cargo de capelão por padre ou pastor cristão”; e que “em conformidade à Constituição Federal no seu artigo 5º, inciso VII, a prestação de assistência religiosa nas entidades militares de internação coletiva é assegurada nos termos da lei, e reza o artigo 10 da Lei nº 6.923/81 (...) que deve ser mantida a proporcionalidade entre as diversas religiões professadas, de forma a atender as necessidades do grupo” (BRASIL, 2008; BRASIL, 2012b; BRASIL, 2013).

Em suma, ao sustentarem que a assistência religiosa prestada aos militares e os privilégios concedidos pelo Estado brasileiro às religiões majoritárias no bojo desses serviços não vulneram o princípio da laicidade, os magistrados da Justiça Federal do Distrito Federal, do Tribunal de Justiça do Distrito Federal e Territórios e dos Tribunais Regionais Federais da 1ª e da 2ª Região, basicamente, afirmaram que: a) o art. 5º, inciso VII da Constituição Federal, ao garantir a assistência religiosa em unidades militares de internação coletiva, recepcionou a Lei 6.923/81 e, portanto, assegurou que os serviços religiosos em comento sejam prestados por agentes públicos estatais; b) a assistência religiosa deve se dar de acordo com a realidade nacional, em que há um evidente predomínio de religiosos católicos e evangélicos nas estatísticas populacionais – aproximadamente 90% (noventa por cento) dos brasileiros, militares ou não, são católicos ou evangélicos –, e que, por isso, a contratação de capelães católicos e evangélicos atende ao contexto nacional e à proporcionalidade entre as religiões professadas, exigida pelo art. 10 da Lei 6.923/81; e c) a missão constitucional dos militares, de defesa da pátria, inclusive em tempos de guerra, exige que o Estado preste diretamente a

assistência religiosa, nos termos do art. 5º, VII da CF/1988. Algumas considerações críticas contra essa argumentação merecem ser levantadas.

Primeiramente, a Constituição em momento algum estabelece que a assistência religiosa aos militares deve ser prestada diretamente por servidores públicos estatais. O altamente citado por essas decisões art. 5º, VII da Constituição estabelece unicamente que “é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva”. Ademais, à luz do princípio da unidade da Constituição, as normas constitucionais não devem ser interpretadas isoladamente, de maneira que o teor do art. 5º, VII da CF/1988 há de ser analisado conjuntamente com os demais dispositivos constitucionais, inclusive com o princípio da laicidade, o qual impede o estabelecimento de alianças identificadoras entre Estado e religião. Portanto, o simples fato de a Constituição assegurar a assistência religiosa não significa por si só que o Estado encontra-se obrigado constitucionalmente a prestar diretamente tal serviço público.

As normas regulamentadoras da assistência religiosa em estabelecimentos prisionais, assim como em entidades hospitalares públicas e privadas, inseridas no contexto do art. 5º, VII, da CF/1988, parecem melhor se compatibilizar com o princípio da laicidade estatal, do que a assistência religiosa aos militares regulada pela Lei 6.923/81. Apesar de também estar garantida constitucionalmente, a assistência religiosa em estabelecimentos prisionais e em entidades hospitalares não é prestada diretamente pelo Estado, mas somente por grupos e instituições religiosos. Embora a Lei de Execuções Penais, em seus arts. 10, 11, VI e 24, eleve a assistência religiosa aos presos ao *status* de dever do Estado, mesmo assim são os adeptos das distintas crenças religiosas quem prestam diretamente esses serviços. O Estado nesse caso, conforme os termos da Resolução nº 8/2011 do Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária do Ministério da Justiça, responsabiliza-se tão-somente por conceder os mecanismos necessários para que esses serviços sejam ofertados - como provisão da estrutura administrativa adequada, organização do cadastramento de presos e autoridades religiosas, disponibilização de locais adequados e oferecimento de segurança -, garantindo a todas as religiões tratamento igualitário e isonômico para prestação dessa assistência religiosa. Em sentido similar estabelece a Lei 9.982/2000 com relação à assistência religiosa em entidades hospitalares, ao garantir igualdade de condições a todas as confissões religiosas, desde que observadas as determinações

de cada instituição, a vontade dos internos e familiares e não haja risco à saúde e à segurança dos pacientes.

Em ambos os casos, o Estado tem sim atribuições de oferecer os mecanismos necessários para prestação da assistência religiosa, inclusive tendo o compromisso de realizar gastos públicos, treinamento de pessoal, oferecimento de espaços adequados e cadastramento de religiosos e de internos, para prestação dos serviços em questão. Contudo, o Estado não detém a obrigação legal de prestar diretamente a assistência religiosa em hospitais e presídios, nem muito menos de conceder privilégios às religiões de maior expressão no país, como infelizmente vem ocorrendo no caso das instituições militares. Inexiste no direito brasileiro a figura do capelão hospitalar ou do capelão prisional, ou seja, de um servidor público estatal responsabilizado por prestar diretamente a atividade religiosa aos pacientes hospitalares e aos sentenciados. Desta maneira, a exemplo da assistência religiosa em presídios e hospitais e em sentido oposto ao afirmado pelos retromencionados magistrados, não é porque o art. 5º, VII da CF/1988 estabelece o direito à assistência religiosa que o Estado deve se incumbir de oferecer o serviço de forma direta, com o seu nome, com seus servidores, à sua conta e ao seu risco, até mesmo por claramente resultar em uma mistura de atividades estatais com funções religiosas, em contrariedade ao princípio da laicidade estatal.

No tocante ao argumento judicial acima mencionado no sentido de que a assistência religiosa deve ser oferecida de acordo com a realidade nacional, na qual predominam cidadãos adeptos das religiões católica e evangélica, importa destacar que, de fato, qualquer serviço público há de ser adaptado nos moldes de seu respectivo contexto. Considerando que o Brasil detém uma população militar e civil majoritariamente católica e evangélica, pareceria bastante aceitável que a assistência religiosa fosse, em sua maioria, oferecida e recebida por integrantes das aludidas religiões majoritárias, desde que, é claro, houvesse a possibilidade da prestação desse serviço por parte de outras religiões, o que infelizmente, contudo, não ocorre. Além de ser inconstitucionalmente executada diretamente por agentes públicos, a assistência religiosa aos militares é prestada por e destinada para católicos e evangélicos unicamente, ante a inexistência de certames públicos destinados ao provimento do cargo público de capelão militar por autoridades eclesiais provenientes de outras religiões. Desta maneira, se o oferecimento estatal de serviços religiosos já viola o princípio da laicidade, a vulneração à

Constituição Federal nessa temática mostra-se ainda mais radical e aprofundada com o preenchimento dos cargos públicos apenas por adeptos de duas religiões específicas. Ou seja, se não bastasse a mistura e identificação do Estado com a religião na temática, diante da realização de cultos e missas por partes de agentes estatais, ainda há a identificação com as duas religiões majoritárias do país, a católica e a evangélica. Nesses termos, na prática o direito à assistência religiosa somente é garantido aos militares adeptos das religiões católica e evangélica, sendo claramente negado, ofuscado e rechaçado aos adeptos das religiões minoritárias, como o candomblé, a umbanda, o espiritismo e o judaísmo. Com a contratação de capelães militares exclusivamente católicos e evangélicos, os adeptos das religiões minoritárias se encontram impedidos tanto de ofertar os serviços religiosos como de receber a assistência religiosa. Sob a justificativa de “assegurar o exercício da liberdade de religião” às majorias católicas e evangélicas, nega-se o direito constitucional à assistência religiosa aos religiosos minoritários. E, com isso, a violação à Constituição Federal no tocante à temática da laicidade mostra-se, como dito, ainda mais profunda e gritante.<sup>36</sup>

Já com relação à afirmativa judicial de que a missão constitucional desempenhada pelos militares de defesa da pátria, inclusive em tempos de guerra, justifica a prestação direta pelo Estado da assistência religiosa, importa destacar novamente que, apesar de a Constituição estabelecer o direito de assistência religiosa aos militares, inexistente qualquer determinação constitucional para que o Estado preste diretamente esse serviço, mesmo em circunstâncias constitucionais limítrofes e adversas. Repita-se, nada obsta que o Estado assegure os mecanismos necessários para que as entidades religiosas possam prestar os serviços relacionados à assistência religiosa, inclusive em tempos de guerra e de calamidade pública, de modo a garantir a efetivação desse direito constitucional aos militares no exercício de suas atribuições legais de defesa do país. O problema novamente se situa na prestação direta de serviços religiosos pelo Estado.

---

<sup>36</sup> Pode-se acrescentar ainda que a estatística mencionada pela 9ª Vara Federal da Seção Judiciária do Distrito Federal (BRASIL, 2012a), de que aproximadamente 90% (noventa por cento) dos militares são católicos e evangélicos, jamais pode justificar a contratação exclusiva de capelães adeptos apenas dessas duas religiões. Ora, se o art. 10 da Lei 6.923/81 estabelece a observância à proporcionalidade das crenças professadas, os 10% (dez por cento) de não-católicos e não-evangélicos também devem ser considerados na ocasião da contratação de capelães militares. Não é porque católicos e evangélicos são a maioria que eles merecem exclusividade. Até mesmo a interpretação da Lei 6.923/81 apresenta-se problemática nesse ponto.

Pode-se objetar contra a presente argumentação no sentido de que, se é admissível que o Estado assegure os mecanismos necessários, até mesmo financeiros, para que os grupos e as entidades religiosas prestem assistência religiosa aos militares, nada impede que agentes estatais também exerçam tal atividade diretamente. Contudo, a questão não é eminentemente financeira. A religião, assim como as distintas manifestações culturais protegidas constitucionalmente, pode gerar custos e gastos financeiros aos cofres públicos. Nada impede, a exemplo das manifestações culturais, que o Estado promova incentivos e estímulos financeiros para que a população exerça suas liberdades de expressão, de consciência, de pensamento e de crença<sup>37</sup>. Nesse sentido, ao Estado incumbe a atribuição de garantir os mecanismos necessários para que os cidadãos exerçam e tenham acesso às suas liberdades individuais, inclusive oferecendo recursos materiais, pessoais e financeiros para tanto. Contudo, dada a laicidade estatal, jamais o Estado possui liberdade de religião ou se encontra apto a professar uma religião específica de forma direta e por intermédio de seus agentes públicos, sob pena de se identificar e se misturar com uma visão religiosa de mundo específica e, por conseguinte, de violar o aludido princípio constitucional. Da mesma forma deveria ser a questão afeta à assistência religiosa aos militares: o Estado deveria conceder unicamente os meios e mecanismos necessários para que as entidades religiosas prestassem e os militares recebessem os serviços religiosos e, com isso, assegurar a ambos, tanto aos internos quanto às autoridades religiosas, o exercício do direito à liberdade de religião. Jamais, no entanto, por não possuir direito à liberdade de religião, o Estado poderia professar, por intermédio de servidores públicos que agem no seu nome, à sua conta e ao seu risco, uma religião específica ou prestigiar as religiões majoritárias em detrimento das demais, tal qual lamentavelmente vem ocorrendo no caso dos capelães militares, em frontal ofensa ao princípio constitucional da laicidade estatal.

Feitas essas considerações, pode-se sustentar que a Lei 6.923/1981 não foi recepcionada pela Constituição Federal de 1988 por afrontar ao princípio da laicidade, visto permitir que o Estado realize diretamente cultos e liturgias religiosas,

---

<sup>37</sup> Nesse sentido, a Constituição assegura, em seus arts. 23, III e V, 215, 216 e 216-A, a proteção a bens de valor cultural, o oferecimento dos meios necessários para acesso à cultura, bem como o incentivo e o financiamento de atividades culturais. Tombamentos de monumentos religiosos, estímulos a atividades religiosas de novenas e feriados religiosos, por exemplo, típicas em determinados locais no Brasil, insere-se nesse contexto de estímulo estatal às liberdades individuais dos cidadãos.

e que estabeleça vínculos prioritários com entidades religiosas específicas, a saber, católicas e evangélicas. A inconstitucionalidade em tela, por se referir a texto legal anterior à Constituição de 1988, pode ser sanada por intermédio da propositura de arguição de descumprimento de preceito fundamental, a ser promovida por um dos legitimados do art. 103 da Constituição Federal<sup>38</sup>.

E, por fim, ainda a respeito da assistência religiosa concedida aos militares, importa ser ressaltado o “Acordo sobre Assistência Religiosa às Forças Armadas”, firmado em 23 de outubro de 1989 entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé. O referido acordo oficializou no país um órgão público subordinado mutuamente às Forças Armadas e à Igreja Católica Apostólica Romana, a saber, o Ordinariato Militar, responsável pela assistência religiosa aos militares católicos. O Ordinariato Militar do Brasil, nesse sentido, é um órgão público administrado, financiado, sediado e gerido no âmbito organizacional das Forças Armadas brasileiras e do Ministério de Estado da Defesa, sendo, ao mesmo tempo, nada mais nada menos do que uma diocese da Igreja Católica Apostólica Romana. Subordina-se administrativamente ao Estado brasileiro e religiosamente ao catolicismo. Não é nada mais nada menos do que um órgão público católico dentro da Administração Pública Federal Direta. É dizer, é um claro e notável exemplo de mistura e vínculo do Estado com uma religião específica.

Contra eventual objeção no sentido de que o acordo se procedeu com o “Estado” do Vaticano enquanto organização política, e não com a Igreja Católica enquanto entidade religiosa, importa destacar que o ato firmado pelo Estado brasileiro é claro ao destacar que o Ordinariato Militar detém atribuições de natureza estritamente religiosa, não-política e vinculada ao direito religioso canônico estabelecido pela religião católica. O Ordinário Militar, líder do Ordinariato, possui todos os direitos e deveres dos bispos diocesanos, e o Ordinariato é uma diocese da Igreja Católica, detendo a atribuição de organizar, manter e coordenar a assistência

---

<sup>38</sup> Muito se tem questionado, à luz da laicidade estatal, a respeito da PEC 99/2011, em trâmite na Câmara dos Deputados, que acrescenta as entidades religiosas no rol de legitimados para propositura de ação direta de inconstitucionalidade (BRASIL, 2011f). Contudo, a possibilidade de que entidades religiosas defendam seus interesses e direitos constitucionais perante a Corte Constitucional brasileira jamais pode ser confundida com violação à laicidade estatal, visto que a abertura para a propositura de ações judiciais voltadas à defesa de interesses religiosos não significa por si só uma vinculação do Estado com quaisquer religiões específicas, ou que o Judiciário irá necessariamente atender aos pedidos postulados. Trata-se de mecanismo destinado a garantir que as entidades e os grupos religiosos tenham acesso ao Supremo Tribunal Federal com vistas ao questionamento de leis e atos normativos federais e estaduais que vierem ulteriormente a violar seus direitos e interesses previstos na Constituição Federal, como o direito à liberdade religiosa. Ao invés de ofensa à laicidade, pode-se falar em concretização e ampliação do direito de acesso à Justiça.



religiosa prestada aos militares católicos brasileiros. Os capelães católicos, por sua vez, subordinam-se militarmente a seus superiores hierárquicos, mas religiosamente às prescrições do seu líder religioso, a saber, o Ordinário Militar, nos moldes do direito canônico. E o Estado brasileiro, por meio das Forças Armadas e do Ministério da Defesa, detém a atribuição de oferecer todos os recursos administrativos, materiais, orçamentários e de pessoal para funcionamento do Ordinariato Militar, e também dos serviços de assistência religiosa aos militares católicos.

Desta feita, observa-se novamente, com o Ordinariato Militar, a identificação e a mistura do Estado brasileiro com entidades religiosas específicas na temática da assistência religiosa prestada aos militares. Além de inexistirem similares de outras religiões semelhantes ao Ordinariato Militar, a organização, o financiamento, a gestão e a administração de instituição estritamente religiosa pelo Estado brasileiro constitui um dos exemplos mais nítidos e gritantes de ofensa ao princípio constitucional da laicidade, também sanável através de ação direta de inconstitucionalidade a ser proposta por um dos legitimados do art. 103 da CF/1988.

Analisados esses dois exemplos concretos de extrapolação dos limites da interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião, quais sejam, a ofensa a liberdades individuais e a afronta ao princípio constitucional da laicidade, serão mencionados a seguir duas questões jurídicas específicas, visando a abordar a aplicação prática a agentes públicos e políticos dos conceitos rawlsianos “razoável” e “racional” e da ideia de razão pública, mediante a reinterpretação proposta pela presente pesquisa (item 2.3.).

#### **2.4.3. Reinterpretação da ideia de razão pública e dos conceitos rawlsianos “razoável” e “racional” mediante casos concretos: a decisão de juiz de Direito e pastor evangélico anuladora de união estável homoafetiva no Estado de Goiás, e o Projeto de Lei nº 7561/2014 do Deputado Missionário José Olímpio**

No presente capítulo (item 2.3.), foi proposta uma reinterpretação dos conceitos rawlsianos “razoável” e “racional”, e da ideia de razão pública, de modo a diferenciar, com relação aos agentes públicos, o exercício de suas atividades funcionais e estatais - que deve se proceder de acordo com o princípio da laicidade e em conformidade com o ordenamento jurídico -, de suas liberdades de expressão, de pensamento, de consciência e de crença – cujo exercício não necessita observar

o princípio da laicidade e permite criticar e questionar argumentativamente a Constituição Federal e as leis vigentes. Nesse sentido, os agentes públicos se encontram obrigados a adotar decisões políticas, administrativas e judiciais em consonância com o ordenamento jurídico, não podendo partir de suas visões individuais de mundo para fundamentá-las, sob pena de violação ao princípio da laicidade. Daí decorre a necessidade de observância ao conceito rawlsiano “razoável” e à ideia de razão pública, de modo a serem os agentes públicos obrigados a decidir com base em argumentos políticos e jurídicos decorrentes da ordem jurídica vigente, e não de acordo com uma concepção individual de bem, religiosa ou não, sob pena de ofensa à laicidade estatal. Por outro lado, fora do exercício de suas atividades funcionais, os agentes públicos podem exercer suas liberdades de pensamento, de consciência, de pensamento e de crença, encontrando-se aptos a admitir, manter e abandonar visões de mundo, religiosas ou não, atingindo suas finalidades individuais últimas. Daí decorre a possibilidade de que os agentes públicos sejam “racional”, ou seja, possam agir, fora do exercício de suas atribuições funcionais, no sentido de assegurar a concretização de seus interesses, valores e discursos últimos individualmente defendidos, ligados a uma concepção de bem específica, sem a necessidade de concordarem ou apoiarem as leis vigentes no país. Essa diferenciação parece ser produtiva para os agentes públicos, pois permite diferenciar suas responsabilidades e obrigações enquanto representantes do Estado – no exercício de suas obrigações como servidores públicos –, dos direitos e garantias individuais previstos na Constituição – no exercício de suas liberdades individuais enquanto cidadãos privados –, e, com isso, assegurar tanto a laicidade estatal no âmbito de suas atribuições funcionais (razoável) quanto o gozo por eles de direitos e liberdades individuais garantidos a todos (racional).

O caso do juiz de Direito e pastor evangélico Jeronymo Pedro Villas Boas constitui um exemplo útil para aplicação prática dos aludidos conceitos teóricos. O referido magistrado, que também é líder religioso da Igreja Assembleia de Deus, prolatou polêmica decisão judicial em 17 de junho de 2011 (BRASIL, 2011b), anulando contrato de união estável firmado entre homossexuais no Estado de Goiás, em evidente contrariedade à amplamente divulgada decisão, proferida em 5 de maio de 2011 pelo Supremo Tribunal Federal, nos autos da ação direta de inconstitucionalidade 4277, mediante a qual, em sede de controle concentrado de

constitucionalidade, julgou procedente o pedido da Procuradoria Geral da República para reconhecer como entidade familiar a união civil entre pessoas do mesmo sexo, desde que atendidos os mesmos requisitos para a constituição de união estável entre homem e mulher (BRASIL, 2011a). O juiz de Direito sustentou na decisão, em síntese, que não cabe ao Poder Judiciário alterar o teor da Constituição Federal, a qual, em seu art. 226, § 3º, ao reconhecer “a união estável entre o homem e a mulher como entidade familiar”, não prevê o reconhecimento estatal da relação entre pessoas do mesmo sexo como entidade familiar (BRASIL, 2011b). Ou seja, o magistrado nada mais fez do que afirmar que o acórdão do Supremo Tribunal Federal incorreu em inconstitucionalidade e que, portanto, sua decisão de anular a união civil homoafetiva firmada em cartório do Estado de Goiás aplicou adequadamente a Constituição Federal ao caso concreto.

A decisão em tela gerou notável polêmica nos meios de comunicação, por ter contrariado o histórico e bastante comemorado, pelos movimentos LGBTT, julgamento do STF na ADIN 4277. Em notícias, reportagens, entrevistas e vídeos posteriores, o magistrado, que também é pastor evangélico, esclareceu que sua decisão, embora motivada “juridicamente”, obteve influência de sua fé religiosa ao ponto de afirmar em entrevista que “Deus me incomodou, como que me impingiu a decidir” (NUBLAT, 2011). Nesse sentido, apesar de ter afirmado a utilização de fundamentos jurídicos em sua decisão, o juiz assumiu a influência direta de sua crença religiosa em Deus para determinar a anulação do contrato de união civil entre pessoas do mesmo sexo. Em que pese a Corregedoria Geral de Justiça do Estado de Goiás tenha anulado a decisão do juiz Jeronymo Villas Boas e restabelecido a união civil de pessoas do mesmo sexo firmada no Estado de Goiás (BRASIL, 2011c), algumas considerações críticas sobre sua atuação judicial merecem ser apresentadas.

Preliminarmente, inexistem no ordenamento jurídico brasileiro quaisquer óbices para que agentes públicos e políticos, inclusive magistrados, professem uma fé específica ou exerçam cargos religiosos. Nesse sentido, não há impedimentos para que o juiz Jeronymo Villas Boas possa acumular o seu cargo de magistrado com a atividade religiosa de pastor evangélico, até mesmo porque os cargos públicos no Brasil são acessíveis a todos os cidadãos, adeptos de todos os credos, crenças e ideologias, independentemente de considerações ou restrições de natureza moral, filosófica ou religiosa. Além disso, a todos os cidadãos,

invariavelmente, titulares ou não de cargos públicos, são assegurados os direitos à liberdade de pensamento, de consciência e de crença, de maneira que suas crenças podem ser exercidas livremente em suas vidas privadas, desde que, é claro, não interfiram diretamente em sua atuação funcional ou firam direitos fundamentais de outrem.

Por outro lado, a decisão do magistrado Jeronimo Villas Boas afrontou explicitamente o art. 102, § 2º da Constituição Federal, o qual estabelece que as “decisões definitivas de mérito, proferidas pelo Supremo Tribunal Federal, nas ações diretas de inconstitucionalidade e nas ações declaratórias de constitucionalidade produzirão eficácia contra todos e efeito vinculante, relativamente aos demais órgãos do Poder Judiciário e à administração pública direta e indireta, nas esferas federal, estadual e municipal”. Desta maneira, o STF, ao julgar procedente a ação direta de inconstitucionalidade nº 4277 e com isso reconhecer a união civil entre pessoas do mesmo sexo como entidade familiar, tornou obrigatória e vinculante a observância de sua determinação a todos os órgãos do Poder Judiciário brasileiro. A decisão do juiz de Goiás, ao decidir no sentido diametralmente oposto, afrontou expressamente o aludido dispositivo constitucional. Considerando ser da competência da Suprema Corte brasileira a interpretação precípua do texto constitucional e serem vinculantes seus julgamentos em sede de controle concentrado de constitucionalidade, não cabem aos demais órgãos jurisdicionais brasileiros o questionamento das decisões de mérito do STF em sede de ação direta de inconstitucionalidade, sob pena de ofensa à Constituição. O juiz Jeronimo Villas Boas, portanto, ao invés de ter, como asseverou, cumprido a Constituição Federal, nada mais fez do que descabidamente contrariar a decisão do STF em sede de ação direta de inconstitucionalidade e, com isso, afrontar o texto constitucional. Críticas à decisão do STF até podem ser feitas, como as que ele manifestou posteriormente no tocante à impossibilidade de o Poder Judiciário avocar para si questões da competência do Poder Legislativo ou à suposta inconstitucionalidade material do ato decisório, mas, no caso, a recusa em observar o julgamento da ADIN 4277 constitui ofensa ao texto constitucional e pode ensejar sanções disciplinares administrativas perante a Corregedoria de Justiça e o Conselho Nacional de Justiça.

Outrossim, se por um lado não há impedimentos para que magistrados exerçam atividades religiosas específicas, por outro o juiz Jeronimo Villas Boas, no caso, contrariou o princípio constitucional da laicidade, ao permitir que sua visão

religiosa de mundo influenciasse direta e contundentemente perante a decisão por ele proferida na controvérsia em comento. Em que pese tenha utilizado argumentos (supostamente) jurídicos nas suas razões de decidir, o magistrado prolatou decisão absurda e cuja interpretação é totalmente descabida de ser extraída do texto constitucional, não persistindo adequada motivação jurídica para o seu descumprimento à determinação vinculante do Supremo Tribunal Federal. Ademais, além de inexistir fundamento jurídico compatível com o texto constitucional, a assunção posterior de que sua decisão observou “ordem divina” resulta na constatação de que o referido magistrado, ao invés de cumprir ordem legal expressa do Supremo Tribunal Federal, vinculante a todos os órgãos jurisdicionais, conforme a Constituição Federal, desatendeu o texto constitucional em benefício do cumprimento de consideração de natureza transcendental, metafísica e religiosa, estranha e alheia a suas atribuições funcionais. Desta maneira, o juiz Jeronymo Villas Boas, ao efetivar interpretação jurídica estranha, contrariou o texto constitucional em prol assumidamente do atendimento a imperativos pessoais religiosos e, com isso, afrontou o princípio constitucional da laicidade, que impede a vinculação direta do Estado, dos agentes estatais públicos e políticos e de suas respectivas decisões judiciais, administrativas e legislativas com visões específicas de mundo, religiosas ou não.

Isso não significa dizer que as visões de mundo não possam influenciar indiretamente determinadas decisões estatais, pois faz parte do Estado Democrático de Direito que questões ideológicas, filosóficas, religiosas e morais dos mais variados grupos e indivíduos venham a obter influência nas decisões políticas e normas jurídicas. Aliás, indiretamente até mesmo os agentes públicos e políticos podem ser influenciados indiretamente por suas concepções de bem individualmente professadas, desde que, é claro, utilizem-se de motivações políticas e jurídicas passíveis de ser extraídas do ordenamento jurídico. Entretanto, no caso do juiz Jeronymo Villas Boas, além de sua interpretação jurídica resultar estranha, absurda e impassível de ser extraída adequadamente do texto constitucional, por claramente contrariar o art. 102, § 2º da CF/1988, o atendimento pela decisão a considerações metafísicas de fé conduz a uma notável afronta ao princípio da laicidade, visto que, no caso, conotativamente, ao invés de terem sido observadas as “leis dos homens”, foram acatadas e admitidas pelo Estado “as leis divinas”.

Desta maneira, embora regularmente possa acumular os cargos de juiz de Direito e de pastor evangélico, o magistrado em questão permitiu que sua concepção individual de bem e seus fins últimos, relacionados ao conceito rawlsiano da “racionalidade”, interviessem direta e contundentemente na sua atuação funcional, desatendendo o seu dever de ser “razoável” e de observar a “razão pública”, ou seja, de adotar fundamentos jurídicos adequados, passíveis de ser extraídos do ordenamento jurídico e não vinculados diretamente com qualquer concepção de bem. Nesse cenário, perante o caso concreto, deveria o juiz ter adotado uma das duas soluções a seguir: a) atuar independentemente de sua concepção de bem e, com isso, cumprir a decisão do Supremo Tribunal Federal na ADIN 4277, reconhecendo a união civil a pessoas do mesmo sexo; ou b) declarar sua suspeição por ter interesse no julgamento da causa ou por motivo de foro íntimo, nos termos do art. 135, V e parágrafo único do CPC, e, com isso, não prolatar decisão contrária à sua concepção individual de bem. Note-se que, enquanto a primeira solução compatibiliza-se adequadamente com o texto constitucional, a segunda permite que o magistrado não seja obrigado a decidir controvérsias em sentido contrário às suas ideologias, religiosas ou não, individualmente defendidas, de modo a não exigir dele a adoção de conduta diversa e incompatível com sua crença individual. Com relação a essa última questão, verifica-se que a legislação processual brasileira não obriga que os magistrados decidam causas judiciais de maneira oposta às suas crenças, de modo a assegurar mutuamente suas liberdades individuais, enquanto também cidadãos, e permitir que o julgamento das controvérsias jurisdicionais se proceda de maneira imparcial e independente.

Por fim, o Projeto de Lei nº 7561, apresentado na Câmara dos Deputados, em 14 de maio de 2014, pelo Deputado Missionário José Olímpio, constitui um dos mais atuais e notáveis exemplos, de que se tem conhecimento, de violação à laicidade estatal e de interferência indevida da profissão de fé adotada por agente público diante do exercício de suas atribuições funcionais. O PL 7561/2014 objetiva proibir “o implante em seres humanos de identificação em forma de chips e outros dispositivos eletrônicos”, sob a justificativa, pasmem, de que:

“A Bíblia Sagrada, no livro de Apocalipse, capítulo 13, versículos 16 e 17, diz o seguinte:

‘16 – E faz que a todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e servos, lhes seja posto um sinal na sua mão direito, ou nas suas testas.

17 – Para que ninguém possa comprar ou vender, senão aquele que tiver o sinal, ou o nome da besta, ou o número do seu nome.’

Tendo em conta que o fim dos tempos se aproxima, é preciso que o Parlamento brasileiro se antecipe aos futuros acontecimentos e resguarde, desde logo, a liberdade constitucional de locomoção dos cidadãos. Sendo assim, urge que se proíba a implantação em seres humanos de chips ou quaisquer outros dispositivos móveis que permitam o rastreamento dos cidadãos e facilitem que sejam as pessoas alvo fácil de perseguição e toda sorte de atentados.

Infelizmente, de modo sorrateiro, já são conhecidas no Brasil diversas iniciativas de implantação de chips como ‘rastreadores pessoas’ que pretensamente simulam uma ferramenta de segurança na medida em que possibilitariam a rápida localização de pessoas que estivessem em poder de sequestradores. Entretanto, o povo brasileiro não se deve iludir com tais artifícios, que escondem uma verdade nua e cruel: há um grupo de pessoas que busca monitorar e rastrear cada passo de cada ser humano, a fim de que uma satânica Nova Ordem Mundial seja implantada.” (BRASIL, 2014)

Os fundamentos utilizados no bojo da proposição legislativa de nenhuma maneira podem ser extraídos do ordenamento jurídico brasileiro, constituindo clara intervenção da concepção religiosa individualmente defendida pelo parlamentar em comentário sobre suas atividades funcionais, em manifesta ofensa ao princípio da laicidade estatal. Similarmente ao caso do juiz Jeronymo Villas Boas, o parlamentar José Olímpio, que também é missionário evangélico, pode tranquilamente exercer, enquanto cidadão privado, suas liberdades individuais, defendendo esse ou aquele ponto de vista decorrente de sua visão de mundo religiosa (racional). Ademais, nada impede a acumulação do cargo de missionário evangélico com o exercício do mandato eletivo de deputado federal. Contudo, ao permitir a interferência direta e determinante de argumentos religiosos sobre suas atribuições funcionais, o deputado não observou o seu dever, enquanto agente público, de ser razoável e de observar a ideia de razão pública, o qual estabelece, na forma como propõe a presente pesquisa, que os agentes públicos se utilizem tão-somente de argumentos e discursos passíveis de serem extraídos do ordenamento jurídico no exercício de suas atividades estatais, não admitindo que suas visões individuais de mundo interfiram direta e determinantemente naquelas atividades, sob pena de afronta à laicidade estatal. Deveria o deputado José Olímpio, diante do “fim dos tempos que se aproxima”, combater e atacar a futura e “satânica Nova Ordem Mundial” no exercício de suas liberdades individuais, enquanto cidadão privado, mas jamais fazê-lo por intermédio do Estado e de suas atribuições enquanto parlamentar.

Feitas essas considerações, constata-se, com os exemplos do juiz Jeronymo Villas Boas e do deputado José Olímpio, que a atuação dos agentes públicos e políticos deve se dar de acordo com a Constituição Federal, com

fundamentos jurídicos e políticos passíveis de serem extraídos do ordenamento jurídico, e sem vínculos diretos e determinantes com concepções individuais de bem. Embora sejam titulares de direitos e liberdades individuais para professarem crenças religiosas específicas, os agentes públicos devem observar a Constituição no exercício de suas funções e não fazer com que suas concepções individuais determinem os conteúdos de suas decisões políticas, políticas e administrativas, sob pena de violação ao princípio constitucional da laicidade estatal.

Nesses termos, construída uma interpretação de laicidade apta a entender a relação entre Estado e religião de maneira conflituosa, será enfrentada no próximo capítulo a presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão, com vistas a saber se há nessa temática violação ao princípio constitucional da laicidade estatal, ou se decorre do exercício, por parte de grupos e cidadãos religiosos, dos direitos à liberdade de expressão, de pensamento, de consciência e de crença.



### **3. A presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão à luz da Constituição Federal**

A partir da confrontação dos autores John Rawls, Jürgen Habermas, Chantal Mouffe e Marcelo Neves, foram feitas reflexões a respeito da relação entre Estado e religião, assim como do princípio da laicidade estatal e dos direitos à liberdade de expressão e de religião, no âmbito do constitucionalismo. Além de parecerem aptas a contribuir para o enfrentamento de distintas controvérsias constitucionais afetas ao relacionamento entre Estado e religião, as considerações teóricas pretéritas serão utilizadas como base para a análise do objeto da presente pesquisa, direcionada à averiguação da constitucionalidade, à luz do princípio da laicidade e do direito à liberdade de expressão, da presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão no Brasil.

Embora se preste à análise de interpretações, discursos empíricos e casos concretos relacionados à discussão a respeito da constitucionalidade da presença religiosa no rádio e na televisão, a abordagem da pesquisa, em sintonia com os primeiros capítulos, apresentará um notável caráter normativo, não se restringindo a descrever controvérsias e litígios, mas também ousando em contribuir e propor possíveis soluções ao tema, nos moldes das considerações anteriores sobre o princípio da laicidade e o direito à liberdade de expressão.

Previamente ao enfrentamento da temática em apreço, para fins de compreensão das peculiaridades atinentes ao rádio e à televisão no Brasil, será importante descrever: de maneira breve e sintética, o histórico sobre os referidos meios de comunicação (item 3.1.); o histórico e os dados atuais sobre a presença religiosa nos serviços brasileiros de radiodifusão (item 3.2.); assim como as disposições constitucionais e legais relacionadas à organização, às concessões e à regulação do rádio e da televisão brasileiros (item 3.3.).

Em seguida, será enfrentada a temática em tela, objetivando discutir e abordar: se a presença religiosa no rádio e na televisão do Brasil, que constituem serviços públicos outorgados pelo Estado, constitui violação ao princípio constitucional da laicidade ou decorre do exercício do direito à liberdade de expressão; se o predomínio das religiões católica e evangélica nos referidos meios de comunicação viola ou não o princípio da laicidade estatal; se, considerando a hipótese de decorrer da liberdade de expressão e diante da inexistência de direito

fundamental absoluto, o ordenamento jurídico brasileiro prevê limites para a presença religiosa nesses meios de comunicação e, em caso positivo, quais seriam esses limites; e se as normas regulamentadoras das rádios comunitárias, do Canal da Cidadania e das emissoras da EBC, ao proibirem a prática de proselitismo na programação daquelas emissoras, violam ou não o direito à liberdade de expressão dos grupos e cidadãos religiosos (item 3.4.).

Conquanto existam outras questões relacionadas à constitucionalidade ou não da presença religiosa nos serviços de rádio ou televisão, como a controvérsia afeta à possibilidade ou não de sublocar ou subcontratar espaços da programação das emissoras de rádio e televisão – prática que envolve grande parte da presença religiosa nos referidos meios de comunicação –, ou a exemplo da questão concernente à constitucionalidade ou não da presença religiosa nos serviços privados de televisão – no caso, a televisão por assinatura –, para fins de delimitação temática, diante do enfoque teórico concedido nos primeiros capítulos à matéria da laicidade e do direito à liberdade de religião, será abordada apenas a presença religiosa na radiodifusão brasileira à luz dos mencionados princípios.

### **3.1. Breve histórico da radiodifusão brasileira<sup>39</sup>**

Quando se fala em radiodifusão, refere-se aos serviços de telecomunicação, outorgados pelo Estado, dirigidos à transmissão de sons (radiodifusão sonora) e de sons e imagens (televisão) e destinados ao recebimento livre, direto e gratuito pelo público<sup>40</sup>. A seguir, será narrado sinteticamente o histórico da radiodifusão sonora (item 3.1.1.) e, em seguida, da televisão (item 3.1.2.), sem se negligenciar a exposição de dados atuais sobre ambos os meios de comunicação.

---

<sup>39</sup> Metodologicamente, o presente trabalho não se pautou em apresentar ampla e extensivamente o histórico do rádio e da televisão no Brasil, tendo buscado apenas informar o leitor a respeito dos acontecimentos pretéritos e da situação fática atual referente aos referidos veículos comunicacionais, para fins de melhor entendimento e enfrentamento dos objetivos de pesquisa. Prestigiu-se uma narrativa enfocada nos conteúdos transmitidos, nos grupos responsáveis pela produção das programações, nos vínculos econômicos e políticos afetos ao rádio e à televisão e nos acontecimentos mais marcantes apontados pelos historiadores, e mesmo assim de maneira bastante sintética, sem quaisquer pretensões de esgotamento ou exaurimento.

<sup>40</sup> É o que estabelecem atualmente os arts. 21, XII, “a”, 155, § 2º, X, “d”, 222 e 223 da Constituição Federal c/c art. 6º, “d” da Lei 4.117/62.

### 3.1.1. Síntese histórica do rádio no Brasil

Curiosamente, atribui-se a invenção da radiodifusão no mundo a um brasileiro líder religioso da Igreja Católica Apostólica Romana, a saber, o padre e cientista gaúcho Roberto Landell de Moura. O padre Landell de Moura, em 1893, na cidade de São Paulo, após inúmeros estudos científicos realizados no Brasil e na Itália, promoveu exposição pública de vários de seus inventos, como o teleauxífono e o caleófono - relacionados à telefonia com fio -, o anematófono - destinado à telefonia sem fio -, o teletiton - mecanismo telegráfico sem fio - e o edífono - voltado a reproduzir a voz fonografada de maneira natural. Os inventos de Landell de Moura foram revolucionários em razão da possibilidade de transmissão de vozes e ruídos a grandes distâncias, independentemente da utilização de fios condutores. Embora tenha obtido a Carta Patente nº 3279, de 9 de março de 1901, em que o Estado brasileiro reconheceu seu pioneirismo científico no ramo das comunicações, assim como recebeu em 1904 patentes dos Estados Unidos da América para Transmissor de Ondas, para Telefone sem Fio e para Telégrafo sem Fio, o padre gaúcho infelizmente sofreu forte oposição da Igreja Católica e do governo brasileiro na época, não logrando êxito em difundir seus inventos. Dentro da religião católica, o padre Landell de Moura sofreu transferências de cidade em cidade, assim como recebeu críticas de religiosos, por relacionarem os seus trabalhos e inventos científicos com obras “satânicas” e “demoníacas”, e com “bruxaria”, “heresia”, “espiritismo” e “candomblé”. Ademais, em que pese em 1905 tenha se disponibilizado a doar os seus inventos ao governo brasileiro e requerido a realização de demonstração pública da transmissão sem fio de vozes a longas distâncias, a Presidência da República rechaçou o pleito. A oposição em tela impediu que os inventos de Landell de Moura fossem desenvolvidos adequadamente no país, assim como impossibilitou que o Brasil assumisse um papel pioneiro no contexto da radiodifusão mundial (TAVARES, 1999, p. 19-39).

A primeira transmissão radiofônica oficial brasileira ocorreu somente em 7 de setembro de 1922, cem anos depois da proclamação da Independência da República, quando o Presidente da República Epitácio Pessoa, no Rio de Janeiro proferiu discurso público na Praia Vermelha, base do Pão de Açúcar, transmitido a partir de antena instalada no morro do Corcovado. As instalações responsáveis pela transmissão do discurso presidencial não foram nem de longe fundamentadas na

tecnologia brasileira desenvolvida a partir dos inventos do padre Landell de Moura, tendo sido totalmente cedidas por empresas internacionais dos Estados Unidos da América<sup>41</sup>. Aliás, a opção do país de importar o material e o conhecimento afeto aos serviços radiofônicos dificultou a implementação de um projeto integralmente nacional no âmbito da radiodifusão. A inovação tecnológica do rádio permitiu a superação de barreiras existentes em um país de dimensões continentais como o Brasil, viabilizando a transmissão de voz a centenas e milhares de cidadãos, sem os altos custos afetos aos meios de comunicação já existentes, como o telefone e os telégrafos, e sem alguns impedimentos de natureza social, uma vez que o analfabetismo generalizado no país, apesar de impossibilitar a leitura de livros e jornais, não impedia que a população pudesse ouvir a programação radiofônica (VAMPRÉ, 1979, p. 29-30).

Sob influência de Henrique Morize, o governo brasileiro conseguiu manter as instalações importadas dos Estados Unidos da América no Rio de Janeiro, permitindo que a inovação tecnológica permanecesse em território nacional. Por sua vez, o entusiasta Edgard Roquette-Pinto, denominado “pai da radiodifusão nacional”, juntamente com Henrique Morize, fundou a primeira emissora regular de rádio do Brasil, a Rádio Sociedade do Rio de Janeiro, concedendo alternativas educativas e culturais para o referido meio de comunicação. A partir da iniciativa de Roquette-Pinto de fundar a Rádio Sociedade do Rio de Janeiro, foram inaugurados distintos clubes e sociedades de radiodifusão no Brasil, em que particulares amadores se reuniam para fundar emissoras de rádio e transmitir em sua respectiva programação conteúdos culturais e educativos (VAMPRÉ, 1979, p. 31-33).

Embora o rádio brasileiro tenha apresentado inicialmente um caráter elitista, em decorrência das dificuldades financeiras da população menos favorecida economicamente para adquirir o aparelho receptor e diante do seleto número de cidadãos transmissores e receptores da programação, a acessibilidade deste meio de comunicação em seus primórdios não merece ser desprezada, visto que as primeiras experiências radiofônicas no Brasil, ao contrário da ênfase mercadológica dos Estados Unidos focada em finalidades lucrativas, se caracterizaram por atingir

---

<sup>41</sup> Atribui-se a 1919 o marco zero da Revolução do Rádio no Mundo, com a transmissão em Londres da emissora “Companhia Marconi de Rádio atu”, e com transmissões realizadas na Holanda e nos Estados Unidos. Aliás, aquela companhia se refere ao cientista italiano Guglielmo Marconi, considerado um dos grandes precursores do rádio no mundo, e que logrou êxito em difundir os seus inventos relacionados a esse meios de comunicação (TAVARES, 1999, p. 19-22).

finalidades apenas educativas e culturais do público. O radialismo comercial brasileiro, embora tenha sido praticado na década de 20, ocorria timidamente, uma vez que várias emissoras eram impedidas de promover anúncios ou patrocínios comerciais. A experiência radiofônica inicial brasileira resultou no surgimento de rádios comerciais e educativas, embora estas últimas tenham predominado à época (MOREIRA, 1991, p. 16-17).

Quase dez anos após a primeira transmissão radiofônica oficial brasileira, no início da década de 30, já constavam vinte e nove emissoras de rádio em funcionamento no país. A fim de ampliar as possibilidades comerciais do referido meio de comunicação, o Presidente Getúlio Vargas instituiu o Decreto-Lei nº 21.111, de 1º de março de 1932, viabilizando de maneira generalizada a veiculação de propaganda comercial na programação das emissoras de rádio. A referida norma também conferiu o controle, a unificação e a centralização das concessões de rádio ao Estado brasileiro, classificando este meio de comunicação ao patamar de serviço de interesse nacional (TAVARES, 1999, p. 55-57).

Com a generalização das propagandas comerciais, o crescente barateamento dos aparelhos receptores, a criação de emissoras em diversos estados e o aumento dos interesses culturais, jornalísticos e econômicos de ouvintes e grupos empresariais, o número de emissoras de rádio cresceu exponencialmente nas décadas de 30, 40, 50 e 60, favorecendo a expansão da transmissão de notícias, informações, programas políticos, assim como a regulamentação jurídica, a profissionalização de comunicadores e jornalistas, e a acumulação de renda. Se, por um lado, a transmissão de notícias e de conteúdos culturais e educativos cresceu consideravelmente no país, por outro, a centralização das concessões de rádio no Estado brasileiro contribuiu para o submetimento das emissoras radiofônicas ao controle e domínio de grupos políticos e econômicos ligados ao governo, além de viabilizar o estabelecimento de vínculos entre o rádio, as eleições e a política. Além disso, o crescimento do radialismo comercial se mostrou nítido durante esse período e, embora não tenha havido a extinção ou o esvaziamento das rádios educativas, as finalidades comerciais passaram a obter forte expansão e predomínio no referido meio de comunicação. Resulta curioso notar que enquanto no início o predomínio era das rádios educativas e culturais, posteriormente o radialismo comercial, com todas as suas repercussões políticas e econômicas, passou a obter um amplo espaço no cenário comunicacional brasileiro (MOREIRA, 1991, p. 22-25).

Os “anos dourados” do rádio e de sua primazia no contexto comunicacional do Brasil sofreram forte declínio a partir da segunda metade da década de 1950, com a chegada da televisão no país. O complemento visual e de imagens proporcionado pela televisão ocasionou sua rápida expansão e fortalecimento em meio à população, ao governo, aos meios de comunicação em geral e aos empresários, em detrimento do rádio, o qual com isso sofreu prejuízos com a migração de profissionais, de anúncios publicitários e de ouvintes para a TV. Embora haja quem afirme que a televisão gerou a derrocada, a ruína e a regressão do rádio ao contexto dos anos 20, parece mais plausível se afirmar como outros autores que essas circunstâncias geraram a reformulação e a readaptação das emissoras radiofônicas a essa nova realidade. Conforme Otavio Augusto Vampré:

“(...) a televisão não substituiu o rádio, apenas lhe modificou o âmbito e a função. Sendo muito mais oneroso, os serviços de televisão tendem acentuadamente à concentração em grandes redes, sediadas nos maiores centros populacionais e tornadas acessíveis aos mercados locais através de estações subsidiárias ou associadas que transmitem os programas. Este é um padrão que favorece o rádio, mediante o recurso a serviços altamente valorizados, em termos de publicidade e concepção de programas.” (VAMPRE, 1979, p. 156)

Com efeito, embora o número médio de horas de audiência do rádio tenha diminuído com o surgimento da TV, principalmente nos horários noturnos, não se segue que houve a diminuição do número de ouvintes e de emissoras radiofônicas. Pelo contrário, além de terem surgido novas emissoras nas décadas seguintes à chegada da televisão, o rádio continuou a desempenhar um relevante papel no âmbito dos meios de comunicação, tanto na seara educativa quanto comercial. Pode-se destacar que os maiores prejuízos ocasionados pela televisão ao rádio foram suportados principalmente nos primeiros anos, uma vez que os serviços radiofônicos continuaram a obter expansões e crescimentos posteriores. Nesse sentido, conforme estatísticas, em 1975, no Brasil, havia em torno de 34 milhões de aparelhos receptores, 1.050 emissoras radiofônicas e aproximadamente 88 milhões de ouvintes habituais (VAMPRE, 1979, p. 167). Com isso, não parece plausível sustentar que a televisão resultou na extinção do rádio, mas tão-somente em uma readaptação bem sucedida que lhe proporcionou futuros crescimentos de cunho cultural, educativa e econômica.

Importa ser ressaltado que o rádio, ainda que tenha obtido uma ampliação do número de ouvintes, de aparelhos receptores e de emissoras ao longo do tempo, permanecia vinculado a interesses políticos e econômicos diversos, de

modo que a obtenção, por grupos e empresas, de concessões estatais e conseguinte prestação de serviços radiofônicos impescindia da boa vontade dos governantes brasileiros e de grande capacidade financeira, dado o alto custo da atividade (VAMPRÉ, 1979). Nessa medida, pode-se dizer que o rádio encontrava-se popularizado sob a ótica dos ouvintes, e, por outro lado, monopolizado e centralizado na perspectiva dos transmissores, produtores e atores econômicos responsáveis pela programação das emissoras do rádio e pela realização de suas peças publicitárias comerciais.

Nesse contexto de centralismo da produção da programação radiofônica brasileira, na década de 1960 surgiram as primeiras rádios comunitárias, utilizando desde então de tecnologia rudimentar, enquanto instrumento com acepção mais pluralista, abrangente, como alternativa para expandir a liberdade de expressão e para ampliar o acesso aos meios de comunicação de massa, sempre elitizados. Originalmente, rádio comunitária seria aquela que funcionasse sem a concessão do Estado, sem finalidades lucrativas, em que sua programação fosse produzida por membros da comunidade na qual se inseria e que visasse atender aos interesses comunitários diversos (GOMES, 2007, p. 148-149).

Impende destacar que as rádios comunitárias já nasceram em uma situação de irregularidade, visto que os serviços de rádio em geral, desde a edição pelo Presidente Getúlio Vargas do Decreto-Lei nº 21.111, de 1º de março de 1932, encontravam-se sob o controle do Estado brasileiro, sendo impescindível obter concessão estatal para prestação por particulares desse serviço. Nessa medida, como as rádios comunitárias por definição não funcionavam com o respaldo e a outorga estatal, pode-se afirmar que os primeiros instrumentos destinados a popularizar e ampliar o número de cidadãos responsáveis pela produção da programação dos serviços brasileiros de radiodifusão surgiram e funcionaram de maneira alheia à legalidade e ao Estado.

Nos anos seguintes, com o crescimento da censura e do autoritarismo no período do regime militar brasileiro, foram editadas normas que, para além de reconhecerem a retromencionada ilicitude, criminalizaram as rádios comunitárias no Brasil, de modo que o exercício de serviços no âmbito das telecomunicações e da radiodifusão somente seria lícito e não sujeito a criminalização caso se procedesse nos estritos termos da legislação e dos regulamentos vigentes, ou seja, mediante concessão estatal (GOMES, 2007, p. 150-151). Importante pontuar que, enquanto

as rádios comunitárias sofriam criminalização e repressão generalizada, as rádios não-comunitárias, ou seja, as educativas e comerciais, sofriam repressão quando não alinhavam ou não submetiam o conteúdo de sua programação aos interesses dos militares no poder (SILVA, 2012, p. 211-214).

A repressão criminal, entretanto, ao invés de diminuir a experiência do serviço de radiodifusão comunitária, serviu de estímulo para subversão daqueles que se opunham ao regime militar, produzindo crescimento ainda maior das rádios comunitárias e do interesse da população pelo exercício da liberdade de expressão. Apesar de ter ocasionado distintas situações de abertura, fechamento e posterior reabertura, o radialismo comunitário era visto de forma positiva pelos cidadãos, que passaram a organizar-se em movimentos sociais que reivindicavam políticas públicas mais democráticas nos meios de comunicação de massa (GOMES, 2007, p. 151-153).

Mesmo após o fim da ditadura militar brasileira, as rádios comunitárias continuaram nos primeiros anos da redemocratização em situação de ilicitude, até a edição da Lei 9.612/1998, que instituiu formalmente o serviço de radiodifusão comunitária. Apesar de tardia, a regularização da radiodifusão comunitária mostrou-se importante para a diminuição da clandestinidade e da persecução criminal no âmbito das rádios comunitárias, possibilitando tornar lícito aquilo que desde os anos 60 já era praticado amplamente.

Nessa toada, as rádios comunitárias nasceram, cresceram e se desenvolveram até os dias de hoje como alternativa ao modelo centralizado no Estado e nos atores econômicos presentes nas demais rádios, buscando um modo mais democrático, plural, aberto e igualitário de acesso à liberdade de expressão, no qual os cidadãos não são apenas receptores das informações veiculadas, mas atores e participantes ativos (GOMES, 2007, p. 159-161). A ideia de clandestinidade e de repressão criminal tem dado lugar progressivamente à necessidade de tornar menos burocrático o processo de autorização das rádios comunitárias e de despenalizar a conduta dos cidadãos que promovem seu funcionamento sem autorização estatal (GOMES, 2007, p. 210).

Pode-se concluir que as rádios comunitárias constituem políticas públicas que surgiram para ter papel importante dentro da sociedade brasileira, como meio de promoção da cidadania, da cultura, da educação, da informação e da liberdade de expressão em diversas comunidades, enquanto alternativa ao



centralismo estatal e aos interesses econômicos dos grupos midiáticos dominantes nos meios de comunicação de massa.

Em meio a distintas dificuldades enfrentadas pela radiodifusão comunitária, como as dificuldades burocráticas para a obtenção de concessões (AGÊNCIA BRASIL, 2008), a quantidade de emissoras de rádios comunitárias com funcionamento regular no Brasil cresceu exponencialmente após sua regulamentação em 1998, atingindo o número de 4.556 emissoras licenciadas, segundo dados do Sistema de Controle de Radiodifusão de 1º de outubro de 2013, e de 332 emissoras em funcionamento provisório, conforme dados de 3 de maio de 2012 (BRASIL, 2013a).

Por sua vez, apesar de todas as dificuldades históricas suportadas pelo rádio no Brasil, desde o surgimento da televisão, passando pelas limitações do exercício da liberdade de expressão durante a ditadura militar e pelos sempre presentes interesses econômicos e políticos, o número de emissoras não-comunitárias também obteve forte expansão nas últimas décadas, chegando em 2013 a 3.293 rádios comerciais licenciadas e a 470 rádios comerciais em caráter provisório (BRASIL, 2013b), bem como a 373 rádios educativas (BRASIL, 2013c). Os números também são elevados com relação à quantidade de ouvintes do rádio no Brasil, como mostra pesquisa do IBOPE divulgada em 2013, a qual apontou que 73% (setenta e três por cento) dos habitantes das principais capitais e regiões metropolitanas escuta rádio com frequência (IBOPE, 2013).

Feitas essas considerações, pode-se notar que o rádio, apesar de todas as dificuldades históricas enfrentadas, ainda se mantém como um meio de comunicação bastante difundido no país. Embora ainda persistam e se mostrem presentes interesses políticos e econômicos de famílias, grupos e cidadãos privilegiados, saltam aos olhos os dados relacionados às rádios comunitárias, que representam mais de 50% (cinquenta por cento) das emissoras de rádio no país. Isso permite concluir que o radialismo comunitário, em meio a toda repressão enfrentada durante e após a ditadura militar brasileira, continua a desempenhar importante papel voltado à popularização do exercício do direito à liberdade de expressão, e que as rádios comunitárias, antes fadadas à irregularidade e criminalização, predominam numericamente no contexto das rádios brasileiras.

Narrada bem sinteticamente a história do rádio no Brasil, e apresentados alguns dados atuais a respeito desse importante meio de

comunicação, será a seguir apresentado o histórico do outro veículo público inserido no âmbito radiodifusão brasileira, aquele responsável pela transmissão de sons e de imagens, a saber, a televisão.

### **3.1.2. Síntese histórica da televisão no Brasil**

À primeira vista, o fornecimento de um serviço televisão no Brasil apenas em 1950, quinze anos após o pioneirismo alemão, pareceria indicar que o mencionado meio de comunicação surgiu tardiamente em terras brasileiras. Entretanto, o Brasil figura como o sexto no mundo a ter um serviço diário de televisão aberta, atrás apenas da Alemanha (1935), da Inglaterra (1936), dos Estados Unidos (1939) da França (1947) e do México (também 1950), situando-se também como o primeiro país do Hemisfério Sul a transmitir esse veículo, cujo desenvolvimento internacional à época apresentou-se limitado por dificuldades tecnológicas, econômicas e políticas (XAVIER, 2000, p. 20-21).

Se coube a Roquette-Pinto o pioneirismo no contexto radiofônico, a Assis Chateaubriand, dono do império comunicacional denominado “Diários Associados”, incumbiu a inauguração, em São Paulo, no dia 18 de setembro de 1950, da televisão brasileira, através da TV Tupi, de sua propriedade (XAVIER, 2000, p. 28). Não muito diferente dos primeiros anos, a inauguração e o desenvolvimento inicial da televisão brasileira se deu sem acesso por parte população em geral, dado o alto custo para aquisição do aparelho receptor, a pequena faixa territorial atingida pelas emissoras e o centralismo televisivo no âmbito do eixo Rio-São Paulo (MATTOS, 2000, p. 92-94). As limitações não impediram, no entanto, o contínuo crescimento do interesse da população pela novidade que representava a televisão, nem obstaram a migração de profissionais e de empresas comerciais oriundas do rádio para o referido veículo de comunicação, já que, como dito anteriormente (item 3.1.1.), o rádio enfrentou, a partir da década de 50, uma fase de reformulação, justamente em razão do interesse gerado pelo incremento de imagens proporcionado pela televisão.

Nos anos seguintes, ainda que tenha surgido televisão fora de São Paulo e do Rio de Janeiro, as transmissões em geral se procediam de maneira insular, ou seja, limitadas às faixas territoriais próximas das emissoras, uma vez que

estas não possuíam tecnologia suficiente para transmissão de suas programações a longas distâncias. Além disso, os programas eram transmitidos ao vivo e sem a possibilidade de serem gravados e retransmitidos em outros locais, diante da ausência no Brasil da à época caríssima tecnologia do videoteipe (VAMPRE, 1979, p. 215-223). Apenas em 1960, com a inauguração da cidade de Brasília, que as emissoras passaram a utilizar da tecnologia do videoteipe de maneira obrigatória em sua programação. Ora, como Brasília se encontrava afastada do Rio e de São Paulo, somente através do videoteipe seria possível divulgar para o resto do país a inauguração da nova capital no dia 21 de abril daquele ano. Isso motivou que as emissoras, com o auxílio do governo brasileiro, obtivessem a tecnologia e, a partir de então, utilizassem-na constantemente em sua programação (XAVIER, 2000, p. 123-124; VAMPRE, 1979, p. 226).

A década de 60 se caracterizou por ser o período em que a televisão brasileira se consolidou mais fortemente, no que toca à profissionalização e comercialização da atividade, bem como ao seu protagonismo no cenário comunicacional do país. Com o videoteipe, as emissoras passaram a ampliar o espectro territorial de sua programação, atingindo um número maior de cidades, inclusive aquelas situadas no interior do país, assim como a aumentar a sua grade e horário de programação, uma vez que os programas não mais eram realizados necessariamente ao vivo. A migração de profissionais do rádio e o crescimento do interesse econômico também contribuíram para o fortalecimento da televisão, seja pelo fato de terem viabilizado a produção de programas mais profissionais e voltados especificamente ao gosto e interesse do público, seja pelo aumento do número de emissoras, de anunciantes comerciais e de telespectadores (VAMPRE, 1979, p. 227-231).

A expansão territorial, do número de telespectadores e de emissoras não impediram, contudo, que a televisão continuasse a ser transmitida centralizadamente nas mãos de poucos. Embora várias emissoras estaduais e municipais tenham sido criadas ao longo do território brasileiro, grande parte delas se prestavam a retransmitir e alugar seus espaços de programação para as emissoras de maior renome, poder econômico e popularidade, como a Rede Globo de Televisão, criada em 1965 pelo jornalista Roberto Marinho, líder das Organizações Globo. Nessa medida, as emissoras presentes no interior do país, ao invés de se prestarem à divulgação de conteúdos locais e regionais, maciçamente

transmitiam programação de âmbito nacional produzida por aquelas emissoras mais evidentes, cuja popularidade e poder econômico continuaram a crescer (VAMPRE, 1979, p. 232-236).

Resulta inadequado narrar o histórico da televisão brasileira sem se referenciar a Rede Globo de Televisão, que consta atualmente como a principal emissora televisiva do país e entre as maiores do mundo. Desde os anos 60, a Rede Globo se caracterizou pela profissionalização de sua atividade, mediante o uso de instrumentos de pesquisa, da elaboração de programação voltada ao interesse do público, da produção de programas diversos, de caráter esportivo, informativo, educativo, humorístico, sem contar sua programação mais notável, as novelas, para fins de atingimento de maior quantidade de telespectadores e de anunciantes comerciais. Importa ressaltar, além disso, que embora a Rede Globo receba fortes críticas diante dos favorecimentos supostamente recebimento do governo brasileiro ao longo dos anos, notadamente durante a ditadura militar, não se pode negar os méritos da emissora em profissionalizar sua programação, ampliar o número de seus telespectadores e auferir maiores recursos financeiros decorrentes de publicidade comercial (XAVIER, 2000, p. 243-254; 258-261).

Por falar em ditadura, a televisão durante o governo militar, já alçada ao nível de mais importante veículo comunicacional brasileiro, constituiu meio vastamente utilizado pelos militares para reprimir programas de cunho supostamente “comunistas”, “reacionários”, “subversivos” e contrários aos “bons costumes”. Inúmeras foram as medidas que os órgãos governamentais brasileiros implementaram para controlar a programação televisiva no país, como a censura, o controle prévio dos programas veiculados e o impedimento para que determinados conteúdos fossem ou não transmitidos, de acordo com o interesse dos militares. Não foram poucos os programas atingidos pelos órgãos de censura no período (XAVIER, 2000, p. 140-145)

Além da repressão, os militares viram na televisão um espaço para divulgação de seus ideais. A Copa do Mundo de 1970 constituiu bom exemplo nesse sentido, pois passou a ser usada como mecanismo de divulgação da ditadura militar, do patriotismo nacional e das vitórias brasileiras. Nesse cenário de otimismo estimulado pela ditadura militar, vislumbrado tanto nos esportes quanto no período do “Milagre Econômico”, a televisão obteve desenvolvimentos tecnológicos

consideráveis, desde a melhoria das transmissões televisivas até a chegada da TV em cores (MATTOS, 2000, p. 102-116; XAVIER, 2000, p. 129-134).

Novos recursos tecnológicos, para além do incremento da programação televisiva em cores, foram visualizados ao longo dos anos, tanto durante quanto após a ditadura militar (XAVIER, 2000, p. 136-137; 211-215). Desde os controles remotos, passando pelas antenas parabólicas e chegando aos sinais digitais, a televisão recebeu e continua a receber incrementos tecnológicos diversos, dado o seu evidente poder econômico e o sempre presente interesse da população nesse veículo comunicativo.

A difusão desse veículo comunicacional em meio à população detém dados vultosos. Em um país que atualmente conta com em torno de duzentos milhões de habitantes, em torno de 97% de sua população assiste televisão, conforme aponta pesquisa do governo federal divulgada em 2014 (BRASIL, 2014). Por sua vez, o último Censo Demográfico, de 2010, indicou que 95,1% dos domicílios brasileiros contavam com o aparelho receptor da televisão (IBGE, 2012).

Além de amplamente difundida na perspectiva dos telespectadores, impende destacar o considerável aumento do número de emissoras de televisão e arrefecimento, ainda que tímido, do centralismo característico desse meio de comunicação no país. Se, por um lado, ainda perdurem milhares de emissoras presentes em todo território nacional voltadas exclusivamente para retransmitir a programação dos grupos televisivos predominantes, por outro lado, cresceu consideravelmente a quantidade de emissoras de televisão educativas, chegando em 2013 ao número de 95 (BRASIL, 2013c) – em 1975, eram 4 as emissoras educativas (VAMPRÉ, 1979, p. 250) –, assim como o número de emissoras de televisão no país, atingindo o dado de mais de 300 emissoras com sinal analógico (BRASIL, 2013b) e mais de 350 com sinal digital em 2013 (BRASIL, 2013d).

Ademais, distintas medidas vem sendo adotadas pelo Estado brasileiro destinadas a ampliar no âmbito televisivo o exercício do direito à liberdade de expressão a um maior número de cidadãos, como a criação da TV Brasil – inserida no contexto da Lei 11.652/2008, a qual, ao instituir os objetivos dos serviços de radiodifusão públicas explorados diretamente pelo Poder Executivo ou por entidades da administração indireta, volta-se exatamente para permitir a expansão da quantidade de pessoas responsáveis pela produção de conteúdos televisivos – e, mais recentemente, a implementação do Canal da Cidadania – instituído pelo

Decreto 5.820/2006 e regulamentado pela Portaria do Ministério das Comunicações 489, de 18 de dezembro de 2012, constituindo uma espécie de TV Aberta Comunitária, mediante a qual cada Município do país poderá receber, através do Sistema Brasileiro de Televisão Digital, a outorga de duas faixas de canais, com vistas a ampliar formulação de programação televisiva por parte da população brasileira, mais especificamente, por entidades da sociedade civil organizada. A própria Constituição Federal, em seu art. 221, incisos II e III, estimulam a descentralização do rádio e da televisão, ao estabelecerem os princípios de “promoção da cultura nacional e regional e estímulo à produção independente que objetive sua divulgação” e de “regionalização da produção cultural, artísticas e jornalística, conforme percentuais estabelecidos em lei”.

Nessa medida, o centralismo presenciado na televisão não tem impedido a expansão do exercício da liberdade de expressão no referido meio comunicacional, em que um maior número de cidadãos têm se manifestado e contribuído para elaboração e produção de programas televisivos, tanto por intermédio do surgimento de novas emissoras, pela regionalização da programação, e através das políticas públicas adotadas pelo Estado brasileiro destinadas à popularização da televisão sob a ótica dos produtores de conteúdo.

Feitas essas breves e bastante sintéticas considerações sobre o histórico e os dados atuais relacionados ao rádio e à televisão no Brasil, resta importante apontar o histórico e os dados atuais relacionados à presença religiosa nos referidos meios de comunicação, a fim de melhor enfrentar os problemas abordados na presente pesquisa.

### **3.2. Histórico e dados atuais sobre a presença religiosa na radiodifusão brasileira<sup>42</sup>**

Sucesso absoluto nos Estados Unidos desde os anos 20 do século passado<sup>43</sup>, os primeiros programas religiosos de rádio chegaram ao Brasil na

---

<sup>42</sup> A pesquisa se pautou em descrever a histórica e atual presença religiosa na radiodifusão brasileira não somente com base em artigos e pesquisas relacionados ao tema – infelizmente escassos –, mas também através do acesso direto, por parte do presente pesquisador, a conteúdos religiosos transmitidos no rádio e na televisão, bem como às programações religiosas veiculadas. Por esse motivo, várias das afirmações contidas no item atual se encontrarão sem embasamento bibliográfico específico, tanto diante da escassez de publicações sobre a matéria quanto diante do acesso por parte ao próprio pesquisador aos conteúdos religiosos veiculados nesses meios comunicacionais.

década de 1940, com a emissão de “A Voz da Profecia”, da Igreja Adventista do Sétimo Dia. O referido programa, inicialmente traduzido do original em inglês e posteriormente transmitido na voz de Roberto Rabelo, obteve alcance e êxito nacionais, dando ensejo à conversão de inúmeros cidadãos para a religião evangélica adventista. Não restrita aos adventistas, a programação religiosa no rádio obteve sucesso em outras denominações evangélicas desde os anos 50, como a Assembleia de Deus, a Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo e a Igreja Pentecostal Deus é Amor. Resta curioso ressaltar que algumas dessas denominações, tais como a Igreja Deus é Amor e a Assembleia de Deus, apesar de inicialmente terem sido contrárias ao rádio por considerá-lo veículo diabólico e contrário aos interesses divinos, passaram posteriormente a utilizar-se vastamente desse meio de comunicação para atingimento de seus objetivos religiosos. Igrejas vinculadas a essas e outras denominações até hoje, contudo, embora por vezes favoráveis ao rádio, rejeitam e desmotivam seus fiéis, através de argumentos semelhantes, a assistirem televisão (CAMPOS, 2004, p. 154).

Dentre a vasta e crescente programação evangélica veiculada no rádio naquelas primeiras décadas, podem ser ressaltadas outras iniciativas de êxito, como o programa “Meditação Matinal”, de cunho presbiteriano, veiculado na Rádio Tupi de São Paulo entre 1953 e 1970, o programa “A Voz da Nova Vida”, transmitido no final da década de 1950, pelo missionário canadense Robert MacAlister, precursor da Igreja de Nova Vida, e, nas décadas seguintes, as emissoras nacionalmente difundidas de responsabilidade da Igreja Apostólica Renascer em Cristo, do Apóstolo Estevão Hernandes e da Bispa Sonia Hernandes, e da Igreja Universal do Reino de Deus, de Edir Macedo. Aliás, essas duas últimas igrejas construíram um verdadeiro sistema comunicacional religioso, transmitindo mensagens de fé para todo o país por intermédio de rádio, televisão, jornais, revistas e internet (CAMPOS, 2004, p. 154-156; 162).

---

<sup>43</sup> Conforme aponta Leonildo Silveira Campos, enquanto o primeiro programa religioso de rádio foi transmitido nos Estados Unidos em 2 de novembro de 1920, em 1932 a programação religiosa já atingia a estimativa de 45 milhões de ouvintes. A Voz da Profecia, em seu original em inglês denominado “The Voice of Prophecy”, surgiu na Califórnia em 1937, obtendo vasto sucesso nos Estados Unidos e internacionalmente, motivando sua tradução já na década de 1940 para o português e para o inglês (CAMPOS, 2004). Por sua vez, José Jorge de Carvalho aponta que o desenvolvimento de programação religiosa no rádio e na televisão dos Estados Unidos obteve crescimentos exponenciais, dado o forte poder econômico e político dos grupos evangélicos para obterem concessões estatais e para manterem seus canais de cunho proselitista. Sem restrições territoriais, a programação religiosa norte-americana foi exportada para todo o mundo, inclusive para o Brasil, resultando inclusive na conversão de inúmeros cidadãos para o protestantismo em distintos países, conforme relata e exemplifica José Jorge de Carvalho com relação à Coréia do Sul (CARVALHO, 1998).

A divulgação através do rádio não se restringiu aos evangélicos, porquanto os católicos também se utilizaram desse veículo comunicacional para propagação de mensagens religiosas. Entretanto, considerando que à época os católicos representavam a maioria esmagadora da população e em comparação aos evangélicos não necessitavam de auto-afirmação tão evidente – já que, conforme Santos e Capparelli, ser identificado como evangélico no Brasil há alguns anos transmitia uma conotação negativa e pejorativa (SANTOS; CAPPARELLI, 2004) –, não houve um nítido objetivo do catolicismo tradicional de converter pessoas para sua religião através desse meios comunicacionais, ao contrário dos evangélicos, mas sim de reafirmar determinados valores éticos e morais presentes na sociedade – com a ressalva dos católicos carismáticos, que também visualizaram e ainda visualizam o rádio como meio para prática de proselitismo religioso, similarmente aos evangélicos. Enquanto primeiramente a Igreja Católica tenha dividido espaço de programação radiofônica com representantes evangélicos da Assembleia de Deus e da Igreja Adventista do Sétimo Dia, posteriormente passou a obter concessões para transmissão de seus programas por emissoras próprias. Similarmente aos católicos, os evangélicos, majoritariamente ligados a igrejas e denominações específicas, também iniciaram sua programação no rádio por intermédio do compartilhamento de espaços da programação das emissoras com outras religiões, inclusive por intermédio de locação, até posteriormente lograrem êxito em receberem concessões do Estado para manter suas próprias rádios (CAMPOS, 2004, p. 152-156).

Desde o surgimento de programação religiosa brasileira houve a presença no rádio de conteúdos oriundos de outros países, principalmente dos Estados Unidos da América. Contudo, com o tempo, a programação estrangeira passou a ser superada e substituída por conteúdos de autoria de pregadores brasileiros, que, por sua vez, muito se aproveitaram do modelo e da experiência estrangeira, principalmente norte-americana, para produzir seus conteúdos religiosos na programação radiofônica nacional (CAMPOS, 2004, p. 158-159).

Em que pesem católicos e evangélicos ao longo das décadas tenham sido e atualmente ainda sejam os grupos religiosos amplamente majoritários no âmbito do rádio, surgiram também emissoras radiofônicas ligadas a outras religiões, especialmente ao espiritismo<sup>44</sup>. Conquanto a presente pesquisa não tenha

---

<sup>44</sup> Dentre as rádios espíritas que a presente pesquisa encontrou, podem-se ser destacadas a Rede Boa Nova de Rádio, criada nos anos 1960 e que em janeiro de 2000 se tornou a primeira rede de rádio espírita do Brasil,



encontrado dados estatísticos precisos, é pública e notória desigualdade no acesso ao rádio por parte das religiões minoritárias no Brasil, especialmente as de matriz africana, como umbanda e candomblé, em comparação aos católicos e evangélicos, os quais, por sua vez, responsabilizam-se por grande parte da programação radiofônica brasileira, por intermédio de emissoras próprias e através da locação de espaços da programação de outras emissoras. Ademais, em um contexto mais genérico, conforme aponta pesquisa do IBOPE de 2013, enquanto 73% dos habitantes das grandes capitais brasileiras costumam ouvir o rádio, 29% desses ouvintes costumam ouvir músicas religiosas (IBOPE, 2013). Isso permite afirmar que a programação radiofônica religiosa detém grande alcance e repercussão no Brasil, tanto com relação ao número de emissoras como à quantidade de ouvintes, dando-se sempre ênfase aos católicos e evangélicos nesse contexto, mediante a veiculação de conteúdos por vezes dirigidos à conversão de cidadãos.

Diante do exposto, a presença religiosa no rádio brasileiro notabiliza-se pelas seguintes características: a) considerável número de emissoras, de ouvintes, de músicas e de programas de natureza religiosa, principalmente ligados a católicos e evangélicos, embora também existam algumas poucas emissoras vinculadas a outras religiões; b) transmissão de conteúdos religiosos através de emissoras próprias ou por intermédio do aluguel de espaços na programação das emissoras radiofônicas; c) ter sido um dos principais veículos responsáveis pela divulgação e expansão de distintas denominações religiosas, notadamente as evangélicas; e d) prestar-se, principalmente no caso de evangélicos e católicos carismáticos, à divulgação de mensagens de cunho proselitista e dirigidas à conversão de ouvintes para suas respectivas religiões.

Além do rádio, a televisão também constituiu e constitui veículo comunicacional vastamente utilizado por religiosos brasileiros para transmissão de suas crenças. Similarmente ao ocorrido no rádio, a programação religiosa televisiva brasileira também se iniciou sob influência dos Estados Unidos, país em que conteúdos religiosos se fizeram presentes na televisão desde os anos 50, notabilizando-se e tendo maior sucesso a partir das décadas de 60 e 70 com as

---

possuindo atualmente duas emissoras radiofônicas próprias, a 1450 AM com alcance em toda grande São Paulo e a 1080 AM, que atinge Sorocaba e a região sudoeste do Estado de São Paulo, além de ter parceria com outras emissoras de rádio paulistas, na Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro e Minas Gerais e ter dado início aos trabalhos da emissora televisiva espírita TV Mundo Maior; e a Rádio Mundial FM, possuindo programação vinculada ao esoterismo, ao espiritismo e também à umbanda, transmitida em São Paulo por meio da FM 95,7 e da AM 660.

denominadas “igrejas eletrônicas” e com os televangelistas, responsáveis pela divulgação de conteúdos religiosos para distintos países e que influenciaram aspectos da vida cultural, política e social norte-americana. No Brasil, conforme Leonildo Campos, a influência da programação religiosa norte-americana se procedeu através da inspiração que determinados televangelistas transmitiram para pregadores brasileiros, a exemplo de Pat Robertson e sua crença em milagres, prodígios e prosperidade por meio da fé, o qual, segundo o referido autor, influenciou as práticas do televangelista e líder religioso brasileiro Edir Macedo, bem como mediante a locação de espaços da programação das emissoras por parte dos próprios televangelistas norte-americanos, que, a partir de 1978 no Brasil, passaram a traduzir e transmitir suas pregações religiosas do inglês para o português (CAMPOS, 2004, p. 156-159).

Por outro lado, os conteúdos religiosos, presentes na televisão desde os anos 60 no Brasil, costumeiramente enfrentaram dificuldades financeiras para serem transmitidos nas emissoras televisivas, dado o alto custo cobrado por elas para locação de espaços em sua programação, e diante da existência de certo desinteresse por parte de empresários em cederem períodos televisivos para a religião. Essas dificuldades fizeram com que os interessados alugassem os horários menos valorizados e assistidos das emissoras, principalmente durante as madrugadas, para transmissão da programação religiosa, até posteriormente obterem suas próprias emissoras. Dentre as primeiras concessões estatais de canais televisivos para religiosos, podem-se ressaltar o Canal 13 do Rio de Janeiro, concedido pelo presidente da República João Figueiredo ao pastor batista Nilson do Amaral Fanini em 1983, após o religioso, segundo Leonildo Campos, prestar contribuições para a ditadura militar, e a TV-Rio, obtida pela Igreja Católica. Ambas as emissoras de caráter religioso, contudo, não lograram êxito em manter suas atividades, diante do alto custo que envolve a transmissão de programação televisiva (CAMPOS, 2004, p. 154-160).

Foram os neopentecostais da Igreja Universal do Reino de Deus, da Igreja Internacional da Graça de Deus e da Igreja Mundial do Poder de Deus que, dentre os evangélicos, lograram maior sucesso, atual e historicamente, no contexto da programação religiosa televisiva brasileira, transmitindo conteúdos tanto através da locação de espaços como por intermédio de emissoras próprias. Para obterem êxito, segundo Leonildo Campos, foi fundamental para essas denominações

evangélicas a criação de eficientes empreendimentos religiosos para a arrecadação de recursos financeiros, de modo a viabilizarem o pagamento dos vultosos valores que envolvem transmissão de televisão no Brasil (CAMPOS, 2004, p. 160-161).

A Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977 por Edir Macedo, Romildo Ribeiro Soares (R. R. Soares) e Roberto Augusto Lopes, tornou-se uma das maiores denominações religiosas do país, com sua metodologia empresarial fortemente ligada à prosperidade financeira e à captação de recursos, criando um verdadeiro império comunicativo, com emissoras de rádio e televisão de sua propriedade, além de jornais, revistas e sítios eletrônicos na internet. A primeira e mais evidente aquisição religiosa no âmbito radiodifusão brasileira é da Igreja Universal do Reino de Deus, que, em 1989, por 45 milhões de dólares, comprou a TV Record (CAMPOS, 2004, p. 162), a qual figura atualmente dentre as maiores emissoras televisivas do Brasil. Grande parte dos programas televisivos da mencionada denominação religiosa se faz transmitida atualmente durante o horário da madrugada da agora denominada Rede Record, encontrando-se presente também em canais de TV por assinatura de sua propriedade, assim como em outras emissoras através de locação de espaços em suas programações.

Outras duas denominações neopentecostais evangélicas, ligadas indiretamente à Igreja Universal do Reino de Deus, também se destacaram e se destacam nos dias atuais na produção de programas religiosos na televisão. A Igreja Internacional da Graça de Deus, fundada em 1980 por Romildo Ribeiro Soares (R. R. Soares), ex-membro da Igreja Universal do Reino de Deus e cunhado de Edir Macedo, notabiliza-se pela transmissão de vasto conteúdo religioso no rádio, na televisão e em outros veículos comunicacionais (CAMPOS, 2004, p. 162). Tendo práticas religiosas fortemente influenciadas pela igreja de Edir Macedo, a Igreja Internacional da Graça de Deus historicamente transmitiu programas em horários de pequena audiência na televisão, até obter êxito em alugar, através de transação milionária, o horário nobre da TV Band para transmissão de sua programação religiosa, contando a denominação ainda com redes televisivas e de rádio próprias. Outro ex-integrante da Igreja Universal do Reino de Deus, notável pela fundação de diversa denominação neopentecostal evangélica de expressão no âmbito televisivo, é Valdemiro Santiago, líder da Igreja Mundial do Poder de Deus. Os programas televisivos da igreja de Valdemiro Santiago caracterizam-se por possuir semelhanças com a denominação de Edir Macedo e, principalmente, pelo sucesso

em atingir e converter cidadãos das classes menos favorecidas economicamente (CAMPOS JR, 2012).

Dentre outros televangelistas evangélicos famosos, destacam-se: Silas Malafaia, pastor da Igreja Assembleia de Deus e autor do programa “Vitória em Cristo, transmitido nacionalmente por intermédio de distintas emissoras da TV Aberta, como Band e Rede TV; Caio Fábio, pastor líder do movimento Caminho da Graça, historicamente responsável por farta produção de programas religiosos na televisão e que atualmente conta com bem menos visibilidade nos meios de comunicação de massa; e Marco Feliciano, pastor evangélico e deputado federal, responsável pela produção de programas religiosos transmitidos para todo país, tendo alcançado fama nacional nos últimos anos fora do meio religioso diante de polêmicas nas quais se envolveu no exercício do mandato parlamentar e por conta de mensagens controversas que veiculou em redes sociais.

A Igreja Católica não ficou alheia ao crescimento dos evangélicos na e por intermédio da televisão. Conforme Santos e Capparelli, embora inicialmente, entre as décadas de 1960 e 1980 a presença católica nas emissoras televisivas tenha se notabilizado pela transmissão de missas e de conteúdos religiosos sem caráter proselitista, posteriormente a Igreja Católica, impulsionada pela expansão dos evangélicos, passou a obter concessões para implementação de emissoras próprias, dentre as quais inicialmente se destacaram a TV Sudoeste, criada em 1979 em Pato Branco-PR, ligadas a padres franciscanos, a TV Rio e a TV Difusora, de propriedade de padres capuchinhos no Rio Grande do Sul (SANTOS; CAPPARELLI, 2004). Ao longo dos anos, a Igreja Católica, segundo os referidos autores, obteve uma expansão comparável à dos evangélicos na televisão, possuindo atualmente distintas emissoras televisivas, dentre as quais se destacam a TV Canção Nova, a Rede Vida e a Rede Aparecida, ambas de abrangência nacional e com inúmeras emissoras afiliadas nos estados brasileiros. Dentre os televangelistas católicos de renome no cenário brasileiro, destacaram-se na década de 80 o padre Zezinho e posteriormente, nos últimos anos, os padres Marcelo Rossi e Fábio de Melo.

Sem a mesma abrangência de católicos e evangélicos, o espiritismo, religião com menor número de adeptos, também detém emissoras televisivas, a exemplo da TV Mundo Maior e a TVCEI, de alcance nacional. Há ainda a presença da Legião da Boa Vontade na TV Aberta, com transmissão mais circunscrita ao Estado de São Paulo, tratando-se de entidade de caráter ecumênico, ou seja, não

subordinada a uma denominação religiosa específica, embora visível o seu interesse pela transmissão televisiva de temáticas ligadas à religião e à espiritualidade. Na TV Aberta, inserida nos serviços brasileiros de radiodifusão, não foram encontradas informações acerca da existência de programação televisiva oriunda de crenças religiosas diversas.

Verificado o predomínio de católicos e evangélicos dentre as crenças que transmitem conteúdos religiosos por intermédio da televisão, importa ser ressaltado que a programação religiosa no Brasil detém forte expressão no âmbito do aludido veículo comunicacional como um todo. Informe de Monitoramento da Programação da TV Aberta de 2013 da Agência Nacional do Cinema aponta que, naquele ano, no âmbito da grade de programação de dez das maiores emissoras brasileiras da TV Aberta, conteúdos religiosos representaram 16% de toda programação televisiva pesquisada, constituindo o gênero de maior veiculação. Houve emissoras, como a Rede CNT e a Rede TV, nas quais o gênero religioso ultrapassou ou beirou a metade de toda programação anual veiculada – 53,2% na CNT e 43,2% na CNT. Nem mesmo a Rede Record, de propriedade da Igreja Universal do Reino de Deus, obteve percentual tão elevado em comparação às referidas emissoras, tendo atingido “apenas” 24,2%. As únicas emissoras que não transmitiram quaisquer programas religiosos em 2013 foram a MTV Brasil e o SBT. Até mesmo a Rede Globo, maior emissora brasileira de televisão, transmitiu conteúdos religiosos, a saber, o programa “Santa Missa”, veiculado aos domingos de manhã, o qual representou 0,6% de toda sua programação anual (ANCINE, 2014). Já os Informes de Monitoramento da Programação da TV Aberta de 2011 (ANCINE, 2012) e 2012 (ANCINE, 2013) destacaram que a programação religiosa correspondeu, em cada um daqueles anos, respectivamente, a 13,1% e a 13,55% de todo conteúdo televisivo veiculado. Desta maneira, além de se corresponder ao gênero de maior veiculação, a presença religiosa na TV Aberta aumentou progressivamente nos anos de 2011, 2012 e 2013.

Feitas essas considerações, percebe-se que a presença religiosa na televisão brasileira possui as seguintes características: a) em um meio de comunicação assistido por 97% da população brasileira (BRASIL, 2014), mais de 10% de toda programação dos últimos anos das dez maiores emissoras da TV Aberta é religiosa; b) predomínio de católicos e evangélicos na televisão, embora existam algumas poucas emissoras e conteúdos ligados a outras religiões; b) ser

transmitida, em grande parte, através da locação de espaços na programação de emissoras, apesar de existirem canais, da propriedade de grupos religiosos, destinados majoritariamente à transmissão de suas respectivas crenças; c) concentrar-se de forma mais evidente nas mãos de grupos católicos e evangélicos, em comparação com o rádio, dados os dispendiosos custos relacionados à transmissão de programação televisiva e o prestígio econômico daqueles religiosos no país; d) ter obtido considerável expansão ao longo das décadas, uma vez que, se antes os conteúdos religiosos eram transmitidos apenas nos horários com menor audiência, principalmente nas madrugadas, atualmente existem emissoras destinadas propriamente à produção de programação religiosa, além dos conteúdos religiosos veiculados nos horários nobres, como o programa “Show da Fé” de R. R. Soares na TV Band, da locação de considerável parte da programação das emissoras de televisão e da existência de emissoras da propriedade de grupos religiosos, não destinadas apenas à transmissão de conteúdos religiosos, como o caso da Rede Record em relação à Igreja Universal do Reino de Deus.

Apesar de destacada, a programação religiosa na televisão brasileira nem sempre se procedeu de forma pacífica, ensejando por vezes questionamentos acerca de sua suposta violação à laicidade estatal, da desigualdade de acesso decorrente do predomínio de católicos e evangélicos em detrimento das demais religiões, bem como a respeito do eventual cometimento de crimes e lesões a direitos por parte de religiosos durante a transmissão de seus programas. Essas questões serão enfrentadas posteriormente, ainda no atual capítulo (item 3.4.), a fim de verificar-se a compatibilidade ou não da presença religiosa nos serviços públicos de televisão, e também de rádio, à luz do princípio da laicidade estatal, se decorre ou não do exercício do direito à liberdade de expressão e, em caso positivo, quais seus limites, e se a proibição legislativa à prática de proselitismo nas rádios comunitárias e no Canal da Cidadania viola ou não o aludido direito fundamental. Antes, contudo, serão expostas as disposições constitucionais e legais referentes aos serviços públicos de rádio e televisão (item 3.3.), a fim de melhor enfrentamento das perguntas de pesquisa.

### 3.3. Disposições constitucionais e legais reguladoras dos serviços de radiodifusão

Conforme os arts. 21, XII, “a”, 155, § 2º, X, “d”, 222 e 223 da Constituição Federal c/c art. 6º, “d” da Lei 4.117/62, a radiodifusão constitui serviço de telecomunicação dirigido à transmissão de sons (radiodifusão sonora) ou de sons e imagens (televisão), destinado ao recebimento livre, direto e gratuito pelo público. Não compreende, portanto, os serviços de TV por assinatura, cuja recepção é condicionada à contratação remunerada por assinantes, segundo inteligência dos arts. 1º, parágrafo único e 2º, XXIII, da Lei 12.485/2011. Ademais, consoante os retromencionados dispositivos constitucionais, compete à União Federal explorar, de maneira direta ou através de concessão, permissão ou autorização os serviços de radiodifusão sonora e de radiodifusão.

Estabelece ainda o art. 223, *caput*, da Constituição, com relação à radiodifusão sonora e de sons e imagens, o princípio da complementaridade dos sistemas privado, público e estatal. Segundo Celso Antônio Bandeira de Mello, a radiodifusão constitui serviço público em que o Estado se encontra obrigado tanto a prestá-lo de forma direta como a oferecê-lo a particulares por concessão, permissão ou autorização, sob pena de violação ao aludido princípio da complementaridade. Enquanto serviço público, ressalta o administrativista brasileiro que os particulares para os quais o Estado outorga os serviços de radiodifusão percebem remuneração por intermédio de anúncios comerciais e propagandas, não havendo contraprestações financeiras por parte do público receptor da programação radiofônica ou televisiva (MELLO, 2014, p. 707).

Os sistemas de radiodifusão privado, público e estatal são definidos doutrinariamente da seguinte maneira: a) o sistema privado é aquele no qual os particulares, ao receberem a outorga estatal, prestam os serviços com finalidades lucrativas, sendo nele incluídas as emissoras comerciais de rádio e televisão; b) o sistema público estatal compreende as emissoras criadas pelos poderes públicos, por intermédio dos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário da União, dos Estados e dos Municípios, tendo por objetivo principal a comunicação institucional e oficial do Estado; e c) o sistema público, composto pelas emissoras educativas e culturais de rádio e televisão, sem fins lucrativos, destina-se ao exercício do direito à liberdade de expressão por parte de uma ampla gama de particulares, inseridos ou não no

âmbito da sociedade civil organizada, com vistas à transmissão de conteúdos culturais e educativos diversos (SCORSIM, 2007). Segundo José Afonso da Silva, inexistente serviço privado de radiodifusão no Brasil, porquanto todas as modalidades, privada, pública e estatal, inserem-se no conceito de serviço público (SILVA, 2009, p. 833). Há quem reconheça a importância desse princípio da complementaridade, a fim de destacar a necessidade de o Estado prestar diretamente ou ampliar o exercício por particulares do direito à liberdade de expressão por intermédio da radiodifusão, serviço vastamente dominado pelas rádios e televisões comerciais e pouco popularizado sob a ótica dos produtores da programação das emissoras (SCORSIM, 2007)

Desta maneira, os serviços de radiodifusão sonora e de sons e imagens, quando não prestados diretamente pelo Estado ou por entidades de sua administração indireta, são outorgados para particulares por intermédio de licitação pública, devendo, para tanto, a observância ao disposto no art. 175 da Constituição Federal e na Lei 8.666/93, os quais asseguram, dentre outros princípios, a igualdade de condições para os candidatos nos certames licitatórios, sem quaisquer privilégios. Para além das obrigações aplicáveis a todos os procedimentos licitatórios, há peculiaridades constitucionais aplicáveis serviços públicos de rádio e televisão, conforme estabelece o *caput* do art. 222 da Constituição Federal, o qual destaca que a propriedade de empresa de radiodifusão sonora e de sons e imagens é privativa de brasileiros natos ou naturalizados há mais de dez anos, ou de pessoas jurídicas constituídas e sediadas no Brasil, e, em seu § 1º, dispõe que pelo menos setenta por cento do total do capital das empresas de radiodifusão deverá pertencer a brasileiros natos ou naturalizados há mais de dez anos, aos quais se incumbirá necessariamente as atividades de gestão e de conteúdo da programação. Essas obrigações, além de assegurarem igualdade de condições na licitação, impedem o controle dos serviços públicos de radiodifusão por parte de empresas estrangeiras, a fim de serem mantidas sob a propriedade majoritária de empresas, grupos e cidadãos brasileiros.

Em que pese se tratar de serviço público prestado diretamente ou outorgado pelo Estado para particulares, os arts. 5º, IX e 220, § 2º da Constituição Federal impedem qualquer tipo de censura ou licença prévia nos meios de comunicação em geral, inclusive no rádio e na televisão. Desta maneira, mesmo constituindo serviço público outorgado pelo Estado, inexistem órgãos



governamentais responsáveis pela censura prévia da programação das emissoras de rádio e televisão, as quais, portanto, se encontram livres para veicular as mais diversas manifestações culturais, informativas, artísticas, educativas e ideológicas, sem quaisquer restrições prévias. Obviamente, além dos princípios norteadores da produção e da programação das emissoras de rádio e televisão previstos no art. 221 da Constituição Federal, existem limites para o exercício do direito à liberdade de expressão nesses meios de comunicação, tendo em conta a inexistência de direito fundamental absoluto. Deste modo, os programas atentadores à intimidade, a vida privada, a honra e a imagem das pessoas podem ensejar a condenação de seus responsáveis à reparação por danos materiais ou morais, além de direito de resposta proporcional ao agravo, conforme estabelece o art. 5º, V e X da CF.

As emissoras e os particulares se sujeitam a punições decorrentes do uso inadequado dos serviços públicos de radiodifusão, segundo disposto em preceitos da Lei 4.117/62, a qual institui o Código Brasileiro de Telecomunicações, podendo os responsáveis sofrerem as seguintes penalidades: multa, na hipótese de transmissão de programas de outras emissoras, sem prévia autorização destas (art. 29, “ad”); suspensão de até 30 (trinta) dias, aplicável em distintas hipóteses, dentre as quais se destacam os abusos previstos no art. 53 da referida lei, como a infração à liberdade de manifestação do pensamento e de informação (alínea “b”), a promoção de campanha discriminatória de classe, cor, raça ou religião (alínea “e”), ou veiculação de notícias falsas, com perigo para a ordem pública, econômica e social (alínea “i”); cassação, para os casos em que houver reincidência em infração punível com suspensão, dentre outros (art. 64); e detenção, para os crimes de violação de telecomunicação (art. 58), quando da instalação ou utilização de telecomunicações sem observância ao disposto no Código Brasileiro de Telecomunicações (art. 70), além do desenvolvimento de atividades clandestinas de telecomunicação (art. 183 da Lei 9.472/1997). Ressalvada a detenção, aplicada por intermédio de decisão judicial, a fiscalização e consequente aplicação das demais penalidades incumbe ao Ministério das Comunicações no tocante ao conteúdo da programação das emissoras, após a instauração de procedimento administrativo por órgão inserido em sua estrutura, a Secretaria de Serviços de Comunicação Eletrônica, conforme inteligência do art. 8º do Decreto 7.462/2011; e, quanto aos aspectos técnicos, a fiscalização é da Agência Nacional de Telecomunicações – ANATEL, segundo disposto no art. 211, parágrafo único da Lei 9.472/1997. A

legislação eleitoral estabelece ainda a penalidade de multa contra as emissoras e a particulares nas hipóteses de propaganda eleitoral irregular (Lei 4.737/1965, que institui o Código Eleitoral, e Lei 9.504/1997). Há sanções previstas na legislação criminal aplicáveis às hipóteses de uso indevido dos serviços de radiodifusão, como os crimes de calúnia, difamação, injúria, ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo (arts. 138 a 140 e 208 do Código Penal), e os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor (Lei 7.716/1989).

A legislação brasileira estabelece distintas obrigações às emissoras de radiodifusão, dentre as quais, relativas aos conteúdos transmitidos, destacam-se: os arts. 38, “h” e 124 da Lei 4.117/1962, que, respectivamente, reservam o percentual mínimo de 5% (cinco por cento) de toda programação das emissoras de rádio e televisão para transmissão de programas de notícias e o limite máximo de 25% (vinte e cinco por cento) do tempo das emissoras à publicidade comercial; o já mencionado e sempre importante, mas nem sempre cumprido, art. 221 da Constituição Federal, que disciplina os princípios aplicáveis à produção e à programação das emissoras de rádio e televisão, quais sejam, “preferência a finalidades educativas, artísticas, culturais e informativas”, “promoção da cultura nacional e regional e estímulo à produção independente que objetive sua divulgação”, “regionalização da produção cultural, artística e jornalística, conforme percentuais estabelecidos em lei” e “respeito aos valores éticos e sociais da pessoa e da família”; com relação às emissoras de rádio, a transmissão do programa oficial de informações dos poderes da República, a saber, “A Voz do Brasil”, das 19 (dezenove) às 20 (vinte) horas, exceto aos sábados, domingos e feriados (art. 38, “e” da Lei 4.117/62); veiculação, pelas emissoras de rádio e televisão, da propaganda partidária gratuita, nos termos do art. 45 da Lei 9.096/95, voltada a difundir os ideais dos partidos políticos nos mais variados temas político-comunitários brasileiros; e submeter sua programação, no caso da televisão, a horários específicos de acordo com a classificação indicativa estabelecida pelo Ministério da Justiça, mecanismo, atualmente regulado pela Portaria nº 368, de 11 de fevereiro de 2014, direcionado a proteger especialmente as crianças de programas com cenas de sexo, violência e uso de drogas, inadequados a suas respectivas faixas etárias.

Além dessas disposições aplicáveis de maneira geral, há normas específicas reguladoras de serviços de radiodifusão determinados, dentre as quais

se destacam: a Lei 9.612/1998, que institui o serviço de radiodifusão comunitária; a Lei 11.652/2008, a qual, ao autorizar a criação pelo Poder Executivo da Empresa Brasil de Comunicação – EBC, estabelece os princípios dos serviços de radiodifusão pública explorados diretamente pela União ou outorgados a entidades de sua administração indireta; e o Decreto 5.820/2006, regulamentado pela Portaria do Ministério das Comunicações nº 489/2012, que institui o Canal da Cidadania. Ambos os serviços, criados pelas aludidas normas, inserem-se no sistema de radiodifusão pública, constituindo políticas públicas destinadas a ampliar o exercício do direito à liberdade de expressão para uma ampla gama de cidadãos, assim como a veicular programas com maior pluralidade e diversidade, em comparação com as emissoras privadas de rádio e televisão.

No contexto dessa legislação específica, há emissoras públicas exploradas diretamente pela União ou por entidades de sua administração indireta (Lei 11.652/2008), emissoras de televisão digital destinadas à veiculação de atos, trabalhos, projetos e sessões dos poderes públicos estadual e municipal (item 4.2, I e II da Portaria MC nº 489/2012), emissoras de televisão digital destinadas à veiculação de programas de caráter local pelas associações comunitárias (item 4.2, III da Portaria MC nº 489/2012) e emissoras de rádio comunitárias, dirigidas à veiculação de programas radiofônicos para comunidades locais, com baixo alcance territorial (art. 9.612/1998). Ressalvadas as emissoras exploradas pela União, por entidades federais, pelos Estados e pelos Municípios, essas normas possibilitam a ampla participação de cidadãos tanto na programação das emissoras como no exercício de cargos de direção das associações comunitárias, impedindo, em todos os casos, o vínculo ou controle de suas atividades por parte de grupos políticos, ideológicos ou religiosos, bem como a prática de proselitismo, sob pena de aplicação, na hipótese de violação a essas e outras disposições, das sanções de advertência, multa, suspensão ou cassação da autorização ou da habilitação para programar.

Feitas essas breves considerações a respeito da legislação atinente à radiodifusão brasileira, serão a seguir enfrentados os problemas da presente pesquisa, relativos à constitucionalidade ou não da presença religiosa nesses serviços públicos, à luz do princípio constitucional da laicidade e dos direitos à liberdade de expressão e de religião.

### **3.4. A (in)constitucionalidade da presença religiosa na radiodifusão brasileira**

Após o desenvolvimento de interpretação teórica, nos primeiros capítulos, a respeito da laicidade estatal e dos direitos à liberdade de expressão e de religião, e, no presente, apresentados os dados históricos e atuais sobre os serviços de radiodifusão e a presença religiosa nesses meios de comunicação, assim como as disposições constitucionais e legais a eles destinadas, a presente pesquisa se encontra apta a enfrentar os problemas apontados na Introdução.

Inicialmente, será abordado se a presença religiosa na radiodifusão brasileira, a qual constitui serviço público prestado diretamente pelo Estado, por suas entidades ou por particulares mediante concessão, permissão ou autorização, viola ou não o princípio da laicidade estatal, ou se decorre ou não dos direitos à liberdade de expressão e de religião. Em caso de decorrer dos direitos à liberdade de expressão e de religião, serão desenvolvidos os limites constitucionais e legais da presença religiosa nesses meios de comunicação, tendo em conta inexistirem direitos fundamentais absolutos (item 3.4.1.).

Diante da constatação, apontada no item 3.2., de evidente predomínio de católicos e evangélicos na radiodifusão brasileira, será verificado se esse predomínio viola ou não o princípio da laicidade estatal, haja vista de se tratar de serviço público que, na prática, termina por se prestar à divulgação majoritária de interesses e valores de grupos religiosos economicamente favorecidos, tanto através da locação de espaços da programação como por intermédio de emissoras próprias, em detrimento das minorias religiosas do país (item 3.4.2.).

Ademais, serão discutidas as proibições da prática de proselitismo nas normas regulamentadoras das rádios comunitárias, do Canal da Cidadania e das emissoras da EBC, a fim de verificar se tais impedimentos violam ou não os direitos à liberdade de expressão e de religião de cidadãos ou grupos religiosos (item 3.4.3.).

#### **3.4.1. Presença religiosa: liberdade de expressão ou afronta à laicidade estatal?**

Afinal, a presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão viola o princípio da laicidade estatal ou se encontra resguardada pelos direitos à

liberdade de expressão e de religião? Para responder a esse questionamento, algumas considerações preliminares merecem ser feitas.

Conforme desenvolvido no item 3.3., o art. 223 da Constituição Federal classifica os serviços públicos de radiodifusão em três sistemas, a saber, privado, público e estatal. Conforme exposto, o sistema privado se destina à prestação por particulares de atividades voltadas ao lucro, enquanto o sistema público é voltado a ampliar o exercício do direito à liberdade de expressão a uma maior parcela de cidadãos e à divulgação de programação cultural e educativa variada, e, por sua vez, o sistema estatal visa a transmissão de conteúdos institucionais dos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário da União, dos Estados e dos Municípios. E, em todos os casos, a produção e a programação das emissoras de rádio e televisão devem atender aos princípios do art. 221 da Constituição, dentre os quais se destacam a preferência por finalidades culturais e a promoção da produção cultural.

Nesses termos, em que pese a Constituição Federal não estabeleça expressamente a licitude da presença religiosa nesses meios de comunicação, é passível inseri-la no âmbito da produção cultural do rádio e da televisão, nos termos do art. 221 da Constituição Federal. Embora a cultura constitua expressão de difícil e problemática conceituação<sup>45</sup>, nela se inclui, nos termos dos arts. 215 a 216-A da Constituição, dentre outras, as variadas formas de expressão e manifestação dos mais distintos grupos e cidadãos presentes na sociedade brasileira. Nessa medida, juridicamente não parece inviável defender que a presença religiosa no rádio e na televisão se insere implicitamente nos princípios constitucionais do art. 221 da CF destinados à produção e programação das emissoras de rádio e televisão, especificamente no tocante aos princípios atinentes à preferência a finalidades culturais e à promoção da cultura nacional.

Por outro lado, ainda que não se entenda estar a religião inserida no conceito de cultura e nos princípios destinados à programação das emissoras de rádio e televisão, inexistente qualquer disposição legal no ordenamento jurídico

---

<sup>45</sup> Aqui não se pretende estender a discussão a respeito da temática da cultura e sua correlação com a religião, por envolver questão espinhosa que, além de passível de distintas interpretações, foge ao objeto da presente pesquisa. Apenas se pretendeu nesse parágrafo apontar um argumento jurídico possível, mas não determinante nem muito menos “o melhor”, se é que isso existe, para respaldar a presença religiosa nos serviços de rádio e televisão. Argumento similar, guardadas as devidas proporções, relacionando religião e cultura, foi utilizado pelo Conselho Nacional de Justiça no julgamento dos Pedidos de Providências 1.344, 1.345, 1.346 e 1.362, em que, ao ser decidido que o uso de crucifixo em órgãos do Poder Judiciário não viola a laicidade estatal, alguns conselheiros entenderam serem esses símbolos religiosos traços de manifestação da cultura brasileira (MIURA, 2007).

brasileiro que impeça, dificulte, proíba ou inviabilize a presença religiosa nesses meios de comunicação. O Código Brasileiro de Telecomunicações, norma reguladora da radiodifusão em geral, apenas proíbe a promoção de “campanha discriminatória de classe, cor, raça ou religião”, em momento algum impedindo a produção de conteúdos religiosos pelas emissoras. Em sentido similar, a Lei 11.652/2008 e a Lei 9.612/1998, disciplinadoras, respectivamente, dos serviços de radiodifusão explorador pelo Poder Executivo ou outorgados a entidades da administração indireta, e dos serviços de radiodifusão comunitária, também impedem tão-somente a prática de discriminação religiosa, nada obstando a presença de conteúdos religiosos diversos. A Lei 12.485/2011, por sua vez, embora trate do serviço de comunicação audiovisual de acesso condicionado, mais conhecido como TV por assinatura, o qual, por sua vez, por ter natureza privada, não é inserido nos serviços de radiodifusão de sons e de sons e imagens, não apenas classifica os acontecimentos públicos de natureza religiosa como eventos de interesse nacional (art. 2º, XIII), como também assegura a presença de ao menos um canal religioso no âmbito do referido serviço, atendidas determinadas condições (art. 32, § 9º). As únicas disposições passíveis de causar algum embaraço à presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão são as disposições da Lei 11.652/2008, da Lei 9.612/1998 e da Norma Regulamentar do Canal da Cidadania que impedem a prática de proselitismo de qualquer natureza, assim como a manifestação de proselitismo religioso, nas programações das emissoras controladas diretamente pelo Executivo, nas rádios comunitárias e no Canal da Cidadania. A pesquisa irá abordar essa questão posteriormente.

Desta feita, não se vislumbram óbices legislativos expressos voltados a impedir categoricamente a presença religiosa nos meios de comunicação sob exame. Contudo, já que o Estado é laico, os serviços de radiodifusão são públicos e decorrem de concessão estatal quando prestados por particulares, repete-se, há violação ao aludido princípio constitucional no âmbito dessa presença?

Conforme desenvolvido nos dois primeiros capítulos, laicidade não significa uma mera separação entre Estado e religião, constituindo princípio voltado a ressaltar a autonomia, independência e não-identificação do Estado Democrático de Direito com quaisquer visões específicas de mundo, religiosas, filosóficas, morais ou ideológicas. Nessa perspectiva, visualizada a laicidade como a autonomia estatal diante de quaisquer visões de mundo, religiosas ou não, perde força o argumento de

que, pelo fato de o Estado ser laico, viola esse princípio constitucional a presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão, que são concessões estatais. Isso porque, se fosse assim, estaria impossibilitada não apenas a presença de conteúdos religiosos nos referidos meios de comunicação, como também todo tipo de manifestação não-religiosa de cunho filosófico, moral ou ideológico no rádio e na televisão, já que, se o Estado é laico, ele deve o ser diante de quaisquer visões de mundo, religiosas ou não-religiosas. Na prática, essa hipótese resultaria no impedimento do exercício do direito à liberdade de expressão por muitíssimos cidadãos no âmbito de variadas emissoras da radiodifusão brasileira, já que se encontrariam proibidos de expressar suas opiniões, ideias, argumentos, crenças, interesses, valores e discursos de cunho ideológico, somente pelo fato de o Estado “ser laico”. E, na prática, terminaria por contrariar os próprios objetivos dos serviços de rádio e televisão, os quais, principalmente no sistema de radiodifusão pública acima referenciado, destinam-se exatamente a ampliar, nunca a reduzir ou monopolizar a alguns, o exercício do direito à liberdade de expressão a uma ampla gama de cidadãos e grupos.

Há quem possa manter firme o entendimento de que o princípio da laicidade estatal ressalta apenas a separação entre Estado e religião, e que, por não impedir o vínculo do Estado com visões de mundo não-religiosas, apenas a presença religiosa nos meios de comunicação sob exame o contraria, nada obstando a manifestação de conteúdos radiofônicos ou televisivos ideológicos, morais e filosóficos diversos, de caráter não-religioso. Ora, por mais que tenha historicamente se voltado a destacar especificamente a autonomia do Estado perante a religião, a laicidade estatal parece ser mais adequadamente interpretada nos moldes do desenvolvido nos dois primeiros capítulos, a fim de ressaltar que o Estado Democrático de Direito, apesar de impregnado eticamente e vastamente envolto de conteúdos morais em suas normas jurídicas e decisões políticas, é independente de quaisquer visões de mundo, religiosas ou não, apartando-se, na modernidade, de qualquer eticidade hierarquicamente superior que lhe subordine ou sujeite, característica típica das sociedades pré-modernas. Nessa medida, na modernidade, nos moldes do desenvolvimento teórico dos autores mencionados nos capítulos 2, não há de se falar na existência de qualquer moralidade, de ordem ideológica, moral e filosófica, que vincule ou subordine o Estado Democrático de Direito, de modo que a noção de laicidade se encontra apta a ser entendida nesses

moldes, para além de uma compreensão restrita de separação entre Estado e religião. Além disso, no caso do rádio e da televisão, por mais que possam haver, e de fato há, diferenças consideráveis entre as visões religiosas e não-religiosas de mundo, o que justificaria permitir a manifestação pública de discursos, interesses, opiniões e valores ideológicos, morais e filosóficos, impedindo apenas a divulgação de conteúdos religiosos? Só por ser religião e o Estado ser “laico”, mediante uma argumentação um tanto quanto simplista e pouco justificável à luz do desenvolvimento histórico do constitucionalismo na modernidade? E os cidadãos não-religiosos adeptos de doutrinas ideológicas, morais e filosóficas, sob qual justificativa plausível poderiam expor pública e licitamente suas opiniões e pensamentos, ao tempo em que os cidadãos religiosos estariam proibidos de fazê-lo? Tudo pode ser objeto de manifestação, menos a religião? Essa interpretação, como a anterior, apresenta-se problemática e pouco compatível com os direitos à liberdade de expressão e de religião, os quais conjuntamente se destinam a respaldar e proteger a divulgação e exposição pública das mais variadas ideias, opiniões, discursos e crenças.

Não se prontificando a dar a “melhor solução ao caso concreto”, se é que isso existe, e sem desconsiderar a existência de distintos argumentos passíveis de serem utilizados na matéria, em um sentido ou em outro – aos quais inclusive o trabalho se encontra aberto para eventuais reformulações –, a presente problemática, afeta à laicidade estatal e aos direitos à liberdade de expressão e de religião nos serviços de radiodifusão, pode ser enfrentada adequada e normativamente à luz dos sistemas estatal, privado e público, e da consideração apresentada nos primeiros capítulos de que, embora o Estado seja laico, os cidadãos, não. Isso porque o princípio da complementariedade entre os sistemas estatal, privado e público, exposto no art. 223, *caput*, da Constituição Federal, nos moldes doutrinários, destaca que os serviços de radiodifusão, apesar de serem públicos, não se destinam apenas à exposição de conteúdos institucionais do Estado (sistema estatal), também se prestando tanto ao lucro e ao auferimento de recursos financeiros por particulares (sistema privado), quanto ao exercício do direito à liberdade de expressão para um número ampliado de cidadãos e grupos (sistema público). Nessa perspectiva, apesar de se tratar de concessão estatal quando prestado por particulares, há espaço para a divulgação por intermédio da radiodifusão brasileira de conteúdos de interesse exclusivo do Estado (sistema



estatal), como também para atingimento de interesses econômicos (sistema privado) e ideológicos (sistema público) dos cidadãos. E, sob essa ótica, embora o Estado seja laico e, por isso, encontra-se impedido de se vincular, subordinar, exercer ou defender uma visão de mundo específica, religiosa ou não, os cidadãos não são laicos e, por isso, nada lhes impede de exercer amplamente os direitos à liberdade de expressão e de religião, com finalidades ideológicas ou não, econômicas ou não, nos mais variados espaços públicos, inclusive nesses meios de comunicação.

Essa interpretação encontra duas soluções para o questionamento sobre a violação ou não ao princípio da laicidade estatal decorrente da presença religiosa nos serviços de radiodifusão: a) considerando que a laicidade estatal se dirige ao Estado e não aos cidadãos, e diante da abertura constitucional para o amplo exercício do direito à liberdade de expressão nos serviços públicos de rádio e televisão, nada obsta, constitucional ou legalmente, a divulgação nesses meios de comunicação de conteúdos religiosos diversos por particulares, seja para finalidades informativas, culturais, noticiosas, propagandísticas ou proselitistas. Ora, apesar da laicidade estatal, do caráter público da radiodifusão e de sua condição de concessão estatal quando prestado por particulares, o rádio e a televisão não se direcionam exclusivamente à divulgação de conteúdos e programas de caráter institucional ligados ao Estado, destinando-se também à divulgação por parte de cidadãos, que não são laicos, de opiniões, pensamentos, crenças, discursos e valores, oriundos ou não de visões de mundo religiosas, ideológicas, morais ou filosóficas. Nessa perspectiva, pelo fato de os cidadãos, não laicos, possuírem liberdade de expressão e a legislação brasileira assegurar o exercício livre desse direito fundamental no rádio e na televisão, vislumbra-se a ampla possibilidade de expressão pública, através desses meios de comunicação, de conteúdos de natureza ideológica, moral, filosófica e, inclusive, religiosa; b) por outro lado, apesar de os sistemas privado e público admitirem o atingimento de interesses econômicos e ideológicos diversos por parte de particulares, o sistema estatal dirige-se especificamente à divulgação de conteúdos institucionais pelos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário da União, dos Estados e dos Municípios. Nessa perspectiva, ante as finalidades desse sistema e diante da laicidade estatal, não se pode admitir que os conteúdos e programas divulgados nas emissoras institucionais de rádio e televisão, por se tratarem de manifestação oficial do Estado, dirijam-se à defesa, ao proselitismo e ao exercício de uma visão de mundo específica, religiosa ou não, sob pena de afronta

ao referido princípio constitucional. À luz da laicidade estatal e da ideia rawlsiana de razão pública apresentada nos primeiros capítulos, os agentes públicos responsáveis pela transmissão, produção e exposição dos conteúdos e programas institucionais e oficiais do Estado, a serem transmitidos pelas emissoras inseridas no sistema estatal, encontram-se impedidos de defender ou exercer uma visão de mundo específica, porquanto, embora sejam cidadãos e fora do exercício de suas atribuições funcionais titularizem o direito à liberdade de expressão, no bojo de suas atividades públicas e por atuarem em nome e à conta do Estado, devem se restringir a expor conteúdos de interesse estatal, sem qualquer vínculo ou identificação ética e religiosa. No âmbito dessa programação estatal, seria admissível no máximo a divulgação de conteúdos religiosos ou ideológicos de caráter informativo, educativo e noticioso, sem qualquer cunho proselitista ou propagandístico.

As duas soluções acima parecem enfrentar mais adequadamente, em comparação com as anteriores, a correlação entre direito à liberdade de expressão e princípio da laicidade estatal, além de melhor contextualizarem a incidência dessas disposições constitucionais com os objetivos constantes no ordenamento jurídico dirigidos aos serviços públicos de rádio e televisão, sem conceder uma definição simplista da separação entre Estado e religião ou um entendimento que termine por impossibilitar a expressão pública nesses meios de comunicação. E, finalmente, terminam por concluir que a presença religiosa, caso oriunda da transmissão de conteúdos ou programas por particulares, decorre do exercício do direito à liberdade de expressão, seja para fins proselitistas ou não; e, caso veiculada por intermédio de emissoras inseridas no sistema estatal, por se tratar de manifestação oficial do Estado, viola o princípio da laicidade estatal, ressalvados os programas e conteúdos de caráter meramente educativo, informativo e não-proselitista.

Alguém poderia, em sentido oposto, questionar: considerando serem o rádio e a televisão serviços públicos e outorgas estatais quando prestados por particulares, ao se permitir a presença religiosa e a prática de proselitismo por intermédio desses meios de comunicação, não seria uma forma indireta de o Estado se vincular e exercer uma determinada visão de mundo religiosa? A abertura de um espaço público estatal para a manifestação e transmissão de conteúdos religiosos não seria uma forma de violação à laicidade estatal, ou seja, de exercício indireto pelo Estado de uma determinada visão de mundo?

Sem muitos problemas, pode-se sustentar que a abertura de determinado espaço público estatal para a divulgação de conteúdos religiosos não ofende à laicidade estatal, nem muito menos constitui uma maneira de exercício indireto de determinada visão de mundo pelo Estado. Ora, conforme exposto nos primeiros capítulos, sustentou-se com base principalmente em John Rawls, Chantal Mouffe e Marcelo Neves a ampla possibilidade de exposição por cidadãos de argumentos religiosos na esfera pública, em instituições estatais e no parlamento, inclusive no intuito de serem admitidos e inseridos no âmbito das normas jurídicas e decisões políticas do Estado Democrático de Direito. Por outro lado, dado o princípio da laicidade, esses argumentos religiosos podem ser ou não admitidos pelo Estado, o qual possui mecanismos e procedimentos próprios e independentes de quaisquer visões de mundo para aprovação de suas normas jurídicas e decisões políticas. É dizer, não é porque o Estado admite a exposição de argumentos e discursos religiosos em suas instituições públicas, inclusive no parlamento visando à aprovação de leis, que, por isso, ele necessariamente se identifica ou exerce indiretamente uma visão de mundo, até mesmo diante da ampla possibilidade de se manter independente em relação àqueles. Analogamente, guardadas as devidas proporções, no caso do rádio e da televisão, não é porque o Estado permite a ampla divulgação por cidadãos de argumentos e discursos religiosos, ideológicos, morais e filosóficos que, por isso, ocorre identificação, vinculação ou exercício indireto estatal com uma visão de mundo, visto que, além de possuir meios próprios para divulgação de seus interesses (sistema estatal), não é ele quem se responsabiliza ou divulga esses conteúdos, havendo ainda previsão constitucional explícita para divulgação e transmissão de conteúdos não necessariamente ligados a interesses estatais, mas vinculados especificamente a determinados cidadãos e grupos objetivando o exercício do direito à liberdade de expressão (sistema público) e o atingimento interesses econômicos diversos (sistema privado). Nesse sentido, não há de se falar em ofensa, nem mesmo indireta, à laicidade estatal.

Por fim, importa acrescentar que, na prática, a transmissão de conteúdos religiosos no rádio e na televisão, nos moldes do exposto no item 3.2., ocorre primordialmente por meio de locação de espaços do programação das emissoras, assim como através de emissoras ligadas, vinculadas ou de propriedade de determinadas religiões, voltadas especificamente à produção de programação religiosa. Apesar da possibilidade de proferimento de objeções contra emissoras

dirigidas exclusivamente à transmissão de conteúdos religiosos sem observância aos princípios do art. 221 da Constituição Federal e aos limites mínimo de 5% (cinco por cento) para transmissão de notícias e máximo de 25% (vinte e cinco por cento) para divulgação de publicidade comercial, disso não decorre que a presença religiosa no rádio e na televisão viola a laicidade estatal. Nesses casos, se uma emissora de cunho religioso não obedece às normas do rádio e da televisão, a fiscalização da irregularidade e a aplicação de sanções incumbem à ANATEL e ao Ministério das Comunicações, mas a ilicitude diz respeito apenas à violação a essas regras e princípios, e não à laicidade estatal, porquanto, consoante explicitado anteriormente, a sistemática constitucional admite o atingimento de interesses econômicos (sistema privado) e ideológicos (sistema público) diversos através desses meios de comunicação, religiosos ou não. Atendidos os limites constitucionais e legais, nada obsta, à luz da laicidade, a transmissão de conteúdos religiosos no âmbito desses dois sistemas da radiodifusão brasileira, tanto por cidadãos que individualmente defendem suas opiniões e pontos de vista, como através de emissoras que elaboram programas dirigidos a tanto. Repita-se, o princípio da laicidade restringe que o Estado ou seus respectivos agentes públicos venham a elaborar, no sistema estatal, programação vinculada, identificada ou subordinada a visão de mundo específica, de natureza ideológica, filosófica, moral ou religiosa, mas cidadãos, que não são laicos e estão autorizados a defenderem livremente suas opiniões, pontos de vista e crenças, podem tranquilamente fazê-lo.

Feitas essas considerações, no subitem a seguir serão abordados os limites para o exercício do direito à liberdade de expressão no contexto da presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão.

#### **3.4.1.1. Limites para a presença religiosa no rádio e na televisão**

Ora, compreendida a presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão como decorrência do direito à liberdade de expressão, salvo no caso do sistema estatal de radiodifusão, quais seriam os limites estabelecidos pelo ordenamento jurídico brasileiro para exercício do aludido direito fundamental?

Consoante explicitado no item 3.3., inexistente no ordenamento jurídico brasileiro qualquer órgão público dirigido a realizar controle prévio da programação

das emissoras de rádio e de televisão, de maneira que os programas, de natureza religiosa ou não, podem em tese ser transmitidos livre e desimpedidamente, mediante quaisquer conteúdos. Obviamente, *a posteriori*, existem órgãos inseridos na estrutura organizacional do Ministério da Justiça, do Ministério das Comunicações e da Agência Nacional de Telecomunicações responsáveis pelo monitoramento dos conteúdos dos programas, a fim de verificar eventuais violações à classificação indicativa, assim como às disposições constitucionais e legais dirigidas ao conteúdo da programação e aos aspectos técnicos das emissoras de rádio e televisão. Além disso, sempre é possível o encaminhamento de representação ao Ministério Público e a propositura perante o Poder Judiciário de ações diversas objetivando sanar eventuais irregularidades e proteger determinados direitos fundamentais eventualmente ofendidos.

Sob essa perspectiva, ainda de acordo com o item anterior (3.3.), os conteúdos religiosos eventualmente violadores de direitos fundamentais de outrem, como a veiculação de programas de cunho discriminatório e preconceituoso, podem submeter as emissoras, nos termos do Código Brasileiro de Telecomunicações, às penalidades administrativas de multa, de suspensão e de cassação da outorga, a serem aplicadas pelo Ministério das Comunicações, por intermédio da fiscalização da Agência Nacional de Telecomunicações. No rádio e na televisão, é cabível ainda, contra os conteúdos religiosos, a condenação de seus responsáveis a indenização pelo dano material ou moral decorrente da violação à intimidade, à vida privada, à honra e à imagem das pessoas, além da concessão de direito de resposta proporcional ao agravo, nos moldes do art. 5º, V e X da CF, mediante decisão nesses casos do Poder Judiciário. Ainda em âmbito judicial, há hipóteses de aplicação de multa em caso de prática de propaganda eleitoral irregular (Lei 4.737/1965, que institui o Código Eleitoral, e Lei 9.504/1997), e penalidades previstas na legislação criminal para os casos de cometimento dos crimes de calúnia, difamação, injúria, ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo (arts. 138 a 140 e 208 do Código Penal) e dos crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor (Lei 7.716/1989).

De modo a não se restringir a uma abordagem estritamente teórica, importam ser exemplificados casos concretos envolvendo presença religiosa no rádio e na televisão, nos quais se enfrentou questionamentos acerca de eventuais violações à legislação brasileira por parte dos conteúdos religiosos transmitidos

nesses meios de comunicação. Nada impedirá, ademais, o ulterior proferimento de críticas ou a concordância com as decisões prolatadas nos casos em exame.

O “caso do chute na santa” constitui talvez o mais clássico exemplo relacionado aos limites do exercício do direito à liberdade de expressão em programas televisivos. Em 1995, o bispo da Igreja Universal do Reino de Deus Sérgio Von Helde, no dia da data comemorativa da “padroeira do Brasil”, ao defender em rede nacional de televisão a tese de que imagens de santos não devem ser objeto de culto religioso, chutou a santa. Posteriormente, o bispo foi condenado pelo Juízo de 1º grau à pena de dois anos de reclusão pela prática do crime do art. 20 da Lei 7.716/89, a saber “praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”, e à penalidade de um mês e dez dias de detenção, por cometimento do crime do art. 208, parágrafo único, do Código Penal, qual seja, “escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia religiosa ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso”. No caso, o Poder Judiciário firmou interpretação no sentido de que a atitude do religioso, ao proferir palavras e gestos ofensivos contra a santa, extrapolou os limites da crítica e da pregação religiosa, induzindo e incitando a prática de discriminação e preconceito contra adeptos de outras religiões (BRASIL, 1999).

Em ocasião diversa, a Rede Record e a Rede Mulher, após transmitirem programas televisivos de cunho religioso e ofensivo às religiões de matriz africana, imputando-lhes expressões como “demônios”, “macumba” e “espíritos do mal”, foram condenadas em sede de ação civil pública proposta pelo Ministério Público Federal a conceder direito de resposta aos membros referidas religiões, visando a lhes ser oportunizada a possibilidade de defesa mediante os mesmos meios de comunicação através dos quais foram atacadas. Nesse caso, a Justiça Federal entendeu que o programa religioso em comento, transmitido por intermédio da televisão, apesar de impassível de proibição ou de criminalização dos responsáveis, ensejava a concessão de direito de resposta aos adeptos das religiões ofendidas (BRASIL, 2005d).

Excelente análise jurídica acerca dos dois casos mencionados foi feita por intermédio de longa explanação, a seguir brevemente colacionada, de autoria de Fábio Portela Lopes de Almeida, com a qual se tende a concordar:

“(...) os católicos e afro-descendentes tinham bons motivos para se sentir ofendidos pelos chutes da imagem de Nossa Senhora Aparecida e pelas referências ofensivas às religiões de matriz africana (...). Mas a criminalização do discurso do bispo Von Helde viola a liberdade religiosa, que tem entre suas implicações a liberdade de todos expressarem suas crenças, até porque várias religiões têm dicotomias bem/mal; sagrado/profano; salvo/condenado (...). Criminalizar o discurso de condenação espiritual de uma manifestação religiosa contra outra religião e a expressão do ponto de vista acerca do que é certo e errado do ponto de vista religioso parece negar a própria ideia de liberdade religiosa. (...)” (ALMEIDA, 2008a, p. 58)

“Isso não significa dizer que, em nome da liberdade de expressão e da liberdade religiosa, seja necessário aceitar qualquer tipo de discurso e de manifestação, ou que nenhuma forma de ofensa aos valores religiosos de outro cidadão possa ser condenada publicamente. Essa conclusão parece razoável quando passamos à análise do outro caso, em que a Rede Record de Televisão e a Rede Mulher de Televisão foram condenadas a ceder espaço para que as religiões de matriz africana exercessem seu direito de resposta frente às acusações de que eram religiões satânicas e manifestações do espírito do mal. No caso, as ofensas veiculadas na televisão contra o Candomblé e a Umbanda foram praticadas especificamente com o objetivo de violar a liberdade religiosa de seus fiéis, e por isso se tornou necessário tomar a medida de conceder o direito de resposta aos membros das religiões ofendidas, que se viram tolhidas em seu direito à liberdade religiosa. (...) O provimento judicial, ao não criminalizar o ponto de vista religioso, além disso, reforçou a própria força da liberdade religiosa, ao mostrar aos que defendem uma postura intolerante com relação às religiões afro-brasileiras a importância do direito à liberdade de crença (...).” (ALMEIDA, 2008a, p. 57-58; p. 70-71)

Indubitavelmente, os dois casos mencionados exemplificam hipóteses de incidência de limites à presença religiosa na radiodifusão brasileira, de modo a destacar que o proferimento de críticas, palavras ofensivas e gestos contundentes por parte de religiosos pode resultar em criminalização dos responsáveis e na concessão de direito de resposta aos ofendidos.

Por outro lado, em sintonia com Fábio Almeida, a criminalização da conduta de Sérgio Von Helde, por proferir críticas e gestos ofensivos a imagem religiosa da Igreja Católica, no contexto da defesa de sua respectiva fé, configura hipótese de restrição aos direitos à liberdade de expressão e de religião do bispo da Igreja Universal. Embora questionável eticamente, a conduta não se afastou da seara da liberdade de religião, tendo em conta que as religiões costumeiramente criticam, condenam espiritualmente e demonizam, pública e privadamente, distintas práticas, pessoas e atos. A liberdade de religião visa resguardar não apenas a realização e prática de cultos privados, como também a proteger as manifestações e expressões públicas de cunho religioso que eventualmente, por sua natureza intrínseca, possam ofender ou contrariar intimamente a fé e a ideologia defendidas por outros cidadãos. Nessa medida, importaria ao magistrado no caso sob exame afastar qualquer condenação criminal em prol dos direitos à liberdade de expressão e de religião, claramente tolhidos por intermédio da decisão em comento.

Ademais, há mecanismos diversos previstos na Constituição Federal para sanar eventuais ofensas decorrentes do uso indevido dos meios de comunicação. Nada impediria, por exemplo, que a Igreja Católica propusesse judicialmente pedido de direito de resposta na matéria, a fim de defender o seu símbolo religioso dos ataques proferidos pelo bispo evangélico, criticando-o em sua conduta. Aliás, por se tratar a televisão de meio de comunicação com forte difusão em território brasileiro e de difícil acesso aos cidadãos em decorrência dos elevados custos financeiros para transmissão de conteúdos, a concessão judicial de direito de resposta, além de ser respaldada no art. 5º, V, da Constituição, constituiria importante instrumento para confronto de pontos de vista diversos e conflitantes nos meios de comunicação, principalmente para aqueles cidadãos que, sentindo-se ofendidos, não possuam recursos financeiros suficientes para se defenderem publicamente. Ainda mais no rádio e na televisão, cuja natureza pública e objetivos pluralistas denotam a importância para que variados cidadãos se expressem publicamente, através do exercício do direito à liberdade de expressão, mediante distintas e conflitantes opiniões, pontos de vistas, discursos e crenças.

Felizmente a solução conferida pela Justiça Federal no segundo caso, ao invés de restringir, impedir ou criminalizar as críticas dos religiosos evangélicos às religiões de matriz africana – o que claramente restringiria o exercício do direito à liberdade de expressão –, ampliou e estimulou a expressão pública de todos os envolvidos ao conceder direito de resposta àquelas. Ao invés de restringir o direito fundamental dos evangélicos, a decisão estimulou, através do serviço público televisivo, o seu exercício para todos, tanto por parte daqueles religiosos que atacaram as crenças de matriz africanas, quanto por parte dos adeptos dessas crenças, que se defenderam publicamente das críticas. Desta forma, embora ambas as decisões destaquem a viabilidade do estabelecimento de limites à presença religiosa no rádio e na televisão, suas conclusões divergentes indicam que a matéria a respeito desses limites pode suscitar distintas controvérsias e dúvidas.

Em outro caso, o pastor evangélico Silas Malafaia, em 2011, ao defender a adoção pela Igreja Católica de medidas rígidas contra a Parada Gay de São Paulo, tendo em vista a utilização de maneira sarcástica e irônica de símbolos religiosos católicos por integrantes do movimento, defendeu em programa televisivo que é “pra Igreja Católica ‘entrar de pau’ em cima desses caras” e para “baixar o porrete em cima”. Compreendendo haver conteúdo homofóbico e discriminatório nas



referidas expressões, o Ministério Público Federal propôs ação civil pública contra o religioso, objetivando ser obrigado a exibir mensagem de retratação aos comentários proferidos (BRASIL, 2012c). O magistrado de 1º grau indeferiu a inicial e extinguiu o processo sem resolução de mérito, entendendo que as palavras utilizadas pelo religioso, voltadas à defesa de uma opinião e de uma determinada postura a ser adotada pela Igreja Católica, não se dirigiram a violar quaisquer direitos fundamentais dos homossexuais, encontrando-se resguardadas pelo direito à liberdade de expressão (BRASIL, 2012d). Nesse caso, não há muito a ser acrescentado à interessante decisão do juiz, já que a análise jurídica da matéria permite concluir sem muito esforço que não ocorreu qualquer discriminação ou preconceito contra homossexuais na hipótese. No mais, a pretensão do Ministério Público Federal, direcionada a obrigar o religioso a prestar juízo de retratação, apresenta-se um tanto quanto controversa, porquanto objetiva impor que alguém modifique publicamente sua opinião, posicionamento ou ponto de vista a respeito de uma questão fática específica. Essa circunstância, contudo, mais aparenta constituir solução voltada a violar a Constituição Federal, nos seus preceitos destinados à liberdade de expressão, do que a proteger direitos nela previstos. Talvez seria mais adequado ao MPF a propositura de demanda direcionada a garantir direito de resposta aos eventuais ofendidos para se defenderem das críticas, nos moldes do art. 5º, V, da Constituição Federal, e não a tentar impor que alguém venha a se expressar em sentido diverso de seu pensamento e crença, medida judicial de compatibilidade constitucional duvidosa passível de restringir os direitos à liberdade de expressão, de consciência, de opinião, de pensamento e de crença previstos no art. 5º, IV e VI, da CF.

Feitas essas breves considerações, conclui-se que os conteúdos religiosos, embora admitida a sua divulgação no rádio e na televisão em decorrência da liberdade de expressão, encontram-se impedidos de violar direitos fundamentais de outrem, podendo resultar em responsabilização das emissoras e de seus responsáveis pelos danos que vierem a causar, em âmbito cível, administrativo, criminal e constitucional, desde uma mera advertência administrativa até condenações criminais distintas. A questão dos limites da presença religiosa no rádio e na televisão não está alheia a controvérsias e divergências interpretativas, conforme demonstrado por meio de casos concretos brevemente apontados (item 3.4.3.).

### **3.4.2. Predomínio de católicos e evangélicos no rádio e na televisão: liberdade de expressão ou violação à laicidade estatal?**

Conforme evidenciado no item 3.2., há um nítido predomínio de católicos e evangélicos no âmbito da presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão. Adeptos do espiritismo, do candomblé e da umbanda, dentre outras religiões, apesar de se fazerem presentes, nem de longe detêm a mesma quantidade de emissoras e de espaços nos programas radiofônicos e televisivos brasileiros, como católicos e evangélicos. Seja por representarem a esmagadora maioria da população, seja por deterem maior poder político e econômico, e até mesmo pelo caráter proselitista de boa parte de suas doutrinas, as religiões católica e evangélica detêm privilégio no acesso a um serviço de caráter público e que constitui concessão estatal quando prestado diretamente por particulares.

Quando o Estado concede uma determinada emissora para cidadãos ou entidades vinculadas a determinadas religiões, especialmente a católicos e a evangélicos, não seria uma maneira de subvenção, vínculo ou identificação estatal perante uma visão de mundo específica, em violação à laicidade? O fato de as minorias religiosas não possuírem igualdade no acesso a uma concessão estatal, em comparação com católicos e evangélicos, não seria uma forma de privilégio ofertado pelo Estado para as majorias religiosas? Não seria, na prática, uma maneira de o Estado praticar indiretamente proselitismo religioso em prol de católicos e evangélicos, por permitir que um serviço por si concedido, de sua responsabilidade e de sua fiscalização se preste à divulgação de programas religiosos majoritariamente dessas denominações? Ou, pelo contrário, o privilégio de católicos ou evangélicos decorre do direito à liberdade de expressão?

Joana Zylbersztajn, ao sustentar que o privilégio concedido a determinadas denominações religiosas no rádio e na televisão viola a laicidade estatal, por constituírem serviços outorgados pelo Estado, responderia afirmativamente aos primeiros questionamentos acima apresentados (ZYLBERSZTAJN, 2012, p. 129-130). Por sua vez, o Informativo Intervezes de Novembro de 2007, intitulado “Concessões de Rádio e TV: onde a democracia não chegou” também defende ser indevido o privilégio de determinados religiosos no acesso a esses meios de comunicação, em desprestígio, por exemplo, das religiões

de matriz africana, embora afirme se tratar de debate complexo e de difícil definição (INFORMATIVO INTERVOZES, 2007).

Com efeito, o debate não é simples. São convincentes os argumentos destinados a afirmar que o predomínio de católicos e evangélicos viola a laicidade estatal, tanto por constituir concessão estatal, por haver um desprestígio das minorias religiosas, quanto pelo Estado, ao conceder concessões e permitir o predomínio de católicos e evangélicos, acabar por permitir que um serviço público de sua responsabilidade, regulação e fiscalização se preste ao proselitismo religioso de apenas algumas visões de mundo. Sob essa ótica, seria uma forma de subvenção e identificação do Estado com católicos e evangélicos, por resultar na existência de um serviço estatal dirigido majoritariamente à transmissão de conteúdos de algumas poucas religiões, em ofensa ao princípio constitucional da laicidade. A problemática, embora nitidamente passível de ser solucionada sob tal perspectiva, pode ser visualizada de forma diferente, como a seguir se demonstrará.

Não parecem pairar dúvidas de que a desigualdade religiosa no acesso ao rádio e às televisão e de que o desprestígio das minorias religiosas constituem um problema, inclusive de natureza jurídica, ainda mais no contexto de meios públicos de comunicação, outorgados pelo Estado e com finalidades pluralistas também voltadas a estender o exercício do direito à liberdade de expressão a uma ampla gama de cidadãos. Visualizada de forma isolada, sem a análise do contexto geral do rádio e da televisão, a desigualdade religiosa no acesso à radiodifusão brasileira poderia até indicar ser, de fato, um problema jurídico relativo ao princípio da laicidade estatal.

Contudo, não se pode olvidar, como brevemente exposto no item 3.1., que os serviços públicos de rádio e de televisão historicamente caracterizaram-se e atualmente ainda se caracterizam, apesar dos esforços em sentido oposto, por deterem forte centralização territorial e econômica, na medida em que a propriedade das emissoras e a produção de programas se encontram majoritariamente restritos à transmissão de conteúdos nacionais, em detrimento de regionais e locais, e sob o domínio de grupos, famílias e cidadãos política e economicamente dominantes. As políticas públicas dirigidas a ampliar o exercício da liberdade de expressão a um maior número de pessoas, como as rádios comunitárias, o Canal da Cidadania e as emissoras da EBC, apesar de importantes, não se apresentaram suficientes para

sanar as enormes desigualdades no acesso à produção da programação das emissoras de rádio e televisão no país.

Nessa medida, a desigualdade religiosa no acesso ao rádio e à televisão parece se inserir no contexto do centralismo midiático visualizado de maneira generalizada no rádio e na televisão, especialmente no sistema privado. Embora eventualmente alguns grupos e cidadãos não-religiosos menos favorecidos economicamente possam pretender divulgar conteúdos e programas diversos por intermédio do rádio e da televisão, limitações de natureza econômica possivelmente podem impedi-los de se expressarem por intermédio desses veículos comunicacionais, dado o alto custo exigido para tanto. Em sentido contrário, os cidadãos, famílias e grupos mais favorecidos economicamente, por disporem de maiores recursos, detêm maiores chances de obter espaços para transmissão de programas radiofônicos e televisivos. Em sentido similar, embora grupos e cidadãos religiosos possam querer, nem sempre conseguem obter espaços para divulgação de suas crenças por intermédio do rádio e da televisão, diante de limitações de natureza inclusive econômica. Por outro lado, líderes religiosos, por exemplo, da Igreja Universal do Reino de Deus, denominação evangélica proprietária de distintos veículos de rádio e televisão e com forte poderio econômico, detêm enormes espaços para divulgação de suas mensagens de fé. Por intermédio dessa simples exemplificação, embasada no que se expôs nos itens 3.1. e 3.2., vislumbra-se que a desigualdade no acesso ao rádio e à televisão não ocorre apenas no contexto da presença religiosa, verificando-se também nos mais variados cenários da radiodifusão brasileira, especialmente no sistema privado e por causa inclusive de limitações de ordem econômica dos grupos e cidadãos menos favorecidos.

Visualizada a desigualdade religiosa no acesso ao rádio e à televisão desta maneira, de forma mais ampliada e inserida no centralismo generalizado característico da radiodifusão brasileira, seria possível ainda se sustentar que o predomínio de católicos e evangélicos viola a laicidade estatal? Ou, que, na verdade, a questão é de ordem também econômica e que haveria, sob ótica diversa, não ofensa à laicidade, mas afronta ao princípio da isonomia, bem como ao direito à liberdade de expressão daqueles cidadãos e grupos menos favorecidos que, mesmo querendo, encontram-se impedidos por distintas razões, inclusive de ordem econômica, de se expressarem publicamente por intermédio do rádio e da televisão?

A presença religiosa no rádio e na televisão, como sempre ressaltado no presente capítulo, se procede através de emissoras concedidas para grupos e cidadãos ligados a determinadas denominações religiosas, ou através da locação de espaços da programação das emissoras, com enorme destaque para católicos e evangélicos. Ora, no caso da locação de espaços da programação das emissoras, resulta difícil se sustentar em ofensa à laicidade estatal decorrente do predomínio de católicos e evangélicos, visto que não é o Estado nesse caso quem outorga, concede ou contribui diretamente para a divulgação das mensagens religiosas desses grupos religiosos. Nessa hipótese, quem paga pelo aluguel são cidadãos e grupos religiosos, e quem oferta o espaço alugado para a programação religiosa é a emissora privada, que recebe recursos financeiros como contrapartida, não havendo qualquer intervenção direta ou indireta do Estado nessa tratativa. Desta maneira, não parece viável afirmar que o Estado está a defender, subvencionar, exercer ou se identificar com os conteúdos religiosos, predominantemente católicos e evangélicos, divulgados por intermédio de locação de espaços da programação das emissoras, por não haver qualquer intervenção, contribuição ou atuação de instituições estatais.

Por outro lado, a outra grande parcela da presença religiosa no rádio e na televisão consiste na existência de emissoras, essas sim outorgadas diretamente pelo Estado, destinadas à divulgação de programas e conteúdos religiosos diversos, ressaltando-se, como sempre, o predomínio de católicos e evangélicos. Questiona-se: nesse caso, o Estado, ao outorgar predominantemente a católicos e evangélicos os serviços de rádio e televisão, viola ou não o princípio da laicidade, por acabar permitindo que o direito à liberdade de expressão seja exercido apenas por alguns poucos grupos religiosos, em detrimento das minorias? Embora possa se tratar de enfrentamento provavelmente idiossincrático, esse questionamento pode ser solucionado da seguinte maneira: se se constatar em caso concreto específico, ou em vários casos, que o Estado, no âmbito de procedimento licitatório, vier contribuir parcial, indevida e determinantemente para a concessão de emissoras de rádio e televisão a grupos religiosos majoritários, e impedir sumariamente a prestação do serviço pelas minorias religiosas participantes da licitação, não concedendo, por motivos escusos, a igualdade de condições na seara licitatória a ambos, com o claro objetivo de prestigiar aqueles em detrimento destas, aí sim pode se falar em contribuição direta do Estado para o predomínio religioso de católicos e evangélicos e, por conseguinte, em identificação e vinculação estatal com visões de mundo

específicas, em prejuízo ao princípio da laicidade. Nessa hipótese, a questão não se trata apenas de violação à exigência de igualdade de condições nos procedimentos licitatórios, mas em ofensa à laicidade estatal, na medida em que o Estado passa a subvencionar o exercício do direito à liberdade de expressão por alguns religiosos, em detrimento dos demais, e, ao mesmo tempo, sob o pretexto de que a Constituição autoriza o exercício do direito à liberdade de expressão para uma ampla gama de cidadãos, religiosos ou não, acaba por oferecer esse direito fundamental a apenas alguns religiosos, em clara identificação com visões de mundo específicas.

Do contrário, caso constatado ter o Estado ofertado o procedimento licitatório em igualdade de condições para todos os participantes e, sem prestigiar ou desprestigiar quaisquer cidadãos ou grupos, termine por outorgar determinados serviços de rádio e televisão para as majorias religiosas, por terem melhor atendido aos requisitos constantes do edital, nessa hipótese não há de se falar em ofensa à laicidade estatal. Considerando que a Constituição Federal assegura aos cidadãos o exercício do direito à liberdade de expressão, permite a concessão dos serviços de rádio e televisão por intermédio de procedimentos licitatórios para transmissão de conteúdos diversos, inclusive religiosos, e, obedecidos os requisitos licitatórios aplicáveis à espécie, viabiliza que participantes ligados a determinadas entidades saiam vencedoras, não há, no caso, vínculo, exercício ou identificação do Estado com visões de mundo específicas. O Estado não contribui, na hipótese, com o predomínio das majorias religiosas, apenas concedendo para elas o serviço em comento, por melhor atenderem, nos procedimentos licitatórios específicos, às exigências constitucionais e legais relacionadas aos serviços de rádio e televisão.

Mas pode alguém sustentar que a desigualdade religiosa continua a predominar nessa segunda hipótese e, por se tratar de serviço regulado, fiscalizado e outorgado pelo Estado, deveria ele intervir diretamente de modo a impedir a a desigualdade e manutenção do prestígio de católicos e evangélicos na radiodifusão brasileira, em prejuízo das religiões minoritárias. Essa argumentação parece ser bastante convincente, tanto por se tratar de serviço público de responsabilidade do Estado quanto por ter como seu objetivo o exercício do direito à liberdade de expressão por distintos cidadãos.

Contudo, não se trata, no caso de inexistir privilégio licitatório concedido às religiões majoritárias, de ofensa à laicidade estatal, mas sim ao

princípio da isonomia e ao direito à liberdade de expressão daqueles que, por limitações diversas, até mesmo econômicas, não possuem recursos suficientes para transmissão de conteúdos em igualdade de condições com os grupos, cidadãos e famílias mais favorecidos. Consoante explicitado anteriormente, a desigualdade não é verificada apenas no contexto religioso, persistindo de forma generalizada nos serviços de rádio e televisão, principalmente no sistema privado, no qual predominantemente os cidadãos e grupos mais prestigiados, ao contrário das minorias, detêm acesso a esses meios de comunicação para transmissão e divulgação de conteúdos diversos, de natureza religiosa ou não. Nessa medida, guardadas as devidas proporções, não há diferenças substanciais nem radicais entre a desigualdade religiosa e a desigualdade não-religiosa na radiodifusão brasileira, o que demonstra constituir problemática afeta ao princípio da isonomia, e não à laicidade estatal. Além disso, não sendo o Estado o responsável pela desigualdade religiosa no acesso ao rádio e à televisão, resulta forçoso e difícil inseri-la no contexto de violação à laicidade estatal.

O problema jurídico, afeto ao princípio da isonomia, pode ser solucionado pelo Estado de maneira a serem diminuídos os abismos existentes no acesso ao rádio e à televisão, permitindo e criando os mecanismos necessários para que cidadãos e grupos menos favorecidos venham a manifestar publicamente suas opiniões, pensamentos e crenças. Ao atuar dessa forma, o Estado estará a contribuir para diminuição das desigualdades no acesso ao rádio e à televisão tanto no contexto religioso quanto no não-religioso, atingindo uma das finalidades constitucionais desses meios de comunicação, que é a ampliação do exercício da liberdade de expressão para uma ampla gama de cidadãos.

Ademais, segundo exposto no subitem 3.4.1., mesmo se tratando de serviço público concedido pelo Estado, há espaço para exercício no rádio e na televisão do direito à liberdade de expressão por parte de cidadãos, religiosos ou não, objetivando a transmissão de interesses, valores e discursos diversos, ligados ou não a suas respectivas visões de mundo religiosas, filosóficas, morais e ideológicas. Desta forma, independentemente de se sustentar, como feito acima, que o privilégio de católicos e evangélicos no rádio e na televisão, dependendo do caso, pode ou não violar a laicidade estatal, a solução para essa desigualdade jamais pode resultar na proibição do exercício por parte dos grupos religiosos majoritários do direito à liberdade de expressão nesses meios de comunicação, pois,

do contrário, haveria deturpação de um de seus objetivos constitucionais. Várias medidas podem ser realizadas visando a ampliar a participação religiosa dos grupos menos favorecidos, como as adotadas em alguns países, como Portugal, Espanha e Alemanha, nos quais existem emissoras destinadas especificamente para que cidadãos e grupos, religiosos ou não, venham a se expressar publicamente por meio do rádio e da televisão (SUIAMA, 2004; CHEQUER, 2011). Mas, repita-se, a problemática da desigualdade religiosa no rádio e na televisão, afeta ao princípio da isonomia, não merece ser utilizada como pretexto para impedir o exercício da liberdade de expressão por grupos e cidadãos religiosos majoritários – o que conduziria à afronta de um direito fundamental –, e sim como constatação estimuladora do estabelecimento de políticas públicas diversas para ampliar o exercício da mencionada liberdade por parte das minorias, religiosas ou não.

Além disso, não se pode deixar de considerar que o predomínio religioso em comento parece também decorrer do fato de serem católicos e evangélicos a esmagadora maioria da população. Nessa perspectiva, sendo maioria populacional, não seria nada assustadora ou inesperada a predominância de católicos e evangélicos nos meios de comunicação, na esfera pública e inclusive no parlamento. Fazendo uma analogia com o caso da assistência religiosa em presídios e hospitais, ressalta-se que, embora a legislação preveja a possibilidade de que várias denominações religiosas possam prestar a referida assistência, esse serviço possivelmente acaba sendo prestado majoritariamente por católicos e evangélicos por serem maioria populacional, mesmo possuindo caráter público e, no caso da assistência religiosa em presídios, sendo alçado ao nível de serviço de responsabilidade do Estado<sup>46</sup>. Analogamente, pode-se sustentar que, como o rádio e a televisão também se prestam à divulgação de opiniões, pensamentos e crenças de cidadãos e grupos, religiosos ou não, não surpreende a constatação de que católicos e evangélicos são majoritários nesses meios de comunicação, já que parece também decorrer de seu predomínio populacional. Essa circunstância, contudo, não pode ser utilizada como pretexto para negar às minorias religiosas,

---

<sup>46</sup> No caso da assistência religiosa em hospitais e presídios, não haveria violação à laicidade estatal caso em determinada hipótese, sem qualquer culpa do Estado, ocorresse apenas a prestação desses serviços por parte de católicos e evangélicos, já que a ausência das demais religiões decorreria da falta de iniciativa e interesse por parte dessas mesmas na prestação da referida assistência. No caso do rádio e da televisão, a desigualdade no acesso parece decorrer do privilégio econômico de católicos e evangélicos, sem se desconsiderar outros motivos, como o possível desinteresse das religiões minoritárias. Desta maneira, caso não haja intervenção ou responsabilidade direta do Estado pela desigualdade religiosa no acesso ao rádio e à televisão, não se pode afirmar em ofensa à laicidade estatal.



caso queiram, a possibilidade de se manifestarem publicamente através do rádio e da televisão, no contexto das inumeráveis políticas públicas passíveis de serem efetivadas, presente e futuramente, visando a arrefecer o centralismo evidenciado nesses veículos comunicacionais, inclusive na seara religiosa.<sup>47</sup>

Dito isso, a seguir serão analisadas as vedações da prática de proselitismo constantes nas normas regulamentadoras do Canal da Cidadania, das rádios comunitárias e das emissoras da EBC, enquanto políticas públicas destinadas exatamente a ampliar o exercício da liberdade de expressão para um maior número de pessoas, e se tais impedimentos violam ou não o direito à liberdade de expressão de grupos religiosos, ou se constituem mecanismos para garantir a laicidade estatal.

### **3.4.3. Proibição à prática de proselitismo em veículos da radiodifusão pública: afronta à liberdade de expressão ou garantia à laicidade estatal?**

O art. 3º, parágrafo único, da Lei 11.652/2008, o art. 4º, § 1º, da Lei 9.612/1998 e o item 4.8 da Norma Regulamentar do Canal da Cidadania, ao disciplinarem, respectivamente, os objetivos das emissoras de rádio e televisão exploradas diretamente pelo Poder Executivo ou outorgadas a entidades de sua administração indireta, os serviços de radiodifusão comunitária e as diretrizes para operacionalização do Canal da Cidadania, vedam, por sua vez, “qualquer forma de proselitismo na programação”, “o proselitismo de qualquer natureza na programação das emissoras de radiodifusão comunitária e “manifestações de proselitismo político e religioso nas faixas” controladas pelas associações comunitárias, no âmbito do Canal da Cidadania. Os serviços disciplinados pelos aludidos dispositivos legais inserem-se no sistema público de radiodifusão, voltando-se a viabilizar o aumento do acesso por parte da população aos veículos de rádio e televisão do país, sob a ótica da produção da programação das emissoras.

Cada um dos serviços possui peculiaridades. As rádios comunitárias, por exemplo, surgiram em 1960 em condições de ilegalidade e obtiveram regularização apenas em 1998, por intermédio da referida norma federal, tendo por

---

<sup>47</sup> Perceba-se que várias das afirmações constantes no presente item não se respaldam em casos concretos relacionados ao tema – os quais, além disso, não foram encontrados ao longo da pesquisa –, e sim em exemplos hipotéticos de possível ofensa ou não à laicidade estatal e ao princípio da isonomia. A presente abordagem, no entanto, não destoa dos objetivos do trabalho, o qual detém um maior enfoque normativo do que descritivo com relação à temática da (in)constitucionalidade da presença religiosa no rádio e na televisão, à luz do princípio da laicidade e dos direitos à liberdade de expressão e de religião.

finalidade atual permitir a elaboração, em restrita faixa territorial, de programas radiofônicos por e para comunidades locais. Os serviços de radiodifusão pública explorados pelo Poder Executivo ou outorgados a suas entidades da administração indireta, por sua vez, embora controlados por órgãos ou entidades do Estado, também se prestam a divulgar conteúdos produzidos pelos cidadãos, com natureza plural, ampla e diversa, também objetivando promover a liberdade de expressão no rádio e na televisão. Por sua vez, o Canal da Cidadania constitui uma espécie de televisão comunitária, destinando-se à produção de programas e conteúdos televisivos por parte de associações comunitárias para atingimento de interesses pluralísticos diversos, assim como à transmissão de trabalhos, projetos, sessões e eventos dos poderes públicos federal, estadual e municipal. No caso do Canal da Cidadania, são previstas quatro faixas de programação para cada localidade, duas destinadas à veiculação de programas ligados aos poderes públicos estadual e municipal, e duas voltadas à transmissão de conteúdos produzidos por e para comunidades locais. Apesar das diferenças, enquanto políticas públicas voltadas a popularizar a elaboração de conteúdos no rádio e na televisão, ambas as normas impedem o controle, vínculo, domínio, subordinação administrativa, comando e orientação das emissoras desses serviços de radiodifusão por parte de quaisquer entidades particulares, inclusive religiosas. Além disso, no caso do Canal da Cidadania (item 7.1, incisos VI, VII e IX) e das rádios comunitárias (art. 4º, § 4º da Lei 9.612/98 e item 3.3 da Norma nº 1/2011, aprovada pela Portaria nº 462/2011 do Ministério das Comunicações e destinada a complementar a citada lei federal no tocante à radiodifusão comunitária), é assegurada a participação de quaisquer cidadãos, domiciliados na comunidade beneficiada, na elaboração da programação das emissoras e na direção das associações comunitárias, detendo direito a voz e voto em suas respectivas deliberações e cargos.

Diante disso, as referidas normas, ao impossibilitarem a prática de proselitismo na programação das emissoras de rádio e televisão por elas reguladas, garantem os objetivos pluralísticos dessas políticas públicas, prestigiando o interesse público sobre o interesse privado e impedindo que os conteúdos e programas produzidos e transmitidos se prestem à conversão de cidadãos a determinadas ideologias, religiosas ou não? Ou, pelo contrário, suas disposições violam o direito à liberdade de expressão daqueles que pretendam defender através

desses meios de comunicação suas visões de mundo, religiosas ou não, com o objetivo de convencer e converter a essas, outras pessoas?

Os mencionados questionamentos suscitam e suscitaram controvérsias e divergências de entendimento a respeito de suas respostas, conforme se demonstrará a seguir, com relação às emissoras regidas pela Lei 11.652/2008 e às rádios comunitárias, disciplinadas pela Lei 9.612/98.

Entre os dias 4 de agosto e 19 de outubro de 2010, o Conselho Curador da Empresa Brasil de Comunicação – EBC abriu consulta pública com o objetivo de obter contribuições da população sobre os conteúdos de natureza religiosa veiculados pelas emissoras da Empresa, inseridas no sistema de radiodifusão pública regido pela Lei 11.652/2008. A consulta pública foi inaugurada a partir de reclamação encaminhada à Ouvidoria da EBC, na qual resultou na elaboração de parecer pela Câmara de Educação, Cultura, Ciência e Meio Ambiente do Conselho Curador, através do qual indicou a substituição dos conteúdos religiosos, até então veiculados, por um programa a respeito da religiosidade brasileira, com conteúdo plural e direcionado a assegurar a presença de todas as confissões religiosas. Importa esclarecer que os programas religiosos historicamente transmitidos pela emissora de televisão da EBC são o “Reencontro”, da Igreja Batista, “A Santa Missa” e “Palavras de Vida”, de orientação católica, e, na Rádio Nacional de Brasília, missa católica. Ou seja, apenas ligados a católicos e evangélicos (EBC, 2010).

Quase 150 (cento e cinquenta) contribuições provenientes de entidades privadas, de religiosos e de cidadãos em geral foram colhidas por intermédio da consulta pública, dentre as quais distintas divergências de opinião podem ser observadas. Em suma, destacaram-se os seguintes posicionamentos<sup>48</sup>: a) a laicidade estatal e a pluralidade do fenômeno religioso brasileiro impedem a prática de proselitismo religioso nas emissoras públicas da EBC, como ocorrido com relação aos programas católicos e evangélicos ora veiculados, por resultar em privilégio concedido pelo Estado a determinadas religiões particulares em detrimento das demais. Sob esse entendimento, defendido no Parecer da Câmara de Cultura, Educação, Ciência e Meio Ambiente do Conselho Curador da EBC, diante da

---

<sup>48</sup> Não foram explicitadas todas as contribuições colhidas por meio da consulta pública em razão de se resumirem, em grande parte, à defesa apaixonada dos programas religiosos veiculados nas emissoras da EBC. Foram apontados os argumentos mais relevantes para a presente discussão.

inviabilidade de conceder igualdade de condições para todas as religiões, sugeriu-se a elaboração de programas sobre o fenômeno religioso brasileiro, de modo plural e a assegurar a participação de todas as confissões religiosas, inclusive aos ateus, sendo vedada a prática de proselitismo; b) os direitos à liberdade de expressão e de religião asseguram a presença de católicos e evangélicos nas emissoras públicas da EBC, possuindo os conteúdos religiosos produzidos relevância fundamental em um país no qual a esmagadora maioria da população é constituída por católicos e evangélicos, com vistas a assegurar a eles o exercício dos citados direitos fundamentais. Como alternativa para solucionar a desigualdade em tela, houve quem sugerisse a concessão pela EBC de espaços na programação de suas emissoras para fins de veiculação de conteúdos oriundos das demais religiões minoritárias em igualdade de condições, ou sem igualdade de condições diante da condição majoritária dos católicos e evangélicos no Brasil; c) a laicidade estatal impede a veiculação de toda e qualquer programação religiosa nas emissoras de rádio e televisão da EBC, devendo o exercício do direito à liberdade de religião ser relegado à vida privada dos cidadãos, e não através de veículos comunicacionais de natureza pública, sob pena do estabelecimento de vínculos de aliança entre Estado e religião (CONSELHO CURADOR DA EBC, 2010).

Em seguida, em 24 de março de 2011, o Conselho Curador da Empresa Brasil de Comunicação editou a Resolução nº 02/2011, pela qual determinou a “suspensão dos atuais programas religiosos nos veículos públicos da EBC”, concedeu o prazo de 6 (seis) meses, contados da publicação da norma, para os produtores e organizadores dos atuais programas procurarem eventuais alternativas para veiculá-los, bem como destacou que a Diretoria da EBC apresentará “alternativas de programação para comporem a(s) nova(s) faixa(s) de seus veículos, respeitando o critério da pluralidade máxima das vivências religiosas existentes no País”. Considerou, para tanto, “o caráter republicano laico da Empresa Brasil de Comunicação/EBC”, “a importância fundamental e histórica e o caráter plural do fenômeno religioso em nosso país, constituindo injustificadas preferências a religiões particulares, por mais importantes que sejam, e por maior respeito que mereçam”, “que as confissões religiosas atualmente difundidas nos citados programas dispõem de canais de televisão e/ou programas de rádio através dos quais tais programas poderiam ser veiculados” e “que o fenômeno religioso deve

continuar merecendo atenção da TV Brasil e das emissoras de rádio da EBC” (CONSELHO CURADOR DA EBC, 2011a).

A aludida decisão suscitou grande repercussão midiática e foi alvo de questionamentos nos poderes Judiciário e Legislativo. No Judiciário, maior destaque merecem os atos decisórios proferidos pelo Juízo da 15ª Vara Federal da Seção Judiciária do Distrito Federal, mediante os quais, tanto em sede de liminar quanto em sentença de mérito, foi julgado procedente o pedido das autoras responsáveis pela programação religiosa veiculada na TV Brasil, a saber, a Arquidiocese do Rio de Janeiro e a Primeira Igreja Batista na Ilha de Conceição, “para declarar a nulidade do ato administrativo que determinou a suspensão dos atuais programas religiosos nos veículos públicos da EBC, por meio da Resolução n. 02/2011/EBC”. Como motivação para declarar a nulidade da Resolução nº 02/2011 do Conselho Curador da EBC, o magistrado federal entendeu que o ato violou o princípio da razoabilidade e incorreu em contradição ao sustentar a importância da pluralidade de crenças, destacar a necessidade de o fenômeno religioso continuar a merecer atenção nos veículos da EBC, defender “laconicamente” a necessidade de estabelecimento de alternativas para uma nova faixa religiosa e, ao mesmo tempo, determinar a retirada de todos os programas religiosos veiculados por meio das emissoras da Empresa. Ademais, apontou que, embora a legislação brasileira não imponha ao Conselho Curador da EBC a obrigação de reservar espaço para os programas religiosos e apesar da laicidade estatal, o “ordenamento pátrio prima pela cooperação entre as entidades religiosas e as ações públicas de bem-estar social, sempre com vistas ao interesse comum da sociedade”, acrescentando que os “programas religiosos que compõem a grade da TV Brasil são, de forma incontestável, representativos de grande parte da população” (BRASIL, 2012e).

Na Câmara dos Deputados, a Deputada Liliam Sá propôs o Projeto de Decreto Legislativo nº 406/2011, objetivando sustar os efeitos da Resolução nº 02/2011, sob a justificativa de que, apesar da afirmativa do Conselho Curador da EBC de ter realizado distintas reuniões, consultas e audiências públicas para discutir a programação religiosa veiculada nas emissoras da Empresa, “a Consulta Pública foi realizada sem nenhuma divulgação”. Além disso, acrescentou que na referida consulta “mais de 70% de participantes (...) disseram SIM ao prosseguimento dos programas, o que não foi divulgado”, que o “Brasil é um país com 95% da sua população cristã, pertencentes as mais diversas confissões religiosas, incluindo as

igrejas Católica e as igrejas Históricas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais”, que a programação ali veiculada não é “de apenas uma igreja, mas por ele passam líderes das igrejas históricas e recentes, além de outros, que são entrevistados em seus blocos sobre educação, saúde, ciência e tantos assuntos de interesse de toda a sociedade brasileira”, e de que é “necessário sustar a Resolução nº 2/2012 até que se esclareçam os fundamentos usados” para a suspensão da programação religiosa transmitida (BRASIL, 2011d).

No Senado Federal, os senadores Lindbergh Farias, Marcelo Crivella e Lobão Filho propuseram o Projeto de Decreto Legislativo nº 244/2011, também com vistas a sustar os efeitos da Resolução nº 2/2011, sob o entendimento de que, como “acontece com a presença de símbolos religiosos em prédios públicos, a exibição de programas de cunho religioso nos veículos da EBC não ofende a laicidade do Estado”, que “o Conselho Curador da EBC exorbitou as atribuições que lhe confere o art. 17 da Lei nº 11.652/2008” e que, com base no referido dispositivo legal, para assegurar a laicidade estatal, o aludido órgão apenas “deveria fixar diretrizes para assegurar que todas as manifestações religiosas se fizessem representar na programação dos veículos públicos de comunicação, e não vedar a manifestação das duas principais religiões do Brasil” (BRASIL, 2011e).

Em decorrência das decisões da Justiça Federal, dos questionamentos feitos no Poder Legislativo e da repercussão da matéria, o Conselho Curador da EBC editou a Resolução nº 03/2011, mediante a qual sustou os efeitos da Resolução nº 02/2011 e instituiu Grupo Consultivo para estudo e elaboração da faixa de programação anteriormente prevista no referido ato normativo, considerando para tanto “ser desejável a ampliação do diálogo com todos os setores da sociedade para garantir a ampla compreensão dos objetivos da Resolução aprovada pelo órgão, qual seja, a inclusão de todas as manifestações de fé presentes em nossa cultura” (CONSELHO CURADOR DA EBC, 2011b).

Após as discussões realizadas no âmbito do referido Grupo Consultivo, o Conselho Curador da EBC editou a Resolução nº 04/2012, pela qual revogou definitivamente a Resolução nº 02/2011 e instituiu a “Faixa da Diversidade Religiosa a ser veiculada na TV Brasil”, a fim de serem produzidos conteúdos religiosos plurais e de modo a abarcar as mais diversas crenças presentes no Brasil (CONSELHO CURADOR DA EBC, 2012). Em seguida, diante da revogação do ato normativo em

comento, ambas as proposições da Câmara dos Deputados e do Senado Federal foram arquivadas.

Posteriormente, no final de 2013, o Ministério Público Federal no Rio de Janeiro recomendou à Empresa Brasil de Comunicação a rápida conclusão da contratação de programas da Faixa de Diversidade Religiosa da TV Brasil, assim como a consequente suspensão da exibição dos programas de natureza católica e evangélica até então veiculados, por constituir, segundo o procurador da República Sérgio Suiama, privilégio concedido às duas referidas religiões, em ofensa ao princípio da laicidade estatal. Conforme esclareceu o Presidente da EBC, após a efetiva instituição da referida faixa, incumbirão ao Conselho Curador da Empresa e ao Poder Judiciário a decisão a respeito da retirada ou não dos programas de cunho católico e evangélico presentemente veiculados na TV Brasil (EBC, 2013).

Importa destacar, por fim, que a Faixa de Diversidade Religiosa da TV Brasil deve ir ao ar ainda em 2014, por intermédio de dois programas, conforme o “Plano de Trabalho 2014” da EBC, quais sejam, “Retratos”, em que um determinado credo poderá se expressar livremente na televisão, apresentando suas crenças, cerimônicas, vivências e manifestações religiosas, e “Panorama”, no qual serão abordados “temas filosóficos e culturais ligados à religiosidade sob uma perspectiva jornalística”. Ressalta-se que, no tocante ao programa “Retratos”, há uma ênfase para a possibilidade de as religiões se expressarem “livremente”, ou seja, sem nada dispor a EBC acerca da possibilidade ou não da prática de proselitismo religioso (CONSELHO CURADOR DA EBC, 2014).

Narrados os fatos relacionados à instituição da Faixa de Diversidade Religiosa da TV Brasil, percebe-se que a presença religiosa de católicos e evangélicos, nas emissoras de rádio e televisão da Empresa Brasil de Comunicação, foi objeto de distintos questionamentos, inclusive diante do disposto no art. 3º, parágrafo único, da Lei 11.652/2008, o qual veda qualquer forma de proselitismo nos serviços de radiodifusão pública explorados pelo Poder Executivo ou por entidades de sua administração indireta. Com efeito, a referida vedação da prática de proselitismo se aplica manifestamente às emissoras da EBC, justamente por se inserirem nas disposições da aludida norma federal e no sistema de radiodifusão pública por ela regulado, assim como constituiu um dos motivos para que o Conselho Curador da EBC inicialmente proibisse a veiculação daqueles mencionados programas religiosos. Ademais, o Parecer da Câmara de Cultura,

Educação, Ciência e Meio Ambiente do Conselho Curador da EBC, o qual originou os primórdios de toda a controvérsia e embasou a Resolução nº 02/2011, sustentou ser “impróprio que os veículos públicos de difusão concedam espaços para o proselitismo de religiões particulares, como acontece atualmente com os programas que vão ao ar na TV Brasil aos sábados e domingos, dedicados à difusão de rituais ou de proselitismo que favorecem a religião católica e a segmentos de outras religiões cristãs”, e, em seguida, ao sugerir a retirada desses conteúdos, propôs programas religiosos que “não se dedicarão a proselitismo de nenhuma confissão religiosa em particular, permitida, no entanto, quando couber, a apresentação de rituais religiosos que expressem a vivência religiosa em toda a sua plenitude” (CONSELHO CURADOR DA EBC, 2010).

Além disso, importa ressaltar que os argumentos utilizados pelo Conselho Curador da EBC ao longo das resoluções a respeito da matéria sofreram algumas alterações de ênfase durante o decurso do tempo. Se, inicialmente, para o Conselho, a laicidade estatal e a proibição da prática de proselitismo impediam categoricamente a veiculação dos conteúdos religiosos de católicos e evangélicos nas emissoras da EBC, posteriormente, após as discussões travadas e as inúmeras pressões sofridas pela entidade, enfatizou-se não a exclusão desses conteúdos, e sim a inclusão das demais crenças religiosas na Faixa de Diversidade Religiosa da TV Brasil. Se antes se afirmava direta e contundentemente a impossibilidade da prática de proselitismo religioso nas emissoras da EBC, posteriormente, com a política pública em comento, não mais se destacou ou se mencionou essa vedação legal nas Resoluções seguintes, admitindo-se, inclusive, no Plano de Trabalho 2014 da EBC, que “o credo possa se expressar livremente na tela, apresentando suas concepções e vivências, levando em conta todas as variáveis daquela doutrina” (CONSELHO CURADOR DA EBC, 2014). Nesse sentido, ultimamente, nota-se que os discursos da EBC se enfocaram mais em incluir as religiões minoritárias em suas emissoras do que em proibir os conteúdos já veiculados por católicos e evangélicos, os quais, como dito, não têm recebido tanta ênfase para serem restringidos ou proibidos em comparação ao início da controvérsia.

Nesse sentido, propõe-se os seguintes questionamentos: dados os objetivos pluralísticos do sistema de radiodifusão pública, a proibição legal da prática de proselitismo nas emissoras da EBC e o princípio da laicidade impedem a presença religiosa de católicos e evangélicos nesses meios de comunicação? Essa



vedação objetiva restringir a veiculação de mensagens destinadas à conversão de pessoas a determinadas religiões? Ou, como parece estar prevalecendo nos últimos tempos nos discursos da EBC, constitui proibição focada não em proibir a presença de católicos e evangélicos nem em restringir a transmissão de mensagens voltadas a converter pessoas, mas sim em diminuir a desigualdade no acesso religioso ao rádio e à televisão, concedendo-se espaços da programação das emissoras às religiões minoritárias?

Antes de enfrentar esses questionamentos, a fim de robustecer ainda mais a matéria, impende mencionar a questão jurídica referente à proibição da prática de proselitismo nas rádios comunitárias constante do art. 4º, § 1º, da Lei 9.612/1998, a qual resultou em divergências de compreensão em âmbito doutrinário e no julgamento de demanda no Supremo Tribunal Federal. Apesar de possuírem distinções, as rádios comunitárias e os veículos regulados pela Lei 11.652/2008, dentre as quais se inserem as emissoras da EBC, compõem o sistema de radiodifusão pública, o qual, como sempre ressaltado, destina-se a ampliar a liberdade de expressão para uma ampla gama de cidadãos. Desta maneira, não se vislumbram óbices para abordar conjuntamente os argumentos afetos às proibições da prática de proselitismo em ambos os veículos comunicacionais.

Ao analisar a proibição da prática de proselitismo nas rádios comunitárias, prevista no mencionado art. 4º, § 1º, da Lei 9.612/1998, André Ramos Tavares sustenta que esse dispositivo legal pode conduzir à constitucionalmente equivocada interpretação, de quem desconhece o conteúdo do direito à liberdade de religião, de que os discursos religiosos se encontram manifestamente proibidos de serem veiculados nesses meios de comunicação. Para o constitucionalista, essa interpretação conduz a uma violação ao direito à liberdade religiosa, tendo em vista que o proselitismo religioso e a pretensão evangelizadora de conversão de fiéis constituem elementos essenciais e indispensáveis do referido direito fundamental. Além disso, rechaça o autor o argumento de que a veiculação de mensagens religiosas através das rádios comunitárias, que são concessões estatais, violam o princípio da laicidade e o dever de neutralidade ética do Estado, tendo em vista que conduziria a uma interpretação laicista, de negação e de hostilidade estatal diante das crenças religiosas. Ademais, acrescenta:

“Em outras palavras, o Estado laico pode, sim, auxiliar na promoção das religiões, desde que não tome para si um determinado discurso religioso (enquanto oficial). É dizer, o Estado pode, sim, fornecer meios para que as religiões se expressem

(concessão de ondas de rádio), desde que não realize um juízo discriminatório quando da alocação dos recursos entre as diversas religiões interessadas. Aplicando esse raciocínio ao caso da vedação constante do art. 4º, § 1º, da Lei n. 9.612/98, o qual veda(ria) o proselitismo, inclusive religioso, tem-se que esta norma não poderá encontrar fundamento constitucional na ideia de Estado laico, constante do art. 19, I, da CB. Aqui a Constituição não está a proibir que particulares, por meio de instrumentos ou bens detidos ou controlados pelo Estado, possam professorar uma dada religião, mas sim que o Estado não pode, em seu próprio nome, professorar uma determinada religião, excluindo as demais, ou, ainda, atuar como um verdadeiro gatekeeper, definindo qual religião pode ter sua voz veiculado e quais não. Se não essa interpretação ancorada no art. 19, inc. I, da CB, estará, inevitavelmente, afrontando o art. 5º, VI, da CB.” (TAVARES, 2009)

A respeito da matéria, por fim, André Ramos Tavares sustenta que o argumento da escassez de recursos, ou seja, de que a impossibilidade de atender a todas as religiões conduz à necessidade de serem proibidas nas rádios comunitárias, há de ser peremptoriamente afastado, por ser manifestamente equivocado (TAVARES, 2009).

Em suma, o constitucionalista defende que a proibição da prática de proselitismo nas rádios comunitárias, reiterado na norma reguladora das emissoras da EBC, não pode conduzir à interpretação, dada inicialmente pelo Conselho Curador da EBC, no sentido de impedir a divulgação nesses meios de comunicação de discursos voltados à conversão de pessoas a determinadas crenças, sob pena de violação ao direito à liberdade religiosa, o qual alberga e protege a prática de proselitismo religioso nos espaços públicos. Além disso, afirma que somente haveria violação à laicidade caso o Estado adotasse uma determinada doutrina religiosa como discurso oficial, ou procedesse a juízo parcial e discriminatório a respeito de qual religião pode ou não se expressar publicamente nas rádios comunitárias. E, por fim, destaca a possibilidade de exposição por particulares de mensagens religiosas nas rádios comunitárias, rechaçando o argumento, também utilizado inicialmente pelo Conselho Curador da EBC, de que a limitação de recursos impede a concessão de espaços para a prática de proselitismo por religiosos.

A interpretação do jurista brasileiro a respeito da proibição à prática de proselitismo, embora bastante interessante e consideravelmente sintonizada com os argumentos propostos por essa pesquisa no item 3.4.1., está longe de ser unânime. Na matéria, contra a vedação da prática de proselitismo prevista no referenciado art. 4º, § 1º da Lei 9.612/1998, em 19 de novembro de 2001, o Partido Liberal ajuizou a Ação Direta de Inconstitucionalidade 2566 perante o Supremo Tribunal Federal, asseverando que a proibição do proselitismo, além de constituir censura, viola

frontalmente os incisos IV, VI e IV, do art. 5º, e o art. 220 e seguintes da Constituição Federal, por criar restrições às liberdades de pensamento, de consciência e de crença. Requereu o autor, liminarmente, a suspensão da eficácia e, definitivamente, a declaração da inconstitucionalidade do referido dispositivo legal (PARTIDO LIBERAL, 2001).

Em informações na ADI 2566, a Presidência da República sustentou que a prática de proselitismo, dirigida a transformar, modificar e alterar valores, viola os direitos à liberdade de pensamento e de crença dos ouvintes das rádios comunitárias, dispostos em uma posição de assimetria em comparação com os transmissores dos conteúdos radiofônicos. Nessa perspectiva, para o órgão, constituindo o proselitismo uma ofensa aos referidos direitos fundamentais, cumpre “ao Poder Público (...) assegurar que a utilização desse meio de comunicação não se faça de forma ideológica, de defesa de dogmas, de persuasão em favor desta ou daquela ideia, ainda mais na radiodifusão comunitária, “voltada para objetivos educacionais, culturais, informativos e, principalmente, de interesse comunitário”. Ademais, acrescentou o órgão, por haver “uma diferença fundamental entre o uso ideológico da linguagem, que visa legitimar posições de assimetria, e o uso comunicativo, que visa construir o consenso pela linguagem”, ou seja, enquanto “qualquer discurso dogmático é ideológico, pois que impõe certezas”, e o “discurso da informação, ao contrário, é aquele em que se apresentam razões para que sejam discutidas, porém sem imposições de qualquer tipo”, a vedação da prática de proselitismo nas rádios comunitárias prevista no dispositivo questionado “tem por finalidade exatamente levar à comunidade beneficiada a difusão de ideias, manifestações artísticas, científicas e a informação, obviamente que no âmbito do conceito do uso comunicativo da linguagem”. Em suma, segundo a Presidência, a prática de proselitismo, além de violar os direitos fundamentais à liberdade de pensamento e de crença dos ouvintes, desvirtua os objetivos das rádios comunitárias, voltadas à difusão de ideias e de opiniões, sem imposições ideológicas de qualquer tipo e visando à construção do consenso pela linguagem (BRASIL, 2001a).

Em manifestação, o Congresso Nacional assegurou não estarem atendidos os requisitos da fumaça do bom direito e do perigo da demora, necessários para a concessão da medida cautelar pleiteada, referenciando argumentos de parlamentares durante a tramitação do projeto que deu origem à Lei

das Rádios Comunitárias, para destacar a importância e a constitucionalidade da vedação da prática de proselitismo. Dentre esses argumentos, ressaltam-se o de que o “conteúdo normativo do § 1º impede sim, e entendo que corretamente, que este importante instrumento comunitário se transforme em meio de doutrinação de qualquer espécie, com utilização específica para este fim, afastando-se da sua destinação precípua”, e de que, caso essa proibição fosse subtraída, ao “invés de a rádio comunitária servir a interesses da comunidade, no debate de assuntos culturais locais, prevalecerá o interesse daqueles que querem uma rádio comunitária para exercer o proselitismo de qualquer ordem, seja político seja religioso, até porque uma rádio comunitária é barata”, o que “desvirtuará (...) o objetivo fundamental da rádio comunitária, que é de servir ao interesse da comunidade” (BRASIL, 2001b).

Em 22 de maio de 2012, o Supremo Tribunal Federal, por maioria, indeferiu a medida cautelar pleiteada na ADI 2566, entendendo que a vedação da prática de proselitismo presente na norma impugnada “visou apenas a evitar o desvirtuamento da radiodifusão comunitária”, afastando “o uso desse meio de comunicação como instrumento (...) de pregação político-partidária, religiosa, de promoção pessoal, com fins eleitorais, ou mesmo certos sectarismos e partidarismos de qualquer ordem”. De todo modo, segundo o STF, embora o dispositivo, o qual proíbe “proselitismo de qualquer natureza”, possa conduzir à interpretação literal de proibição para formação de prosélitos de atividades lícitas, sadias e recomendáveis, como “as dedicadas à solidariedade humana (voluntariado), às ciências, às artes, ao estudo, ao trabalho, à cultura de um modo geral, aos esportes (...), o que seria um contra-senso”, possuindo, portanto, uma redação que “foi mais longe do que precisava ir”, destacou a Corte Suprema, ao indeferir a medida cautelar e não suspender a eficácia do dispositivo, que caberá “ao intérprete dos fatos e da norma, no contexto global em que se insere, no exame de casos concretos, no controle difuso de constitucionalidade e legalidade, verificar se ocorreu, com o proselitismo, desvirtuamento” das finalidades da radiodifusão comunitária, podendo “ser coibidos os abusos, tanto das emissoras, quanto os do Poder Público e seus agentes”. Essa solução, para o Tribunal, “evita que (...) se conclua que todo e qualquer proselitismo, sectarismo ou partidarismo é tolerado, por mais facciosa e tendenciosa que seja a pregação, por maior que seja o favorecimento que nela se encontre” (BRASIL, 2002).

Vencidos, os Ministros do STF Celso de Mello e Marco Aurélio elaboraram votos pelos quais deferiram a medida cautelar para afastar a eficácia do dispositivo legal, entendendo-o inconstitucional. Para o Ministro Celso de Mello, representando a prática do proselitismo “elemento de concretização do direito à livre difusão de ideias” e sendo garantida, nos termos da Constituição Federal, a livre manifestação do pensamento e a comunicação de ideias, sem interferências estatais, o teor do art. 4º, § 1º, da Lei 9.612/98 constitui uma clara violação ao direito fundamental à liberdade de expressão. Ademais, segundo o Ministro, o impedimento à prática de proselitismo, na previsto no art. 220 da Constituição Federal, frustra a “liberdade constitucional de crença e de disseminação (sempre legítima) das mensagens inerentes às doutrinas confessionais em geral”, tendo em vista constituir interferência indevida do Estado, que, por não ter quaisquer interesses confessionais e ser matéria estranha às suas atividades, deve ser indiferente com o conteúdo das ideias religiosas veiculadas, não podendo criar quaisquer restrições, sob pena de ofensa aos princípios constitucionais destinados aos meios de comunicação. Já para o Ministro Marco Aurélio, o dispositivo estabelece hipótese de censura prévia nas rádios comunitárias, o que seria manifestamente vedado pela Constituição Federal (BRASIL, 2002).

Após o julgamento da medida cautelar, a Advocacia-Geral da União e a Procuradoria-Geral da República se manifestaram a respeito do mérito da ADI 2566. Para a AGU, diante do caráter pluralista e diversificado das rádios comunitárias e de seus objetivos direcionados à divulgação de posicionamentos, ideias e pensamentos distintos por parte dos cidadãos, a proibição da prática de proselitismo, ao invés de restringir a liberdade de expressão, termina por reforçá-la, impedindo que as emissoras comunitárias tenham “programações facciosas ou dedicadas exclusivamente à apologia de uma certa doutrina ou ideologia”. Nessa medida, segundo o órgão, o dispositivo impugnado busca vedar, à luz dos demais preceitos constantes na Lei 9.612/1998, que as rádios comunitárias sejam dominadas por interesses financeiros, religiosos, familiares, político-partidários ou comerciais, e impedir que em suas respectivas programações prevaleçam tais interesses para a prática de proselitismo de qualquer natureza, em prejuízo dos interesses da comunidade (BRASIL, 2005e). Por sua vez, a Procuradoria-Geral da República opinou pela improcedência do pedido, sustentando que a prática do proselitismo não se confunde com a livre manifestação do pensamento, por constituir atividade que

visa persuadir o interlocutor, de forma contundente e inflexível, a renunciar seus valores e ideias para se converter a uma nova doutrina ou sistema, o que afrontaria aos direitos constitucionais à liberdade de consciência e de crença dos ouvintes. Segundo a PGR, a vedação ao proselitismo, ao invés de contrariar os referidos direitos fundamentais, busca prestigiá-los, de modo a conceber o “Serviço de Radiodifusão Comunitária como veículo de difusão e discussão de ideias de interesse da comunidade” (BRASIL, 2005f). Após as manifestações, a matéria ainda não foi julgada definitivamente pelo Supremo Tribunal Federal.

Feitas essas considerações, importam ser ressaltadas as diferenças de enfoque no bojo das discussões relacionadas às proibições da prática de proselitismo presentes nas Leis 11.652/2008 e 9.612/1998. Enquanto os discursos afetos à controvérsia travada nas emissoras da EBC tiveram como foco a laicidade estatal e o privilégio concedido a católicos e evangélicos em suas programações, em detrimento das demais crenças religiosas, no Supremo Tribunal Federal a proibição da prática de proselitismo teve papel central em todas as manifestações acostadas aos autos. Obviamente, as diferenças de ênfase decorrem da natureza abstrata e objetiva da Ação Direta de Inconstitucionalidade 2566, ajuizada para fins de declaração da inconstitucionalidade do dispositivo que veda a prática de proselitismo nas rádios comunitárias, e do caráter concreto e subjetivo das controvérsias referente aos programas religiosos veiculados nas emissoras da EBC. De todo modo, ambos os serviços de radiodifusão, inseridos no sistema público, proíbem o proselitismo e se voltam a difundir a liberdade de expressão para uma maior quantidade de pessoas.

Os argumentos presenciados nas duas discussões podem suscitar distintos questionamentos, dentre os quais a presente pesquisa ressalta: a) as proibições à prática de proselitismo presentes nas Leis 11.652/2008 e 9.612/1998 visam garantir a laicidade estatal, impedindo a veiculação de discursos religiosos destinados à conversão de pessoas no âmbito de espaços públicos concedidos por Estado? b) o proselitismo religioso e ideológico viola as liberdades de pensamento e de crença dos cidadãos receptores das mensagens divulgadas, ou constitui elemento essencial dos direitos à liberdade de expressão e de religião, conforme sugerido por André Ramos Tavares e o Ministro Celso de Mello em seu voto-vencido? c) as proibições constantes nas referidas normas merecem ser interpretadas, à luz da Constituição, como impedimento para que cidadãos possam

praticar prosélitos, ou seja, estarem impossibilitados de difundirem mensagens voltadas à conversão de pessoas a determinadas crenças religiosas nesses meios de comunicação? Ou, na verdade, devem ser interpretadas, segundo propõe André Ramos Tavares e vem sendo indiretamente feito pela EBC, de modo a não estar proibida a prática de proselitismo por parte de grupos religiosos, por constituir elemento essencial do direito à liberdade de religião, e sim como medida voltada a impedir ao Estado o tratamento discriminatório entre as mais diversas religiões e ideologias existentes na sociedade, prestigiando umas em detrimento de outras?

Ao finalizar a formulação de perguntas, a presente pesquisa irá apresentar respostas normativas aos questionamentos acima expostos, à luz de todas as controvérsias narradas e das distintas considerações anteriores relacionadas ao exercício do direito à liberdade de expressão e de religião nos serviços públicos de radiodifusão.

Preliminarmente, destaca-se que, no tocante à Lei 11.652/2008, a qual regula os serviços de radiodifusão pública explorados pelo Executivo ou outorgados a entidades de sua administração indireta, existe a possibilidade de elaboração de programas e conteúdos de autoria do Estado, por intermédio do Poder Executivo ou entidades da administração indireta, assim como de autoria de cidadãos e grupos diversos. Nessa perspectiva, tendo o Estado o dever de não adotar, exercer, defender ou praticar qualquer visão de mundo específica, religiosa ou não, a vedação ao proselitismo prevista na referida norma federal pode ser sim interpretada como mecanismo voltado a garantir a laicidade estatal, impedindo aos agentes públicos responsáveis pela programação das emissoras de rádio e televisão a divulgação de discursos com a finalidade de converter os ouvintes e telespectadores a ideologias e crenças religiosas diversas. Desta maneira, com relação aos programas e conteúdos elaborados em nome e à conta do Estado, pode-se sim interpretar a vedação à prática de proselitismo como uma norma destinada a garantir a laicidade estatal, não contrariando, nessa extensão, os direitos à liberdade de expressão e de religião de nenhum cidadão, já que as instituições estatais, assim como os agentes públicos no exercício de suas atribuições funcionais, não podem adotar qualquer ideologia ou crença religiosa na programação televisiva e radiofônica por eles elaboradas. Sob essa interpretação, não se visualiza qualquer inconstitucionalidade no art. 3º, parágrafo único, da Lei 11.652/2008.

Por outro lado, persistem aqueles programas televisivos e radiofônicos de autoria de cidadãos, transmitidos nas emissoras reguladas pela Lei 11.652/2008, assim como as rádios comunitárias, cujas programações são exclusivamente elaboradas por particulares, para transmissão em comunidades locais. Nessas hipóteses, não é o Estado quem se manifesta oficialmente, e sim os cidadãos, no exercício dos direitos à liberdade de expressão e de religião. Ora, como desenvolvido no item 3.4.1., embora o Estado seja laico, os cidadãos não o são, de modo que eles não se encontram impedidos, à luz do princípio da laicidade, de divulgarem publicamente pensamentos, ideias, opiniões e crenças, oriundos de suas visões de mundo ideológicas, filosóficas, morais e religiosas diversas. Desta maneira, as proibições da prática de proselitismo no tocante aos programas radiofônicos e televisivos elaborados à luz das Leis 11.652/2008 e 9.612/1998 por cidadãos e grupos particulares não merecem ser interpretadas como mecanismos dirigidos a assegurar a laicidade estatal, princípio constitucional aplicável aos discursos do Estado, e não aos cidadãos. Dito isso, persiste a dúvida: proselitismo religioso e ideológico, por si só, viola os direitos à liberdade de expressão e de religião dos cidadãos receptores das mensagens, ou constitui elemento essencial dos referidos direitos fundamentais?

Segundo desenvolvido no capítulo 1 e com base em John Rawls, a liberdade de religião constitui uma proteção conferida às doutrinas abrangentes religiosas e a seus adeptos contra intervenções e intromissões do Estado e de outros cidadãos perante seus postulados de fé. Os cidadãos religiosos, nessa perspectiva, encontram-se livres para professar, defender publicamente, exercer e abandonar suas crenças religiosas sem quaisquer intervenções do Estado, salvo nos casos em que restar demonstrada a violação a direitos fundamentais de outrem. Ademais, diante do princípio da laicidade, encontra-se o Estado não apenas proibido de adotar ou professar uma religião específica, como também impedido de adotar o papel de juiz ou de árbitro a respeito de questões metafísicas afetas às crenças religiosas, não devendo dizer o quão uma é mais certa ou mais errada do que a outra, ou qual é mais verdadeira ou mais mentirosa. Suas decisões legislativas, administrativas e judiciais hão de se restringir ao campo do político, jamais devendo extrapolar sua atuação para a esfera metafísica das crenças religiosas (RAWLS, 2011).



Desta maneira, percebe-se que o proselitismo religioso, ou seja, a tentativa de converter pessoas para determinadas crenças, insere-se no âmbito de proteção do direito à liberdade de religião. Aquele que pratica proselitismo, nessa medida, encontra-se protegido para defender publicamente suas crenças a outros cidadãos. Além disso, aqueles que são os alvos do proselitismo não sofrem qualquer lesão a seus direitos, tendo em vista que, além de não estarem obrigados a manterem suas convicções religiosas anteriores, podem rejeitar a visão de mundo ofertada pelos proselitistas, assim como abandonar a qualquer momento suas religiões até então professadas, isso tudo em decorrência do direito à liberdade de religião, o qual abarca, como afirmado alhures, não apenas a profissão e o exercício, como também o abandono de crenças. Ademais, encontra-se o Estado impedido de fazer considerações sobre o grau de verdade ou de mentira das convicções religiosas, assim como, ante o direito à liberdade de religião, proibido de intervir sobre a profissão, permanência ou abandono de crenças religiosas por cidadãos. Desta forma, não deve o Estado proibir que os cidadãos, em decorrência de proselitismo religioso, passem a professar outras crenças religiosas, por mais absurdas e delirantes que sejam, sob pena de intervenção indevida na liberdade de religião daqueles. Do contrário, o Estado estaria a impedir que os cidadãos viessem a dispor livremente sobre suas visões de mundo, intervindo indevidamente em seara diante da qual não merece fazer consideração ou juízo de valor, em manifesta ofensa ao direito fundamental em tela. Ante o exposto, o proselitismo, ao invés de contrariar as liberdades de expressão e de religião, decorre exatamente desses direitos fundamentais, enquanto elemento característico de distintas visões de mundo, religiosas ou não, e necessário para assegurar a possibilidade de que cidadãos venham a adotar, professar e abandonar crenças. Feitas essas considerações sobre o proselitismo, resta sanar a seguinte dúvida: as proibições à prática de proselitismo constantes nas Leis 11.652/2008 e 9.612/1998, merecem ser interpretadas como impedimento para que cidadãos religiosos venham a tentar converter pessoas para suas crenças por intermédio dos serviços de radiodifusão por elas regulados, ou como proibição para que as programações dessas emissoras se destinem à divulgação de apenas algumas doutrinas religiosas, em detrimento das minorias religiosas e das finalidades pluralísticas desses veículos comunicacionais?

Considerando ser o proselitismo elemento dos direitos à liberdade de expressão e de religião, e tendo em conta se destinarem os serviços de radiodifusão públicas regidos pelas Leis 11.652/2008 e 9.612/1998 à difusão de opiniões, pensamentos e ideias diversos por parte de cidadãos no exercício do direito à liberdade de expressão, proibir a prática de proselitismo parece, ao invés de proteger, resultar em violação ao referido direito fundamental. Por não violar o proselitismo religioso qualquer direito fundamental, sendo, pelo contrário, resultante das liberdades de expressão e de religião, não se mostra adequado impedir sua prática em meios de comunicação destinados exatamente ao exercício das mencionadas liberdades pelos cidadãos. Se os referidos meios de comunicação possibilitam que cidadãos venham a expor opiniões, pontos de vista, críticas e argumentos diversos em discussões e debates divulgados nas emissoras, não seria nada anormal, ilegal ou arbitrário admitir a exposição de argumentos destinados a convencer ou converter o interlocutor a algum ponto de vista, opinião, pensamento e crença, já que parece difícil requerer dos debatedores ou expositores a adoção de uma postura eticamente imparcial, neutra ou independente de suas visões de mundo. Além disso, o proselitismo, além de garantir a possibilidade de que cidadãos venham a exercer amplamente o direito à liberdade de expressão, não ofende quaisquer direitos fundamentais dos ouvintes e telespectadores, os quais podem a qualquer momento rejeitar as mensagens proselitistas, assim como aceitá-las e mudarem suas convicções, tudo em decorrência do direito à liberdade de religião, o qual abarca tanto a possibilidade de professar e exercer uma crença, como de abandoná-la.

O Estado, no entanto, ao impedir a prática de proselitismo, ao invés de proteger direitos fundamentais dos ouvintes, termina por intervir nas possibilidades, resguardadas pela liberdade de religião, de que venham ou não a manter, professar, adotar ou abandonar uma crença religiosa, assim como por proibir a realização de atividade característica de distintas visões de mundo, qual seja, a conversão de pessoas, em restrição ao direito à liberdade de expressão de autores dos conteúdos das programações televisivas e radiofônicas. Ademais, ao impedir o proselitismo, o Estado acaba também por prestigiar as visões de mundo de natureza não-proselitista, possibilitando a ampla divulgação de mensagens e conteúdos por essas, em detrimento das visões de mundo proselitistas, fazendo de certa maneira juízo sobre quais doutrinas podem e quais não podem ser veiculadas.

Em suma, verifica-se que proibir a utilização dos serviços de radiodifusão pública regulados pelas Leis 11.652/2008 e 9.612/98 para fins de conversão de cidadãos para determinadas crenças, ao invés de proteger direitos fundamentais, termina por restringir a prática de elemento característico das liberdades de expressão e de religião, por limitar as possibilidades, inseridas no direito à liberdade de religião, de adoção, manutenção ou abandono de crenças, por conceder o Estado tratamento desigual para as visões de mundo não-proselitistas em detrimento das proselitistas, e, em última análise, por contrariar as finalidades desses meios de comunicação, voltadas a ampliar o exercício da liberdade de expressão para uma maior quantidade de pessoas, religiosas ou não.

Por outro lado, não são consideradas totalmente inconstitucionais as normas que vedam a prática de proselitismo nos serviços de radiodifusão em comento. Em sintonia com o sugerido por André Ramos Tavares, tais vedações merecem ser interpretadas não como impedimentos para a divulgação de mensagens voltadas à conversão de pessoas, e sim como proibições para que esses meios de comunicação se prestem à divulgação somente de algumas visões de mundo, de modo desigual e discriminatório com as minorias religiosas ou ideológicas. Por se tratarem de serviços de radiodifusão destinados a popularizar o exercício da liberdade de expressão e a impedir, com vistas a garantir suas finalidades pluralísticas, que as emissoras sejam controladas direta ou indiretamente por grupos políticos, familiares, religiosos e ideológicos, com efeito é inadequado que os conteúdos veiculados nos referidos meios comunicacionais se destinem exclusivamente ao proselitismo de apenas algumas visões de mundo específicas. Nas rádios comunitárias, por exemplo, é garantido aos cidadãos inseridos na comunidade beneficiada o direito de emissão de opiniões e pontos de vistas diversos durante a programação radiofônica, assim como a possibilidade de ingresso na administração das emissoras em igualdade de condições com os demais, de modo a assegurar pluralidade no conteúdo dos programas e a impedir o domínio ou vínculo da entidade com grupos específicos, inclusive religiosos. Desta maneira, caso uma rádio comunitária venha a ser dominada exclusivamente por um grupo específico, voltando-se seu conteúdo ao proselitismo de uma visão de mundo única, sem conceder possibilidades para que outros cidadãos venham a se manifestar – o que ocorre na prática em algumas rádios comunitárias – conforme será exposto no item 3.4.3.1. –, haverá o desvirtuamento das finalidades desses

meios de comunicação e, em última instância, violação ao direito à liberdade de expressão dos cidadãos que, querendo, se veem impedidos pelas emissoras presentes em suas comunidades de se expressarem publicamente. Nessa medida, a proibição ao proselitismo há de ser interpretada em sintonia com os objetivos do sistema de radiodifusão pública, a fim de assegurar a expressão pública de inúmeros cidadãos em igualdades de condições e de modo a abarcar nas programações das emissoras as mais distintas visões de mundo, sem quaisquer juízos discriminatórios acerca de qual ideologia ou religião pode ou não se manifestar, ou tratamentos privilegiados conferidos às maiorias religiosas em detrimento das minorias. Tal interpretação, ao contrário da anterior, não negligencia o proselitismo como elemento característico dos direitos à liberdade de expressão e de religião, permitindo a utilização dos meios de comunicação para fins de conversão de cidadãos para determinadas crenças e ideologias, assim também contribui para ampliar o exercício desses direitos fundamentais a uma ampla gama de cidadãos, em igualdade de condições e de forma a abarcar as mais variadas crenças e ideologias existentes, em sintonia com os objetivos pluralísticos do sistema de radiodifusão pública, no qual se insere as emissoras regidas pelas Leis 11.652/2008 e 9.612/98.

Desta maneira, constata-se que a EBC, no tocante aos programas religiosos veiculados na TV Brasil, se, por um lado, tentou retirar um privilégio concedido a católicos e evangélicos no referido meio de comunicação, por outro o fez inicialmente de maneira inadequada à luz do direito à liberdade de expressão. Como as emissoras da EBC se enquadram no sistema de radiodifusão pública regulado pela Lei 11.652/2008, nada mais adequado afirmar que um de seus objetivos é a divulgação de conteúdos e programas por uma ampla quantidade de cidadãos. Nesse sentido, sob justificativa na “laicidade da EBC” e na inviabilidade de conceder espaços a todas as crenças religiosas, o Conselho Curador da EBC, através da Resolução nº 02/2011, adotou a estranha medida de retirar todos os programas religiosos produzidos no âmbito da TV Brasil, no caso, de cunho católico e evangélico. Primeiramente, não há de se falar em ofensa à laicidade estatal, já que a programação então produzida era de responsabilidade de grupos religiosos, não da EBC nem de instituições estatais. Além disso, se o objetivo da radiodifusão pública é ampliar, e não restringir, a liberdade de expressão, soa confuso o argumento de que a inviabilidade de conceder igualdade de condições às crenças

religiosas torna necessária a retirada de católicos e evangélicos da programação da EBC. Isso porque, analogicamente, se fosse assim, sob o argumento de que é impossível conceder a todos os cidadãos espaços na programação da TV Brasil em igualdade de condições, a EBC poderia chegar ao absurdo de dizer que devem ser retirados os programas televisivos produzidos por particulares por ofensa ao princípio da isonomia, em um meio de comunicação voltado a ampliar a liberdade de expressão para um maior número de pessoas. Nessa medida, conforme afirmou André Ramos Tavares a insuficiência e limitação de recursos não merecem ser utilizadas como pretexto para descumprimento dos objetivos da radiodifusão pública, nem para inviabilizar o gozo de direitos fundamentais por cidadãos (TAVARES, 2009).

As resoluções posteriores do Conselho Curador da EBC, entretanto, ao invés de restringirem a prática de proselitismo por católicos e evangélicos, terminaram por enfatizar a inclusão de outras crenças religiosas na programação da TV Brasil, vislumbrando as emissoras da EBC não como veículos comunicacionais dirigidos a impedir, mas a assegurar a liberdade de expressão de modo independente e a garantir igualdade de condições para os mais diversos credos presentes na sociedade. Nessa perspectiva, a nova postura da entidade se coaduna mais adequadamente com o sistema de radiodifusão pública, de modo a viabilizar o exercício do direito à liberdade de expressão para os mais diversos grupos religiosos e, com isso, a concretizar um de seus objetivos principais.

Por outro lado, a Presidência da República e a Procuradoria-Geral da República posicionaram-se de maneira equívoca na Ação Direta de Inconstitucionalidade 2566, ajuizada com vistas a questionar a vedação ao proselitismo constante do art. 4º, § 1º, da Lei 9.612/98. Ambos os órgãos, ao entenderem que o proselitismo viola à liberdade de pensamento e de crença dos ouvintes das rádios comunitárias, não visualizaram que os referidos direitos fundamentais protegem os cidadãos não apenas de se manterem em suas crenças, como de abandonarem-nas e de se converterem para outras ideologias, religiões e visões de mundo. Além disso, as aludidas liberdades, juntamente com a liberdade de expressão, protegem os cidadãos de se expressarem e de divulgarem publicamente suas crenças e ideologias, inclusive com vistas à conversão de outrem. Nessa perspectiva, o Estado, ao impedir o proselitismo, ao invés de proteger os ouvintes das rádios comunitárias, acaba por se intrometer indevidamente em

âmbito afeto às liberdades individuais dos cidadãos, alheio às suas incumbências de neutralidade e imparcialidade diante das visões de mundo, tanto por pretender impedir cidadãos de se converterem ou serem convertidos – ou seja, de exercerem livre e plenamente os direitos à liberdade de pensamento e de crença – como por proibir a prática de proselitismo, que constitui elemento inserido nessas liberdades. Tudo isso em um meio de comunicação dirigido a prestigiar a expressão pública de particulares, e não do Estado, esse sim com o dever de neutralidade e de imparcialidade em seus discursos oficiais, não os cidadãos.

A Presidência da República foi mais longe e chegou ao ponto de defender que os conteúdos a serem veiculados pelas rádios comunitárias devem ter por finalidade a veiculação de ideias, manifestações artísticas, culturais e informativas no âmbito do conceito comunicativo da linguagem, ou seja, com vistas à construção de um consenso mediante o qual não se busca legitimar posições de assimetria dos responsáveis pela produção da programação em face dos ouvintes, procurando-se, pelo contrário, expor discussões e debates públicos sem imposições ideológicas de qualquer natureza, a fim de serem concretizados os interesses da comunidade alcançada. Contra esses argumentos, preliminarmente, ressalta-se o disposto no art. 4º, §§ 2º e 3º, da Lei 9.612/98, os quais preceituam, respectivamente, que as “programações opinativa e informativa observarão os princípios da pluralidade de opinião e de versão simultâneas em matérias polêmicas, divulgando, sempre, as diferentes interpretações relativas aos fatos noticiados”, e que qualquer “cidadão da comunidade beneficiada terá direito a emitir opiniões sobre quaisquer assuntos abordados na programação da emissora, bem como manifestar ideias, propostas, sugestões, reclamações ou reivindicações, devendo observar apenas o momento adequado da programação para fazê-lo, mediante pedido encaminhado à Direção responsável pela Rádio Comunitária”. Nesse sentido, os objetivos pluralísticos das rádios comunitárias, expostos nos aludidos dispositivos, já garantem a ampla participação da população beneficiada na elaboração dos conteúdos radiofônicos, de modo que não é através do impedimento da exposição de conteúdos destinados à conversão de pessoas para determinadas crenças que será garantida a diversidade desses veículos comunicacionais, e sim mediante a concretização dos aludidos dispositivos legais, a fim de serem extirpadas quaisquer posições assimétricas entre ouvintes e elaboradores dos programas.

Além disso, apresenta-se problemático o entendimento da Presidência da República acerca dos objetivos da radiodifusão comunitária, reservados, para o órgão, à “construção do consenso pela linguagem”, sem quaisquer imposições ideológicas. Pode-se inferir, sob essa interpretação, que as rádios comunitárias deveriam expor manifestações artísticas, culturais e informativas com diversidade de opiniões e pensamentos, sempre focando-se nos interesses da comunidade beneficiada, não em interesses particulares de grupos e cidadãos, assim como na concretização de um consenso que não admite discursos dogmáticos, inflexíveis e voltados a imposições ideológicas. Se, por um lado, assiste razão ao argumento no sentido da necessidade de prevalência de interesses comunitários sobre interesses particulares nas rádios comunitárias – o que é assegurado pelos dispositivos que garantem pluralidade de opiniões e pensamentos, e que impedem o domínio das emissoras por grupos familiares, políticos e religiosos –, por outro lado, resta duvidoso exigir a construção de consensos que inadmitam discursos ideológicos, através de meios de comunicação dedicados à transmissão de conteúdos diversos por parte de particulares. Por mais que as rádios comunitárias tenham um alcance territorial restrito, ainda assim não se pode ignorar a possibilidade de existência em cada uma das comunidades atingidas de pluralismos de opiniões, ideias, pensamentos e visões de mundo, por vezes dogmáticas e inflexíveis. Desta maneira, resulta difícil imaginar que os conteúdos produzidos nesses meios de comunicação alcancem consensos sobre o que vem a ser “o interesse da comunidade”. Também resta problemático, à luz da liberdade de expressão, exigir dos cidadãos em geral, em grande medida adeptos de visões de mundo diversas, inclusive religiosas, que, em discursos e debates nesses meios de comunicação, não venham a expor publicamente suas paixões, ideologias e religiões de forma parcial, inflexível e a considerá-las melhores e mais verdadeiras do que as demais.

Os interesses comunitários no âmbito da radiodifusão comunitária não parecem ser passíveis de serem alcançados por intermédio da não veiculação de discursos dogmáticos e inflexíveis – em meio a populações que adotam no país pluralidades de visões de mundo com essa natureza –, nem muito menos através de consensos acerca do que pode ou não ser veiculado – ressalvadas, é claro, as hipóteses de violação a direitos fundamentais de outrem –, e sim através da multiplicidade de interesses, discursos e valores aptos a serem transmitidos, provenientes ou não das mais variadas visões de mundo morais, filosóficas,

religiosas e ideológicas, independentemente de serem ou não proselitistas, dogmáticos ou inflexíveis. Nessa medida, a exigência da construção de consenso nas rádios comunitárias, não focado nos conteúdos veiculados, deve se proceder de forma a ressaltar o pluralismo e a diversidade das opiniões, pensamentos e crenças existentes nas comunidades, de modo a abarcá-los nas emissoras indistintamente, com isso, garantir o exercício do direito à liberdade de expressão para um número ampliado de cidadãos, com ou sem proselitismo, e concretizar as finalidades desse meio comunicacional. Finalmente, os interesses comunitários abrangidos pelas rádios comunitárias não são concretizados por intermédio da proibição de conteúdos dogmáticos e inflexíveis – por constituir uma forma de negação ao direito à liberdade de expressão –, e sim através da admissão da retrorreferenciada diversidade de posicionamentos.

Na discussão acadêmica empreendida nos capítulos 1 e 2, nem mesmo a ideia rawlsiana de razão pública, ou seja, da necessidade de exposição inclusive por cidadãos de argumentos aptos a serem aceitos aos olhos de todos os cidadãos, aplica-se, segundo expressamente afirmado pelo filósofo norte-americano, aos meios de comunicação de qualquer natureza, restringindo-se aos fóruns de discussão pública dos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, em discussões relacionadas aos elementos constitucionais essenciais e questões da justiça básica. Ou seja, nem mesmo Rawls com toda a sua pretensão consensualista requereu, como sugeriu a Presidência da República em sua manifestação na ADI 2566, a construção de consensos nos meios de comunicação, obviamente tendo em consideração o direito à liberdade de expressão.

Por sua vez, Marcelo Neves, ao rechaçar o consensualismo conteudístico vislumbrado nas obras de Rawls e Habermas, admite uma abrangente exposição e potencialização, por cidadãos e grupos, de interesses, discursos e valores dissensuais e antagônicos na esfera pública, a fim de que busquem torná-los norma jurídica e decisão política vinculante para todo ordenamento jurídico. Neves acrescenta também que os impedimentos para a expressão política dos cidadãos somente são admitidos nas hipóteses em que restar negado o pluralismo da esfera pública ou eliminadas as diferenças éticas e pragmáticas existentes, rechaçando ainda, o autor, a tendência de “estatalização”, ou seja, a adoção pelo Estado de uma postura que dificulte o exercício dos direitos de participação política pelos cidadãos e que torne apático o desenvolvimento do pluralismo de visões de mundo, religiosas



ou não, evidenciado na esfera pública (NEVES, 2008). Analogicamente, esse projeto normativo do constitucionalista brasileiro, apesar de focado nas esferas da política e do direito e nas discussões afetas à produção de normas jurídicas e decisões políticas do Estado Democrático de Direito, parece se enquadrar adequadamente no que acima se propôs a respeito da proibição de proselitismo nas rádios comunitárias, porquanto, por se tratarem de meios de comunicação com características pluralistas, também merecem potencializar, não restringir, os conflitos e dissensos presenciados na sociedade brasileira e, por que não, nas comunidades para elas alcançadas. Nessa interpretação analógica, os interesses, valores e discursos provenientes das mais variadas visões de mundo, no âmbito das rádios comunitárias, merecem ser amplamente expostos em igualdade de condições como decorrência do direito à liberdade de expressão, o Estado há de evitar a adoção de posturas voltadas a impedir os dissensos e pluralismos aptos a serem expostos nesses meios de comunicação, devendo sua atuação proibitiva incidir apenas nos casos em que restarem negados esses dissensos e pluralismos. Ou seja, no caso das rádios comunitárias, somente deve o Estado intervir quando determinadas emissoras se prestarem apenas a transmitir uma ou outra visão de mundo específica, em prejuízo da diversidade que deve prevalecer na radiodifusão comunitária. Enquanto a proposta normativa de Marcelo Neves reforça os direitos de participação política, a interpretação analógica conferida pela presente pesquisa, reforçada por esse enfoque teórico, busca potencializar o exercício do direito à liberdade de expressão por parte dos cidadãos – em uma perspectiva dissensual em relação aos conteúdos–, a fim de assegurar mais amplamente os objetivos constitucionais e legais da radiodifusão pública.

Retornando à discussão na ADI 2566, os argumentos da Advocacia-Geral da União e do Congresso Nacional também apresentaram problemas. Como visto, ambos vislumbraram a proibição à prática de proselitismo como um mecanismo voltado a impedir a prevalência de determinados interesses partidários, políticos e religiosos na radiodifusão comunitária, ou seja, que, caso seja admitida a utilização desses veículos comunicacionais para fins de doutrinação ideológica, haverá o predomínio de interesses financeiros, religiosos, familiares, político-partidários ou comerciais, em detrimento dos interesses comunitários. Contudo, se, por um lado, os interesses comunitários e os objetivos pluralísticos das rádios comunitárias realmente merecem ser protegidos da prevalência de eventuais

interesses particularistas, por outro lado, direitos fundamentais não merecem ser violados com vistas a serem assegurados direitos fundamentais. Nesse sentido, se é adequado sustentar que o predomínio de interesses particulares na programação das rádios comunitárias pode impedir o exercício do direito à liberdade de expressão por parte dos cidadãos inseridos nas comunidades beneficiadas, contudo, não se pode restringir a prática de proselitismo, ou seja, violar a liberdade de expressão de cidadãos, como justificativa para proteger o exercício desse direito fundamental nos veículos de comunicação em comento. Nesse sentido, se é para ser assegurada a liberdade de expressão, que seja de forma igualitária para todos os cidadãos, independentemente de considerações estatais acerca dos conteúdos produzidos e transmitidos, desde que obviamente não firam direitos fundamentais.

Diante dos argumentos expendidos, pode-se concluir que a proibição à prática de proselitismo no âmbito da Lei 11.652/2008 somente há de ser interpretada como impedimento para a transmissão de conteúdos voltados a defender uma determinada visão de mundo, religiosa ou não, quando constituírem discursos oficiais do Estado e de agentes públicos no exercício de suas atribuições funcionais, de modo a garantir o princípio da laicidade estatal. No entanto, com relação aos conteúdos produzidos por particulares, e não pelo Estado, no bojo das emissoras regidas pela Lei 11.652/2008, assim como em toda a radiodifusão comunitária disciplinada na Lei 9.612/98, os dispositivos impedidores da prática de proselitismo devem ser interpretados à luz dos objetivos pluralísticos desses meios de comunicação, a fim de que não seja proibida a veiculação de mensagens dirigidas a converter cidadãos a determinadas crenças religiosas e ideologias – diante dos direitos à liberdade de expressão e de religião, os quais albergam e protegem o proselitismo religioso e ideológico –, e sim considerados como mecanismos impedidores da publicação de apenas uma ou algumas visões de mundo nas emissoras de rádio e de televisão reguladas por aquelas normas federais, em detrimento do exercício daquele direito fundamental por parte das minorias religiosas, filosóficas, morais e ideológicas.

Essas considerações também se aplicam ao Canal da Cidadania no tocante a sua norma proibitiva à prática de proselitismo, também por constituir veículo comunicacional inserido no sistema de radiodifusão pública e criado com vistas à divulgação de distintos conteúdos e programas televisivos por parte de cidadãos no exercício da liberdade de expressão. No entanto, uma peculiaridade há

de ser ressaltada na matéria: enquanto o art. 4º, § 1º, da Lei 9.612/98 e o art. 3º, parágrafo único, da Lei 11.652/2008 impedem, respectivamente, “proselitismo de qualquer natureza” e “qualquer forma de proselitismo”, o item 4.8 da Norma Regulamentar do Canal da Cidadania proíbe apenas “manifestações de proselitismo político e religioso”. É dizer, enquanto as primeiras normas proíbem o proselitismo de qualquer natureza, seja ela religiosa, filosófica, política, moral, ideológica, a última restringe o impedimento apenas ao proselitismo político e religioso, nada dispondo a respeito do proselitismo em suas demais formas. Nesse sentido, pode-se interpretar essa norma como uma permissão para a prática de proselitismo de natureza não-política e não-religiosa, em detrimento das manifestações proselitistas políticas e religiosas.

Contudo, tal interpretação encontra problemas à luz do princípio da laicidade estatal, entendido, conforme os primeiros capítulos da presente pesquisa, não como mera separação entre Estado e religião, mas também como a autonomia, independência e não-identificação estatal perante qualquer visão de mundo religiosa, ideológica, moral e filosófica. Nessa medida, essa interpretação conduziria em privilégio concedido pelo Estado às visões não-religiosas de mundo – permitindo a estas a prática de proselitismo –, em detrimento das crenças religiosas, as quais restariam impossibilitadas, diretamente pelo Estado, de exercer plenamente os direitos à liberdade de expressão e de religião no referido veículo comunicacional, em igualdade de condições com aquelas. Portanto, o Estado, ao conceder diretamente tratamento privilegiado às visões não-religiosas de mundo, terminaria por não observar os seus deveres de neutralidade e imparcialidade a respeito das distintas visões de mundo, identificando-se de certa maneira com aquelas em prejuízo das crenças religiosas. Afastada essa interpretação inconstitucional, a norma proibitiva merece ser interpretada, similarmente às rádios comunitárias e às emissoras da EBC, como impedimento para que as emissoras do Canal da Cidadania não se prestem ao proselitismo de apenas algumas visões de mundo filosóficas, morais, religiosas e ideológicas, em detrimento do pluralismo característico desse meio comunicacional.

Por fim, conforme desenvolvido no item 3.4.2., sugeriu-se, para solucionar a questão relativa à desigualdade religiosa no acesso aos serviços de radiodifusão em geral, a implementação de políticas públicas dirigidas a permitir que as minorias religiosas venham a deter possibilidades de se manifestarem nesses

meios de comunicação. Isso porque, como afirmado, católicos e evangélicos detêm evidente privilégio no acesso ao rádio e à televisão brasileira, tanto através de emissoras próprias quanto por intermédio da locação de espaços na programação de canais, ao contrário das demais religiões. Nessa medida, tal desigualdade, consoante sugerido, afeta ao princípio da isonomia e não à laicidade estatal, importa ser solucionada através de políticas públicas dirigidas à inclusão de programas televisivos e radiofônicos produzidos por grupos e cidadãos, religiosos ou não, a fim de ampliar de forma generalizada o gozo do direito à liberdade de expressão.

Impende destacar que a radiodifusão comunitária, as emissoras reguladas pela Lei 11.652/2008 e o Canal da Cidadania constituem políticas públicas exatamente dirigidas a promover a popularização da produção de programas e conteúdos radiofônicos e televisivos. Assim sendo, enquanto há espaços para divulgação de conteúdos e programas diversos, inclusive religiosos, através dos sistemas de radiodifusão público, privado e estatal, por sua vez, os referidos meios de comunicação podem ser utilizados para distintas finalidades, também com vistas a arrefecer a desigualdade no acesso ao rádio e à televisão por parte dos grupos e cidadãos menos favorecidos, até mesmo religiosos. Desta maneira, justamente nos veículos dirigidos a diminuir a generalizada desigualdade no acesso ao rádio e à televisão, vislumbrada na e fora da seara religiosa, não devem ser implementados impedimentos ou obstruções para o exercício do direito fundamental à liberdade de expressão por parte dos cidadãos menos favorecidos, nem quaisquer proibições à divulgação de discursos voltados à conversão de pessoas a determinadas ideologias ou crenças. Nesse sentido, se o proselitismo religioso e ideológico, por causa da liberdade de expressão, não é impedido nos demais veículos comunicacionais – dominados pelos cidadãos e grupos privilegiados, mormente no sistema de radiodifusão privada –, com muito menos razão merece ser proibido no sistema de radiodifusão pública dirigido a ampliar o exercício da liberdade de expressão também aos cidadãos menos favorecidos. Do contrário, por exemplo, as maiorias religiosas continuariam a poder se manifestar plenamente no sistema de radiodifusão privada, sem quaisquer impedimentos acerca da prática de proselitismo, e as minorias, sem quaisquer condições de competir com aquelas por espaços nas emissoras privadas, seriam restringidas de exercer proselitismo religioso – elemento marcante de diversas religiões e protegido pela liberdade

religiosa – e, com isso, de participar da concretização dos objetivos desses veículos comunicacionais públicos.

Por essas razões, jamais as proibições à prática de proselitismo, conforme propôs André Ramos Tavares, devem ser interpretadas como impedimento para que cidadãos, religiosos ou não, exerçam os seus direitos à liberdade de expressão e de religião.

#### **3.4.3.1. Desvirtuamento religioso da radiodifusão comunitária**

A presente pesquisa, ao avaliar distintos relatos a respeito da presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão, constatou a existência de emissoras de radiodifusão comunitária destinadas a veicular apenas conteúdos de religiões específicas, assim como vinculadas a determinadas instituições religiosas.

Isso porque, segundo Fernandes e Candaten, “as emissoras comunitárias, em razão dos baixos investimentos exigidos, têm sido os principais alvos das igrejas”. Em pesquisa realizada pelos referidos autores em rádios comunitárias presentes na região do Vale do Itajaí, em Santa Catarina, constatou-se a existência de emissoras vinculadas especificamente a grupos religiosos específicos e cujas programações objetivavam exclusivamente a divulgação de determinadas crenças, principalmente de natureza católica e evangélica. Não bastasse isso, verificou-se ainda a necessidade de interferência política perante o Ministério das Comunicações e a Presidência da República para fins viabilizar a concessão estatal de muitas das rádios comunitárias religiosas pesquisadas (FERNANDES e CANDATEN, 2006).

Constatações semelhantes foram observadas: a) em emissoras de Campinas Grande/PB, em que os autores Freitas e Nascimento vislumbraram a existência de rádios comunitárias cujos conteúdos veiculados detêm natureza eminentemente religiosa (FREITAS e NASCIMENTO, 2012), b) assim como em emissoras da Grande São Paulo, conforme pesquisa de Volpato (VOLPATO, 2010). Por sua vez, Venício Lima e Cristiano Aguiar Lopes, ao pesquisarem as rádios comunitárias outorgadas entre 1999 e 2004, concluíram que, de um total de 2205

emissoras existentes à época, 120 possuíam vínculos religiosos, destacando-se nesse contexto novamente os católicos e os evangélicos (LIMA e LOPES, 2007).

Desta maneira, embora, conforme concluído no item 3.4.3., seja admissível a transmissão de conteúdos religiosos diversos através das rádios comunitárias, enquanto meios comunicacionais destinados a difundir ideias, opiniões, pensamentos e crenças por parte dos cidadãos, por outro lado, tais emissoras não podem ser utilizadas para fins de divulgação de conteúdos unicamente religiosos, nem deter vínculos e alianças com determinadas instituições religiosas, sob pena de desvirtuamento dos objetivos pluralísticos da radiodifusão comunitária e manifesta ofensa à Lei 9.612/98.

Desta maneira, as pesquisas acima mencionadas demonstram que as rádios comunitárias nem sempre atendem à Lei 9.612/98, por vezes mantêm vínculos e alianças com grupos religiosos específicos, bem como necessitam até mesmo de intervenções políticas escusas e questionáveis para serem concedidas. O desvirtuamento em tela contraria os direitos à liberdade de expressão e de religião de cidadãos inseridos nas comunidades beneficiadas pelas rádios comunitárias, ofende os princípios relacionados aos procedimentos licitatórios, assim como afronta o art. 4º, § 1º, da Lei 9.612/98, o qual veda a prática de proselitismo nesses meios de comunicação – interpretado, conforme desenvolvido no item 3.4.3., não como impedimento para a divulgação de conteúdos voltados a converter pessoas para determinadas crenças, mas como proibição para a divulgação de apenas algumas visões de mundo específicas, em prejuízo do pluralismo de opiniões, pensamentos e crenças que deve prevalecer nas emissoras da radiodifusão comunitária.

Lamentavelmente, a irregularidade em comento não decoreU apenas da atuação de grupos religiosos, originando-se também, conforme relatou os pesquisadores, da conivência e da atuação ativa dos órgãos públicos com atribuições afetas às concessões dos serviços de radiodifusão, no caso, Presidência da República e Ministério das Comunicações, assim como da inércia das autoridades responsáveis pela fiscalização dos conteúdos radiofônicos, a saber, Ministério das Comunicações e Agência Nacional de Telecomunicações – ANATEL.

Espera-se uma atuação mais robusta dessas autoridades, a fim de que a presença religiosa nas rádios comunitárias, embora deva ser assegurada em prol dos direitos à liberdade de expressão e de religião, não se proceda de forma a

desvirtuar os objetivos desses meios de comunicação, dirigidos à divulgação de uma diversidade de opiniões, pensamentos, crenças e ideias por particulares em geral.

## CONCLUSÕES

A presente pesquisa objetivou analisar a compatibilidade constitucional, à luz do princípio da laicidade estatal e dos direitos à liberdade de expressão e de religião, da presença religiosa nos serviços públicos de rádio e televisão. Para tanto, propôs-se, nos primeiros capítulos, a desenvolver uma reinterpretação, a partir de Mouffe e de Neves, da relação entre Estado e religião, do princípio da laicidade e do direito à liberdade de religião, para além do que desenvolveram os teóricos Rawls e Habermas, assim como enfrentar, no último, o objeto pesquisado propriamente dito, sem se furtar à análise do contexto histórico e normativo dos referenciados meios de comunicação.

No primeiro capítulo, restou demonstrada a visível proximidade teórica de Rawls e Habermas no tocante à relação entre Estado e religião e ao papel político da religião desempenhado no Estado Democrático de Direito. Ademais, suas considerações se apresentaram fundamentais para uma adequada compreensão do princípio da laicidade e do direito à liberdade de religião, havendo neste ponto, pouco com o que se discordar. Contudo, a normatividade consensual vislumbrada nos autores, mediante os conceitos de consenso sobreposto e de patriotismo constitucional, voltada inclusive a uma relação consensual e harmônica no bojo da relação entre Estado e religião, não leva às últimas consequências os, bem visualizados por Mouffe e Neves, conflitos e antagonismos presentes na modernidade e no Estado Democrático de Direito.

Desta maneira, no capítulo dois, com base em Mouffe e Neves, elaborou-se uma interpretação conflitiva da relação entre Estado e religião, destacando-se a desnecessidade de relacionamento harmônico e consensual entre visões religiosas de mundo e ordenamento jurídico, nem mesmo normativamente. Desta maneira, encontram-se as visões religiosas de mundo livres para criticar, questionar e se opor argumentativamente às normas jurídicas e decisões políticas do Estado Democrático de Direito, ou mesmo para tentar impor seus interesses, discursos e valores sobre todo o ordenamento jurídico, em decorrência dos direitos à liberdade de expressão e de participação política. Por sua vez, mediante suas decisões políticas e normas jurídicas, o Estado pode excluir e se opor contundentemente a determinadas visões religiosas de mundo, não se encontrando obrigado em nenhum momento a compatibilizar o conteúdo de suas decisões com



aquilo que pode ser “aceito aos olhos de todos”. A relação conflitiva encontra limites nas liberdades individuais dos cidadãos – as quais não podem sofrer ofensas por parte do Estado – e no princípio da laicidade – o qual assegura a autonomia e independência estatal, em suas decisões políticas e normas jurídicas, diante de quaisquer visões de mundo religiosas, ideológicas, morais e filosóficas. Os conceitos “razoável” e “racional, e a ideia de razão pública, provenientes do consensualismo rawlsiano, receberam reinterpretação, de modo a ressaltar que agentes públicos: a) podem amplamente exercer, em sua vida privada, as liberdades individuais concedidas a todos os cidadãos invariavelmente, podendo questionar o Estado e suas decisões políticas e jurídicas, bem com exercer os objetivos e fins vinculados a suas visões de mundo (racional); b) no exercício de suas atribuições funcionais, devem estar de acordo com o ordenamento jurídico, tendo o dever de serem razoáveis, de se utilizarem unicamente de argumentos (razões públicas) passíveis de serem extraídos do direito e da política e de não deixarem que suas visões de mundo, religiosas ou não, influenciem direta e determinadamente suas atividades públicas, sob pena de ofensa à laicidade estatal. Na questão, importa destaque as proximidades de Neves e Mouffe com Habermas e Rawls no tocante ao entendimento do princípio da laicidade estatal e do direito à liberdade de religião, tendo os autores demonstrado, explícita ou implicitamente, certa concordância com relação à compreensão desses princípios constitucionais.

No capítulo três, previamente ao enfrentamento dos problemas de pesquisa, expôs-se brevemente o histórico, os dados atuais e as disposições constitucionais referentes à radiodifusão brasileira de modo geral, assim como o histórico da presença religiosa nos meios de comunicação em exame. Foram enfatizadas as desigualdades e os centralismos característicos do rádio e da televisão, verificados inclusive no âmbito da presença religiosa, assim como os objetivos constitucionais dirigidos aos referidos veículos comunicacionais, dando-se relevo aos sistemas de radiodifusão pública, privada e estatal e a suas respectivas finalidades ideológicas, econômicas e institucionais.

Foram enfrentados os problemas de pesquisa, voltados a saber se a presença religiosa decorre ou não do direito à liberdade de expressão e se viola ou não à laicidade estatal; se o predomínio de católicos e evangélicos ofende ou não à laicidade estatal; e se as proibições à prática de proselitismo constantes nas normas regulamentadoras das emissoras da EBC, nas rádios comunitárias e no Canal da

Cidadania contrariam ou não os direitos à liberdade de expressão e de religião dos grupos e cidadãos religiosos. Primeiramente, foi confirmada a hipótese, constante na Introdução, no sentido de decorrer a presença religiosa do direito à liberdade de expressão e de religião dos grupos e cidadãos religiosos, tendo em vista os sistemas de radiodifusão pública e privada, os quais, mesmo se tratando de serviço público outorgado pelo Estado, asseguram aos cidadãos a exposições de suas opiniões, pensamentos, ideias e crenças no rádio e na televisão. Ademais, sustentou-se não estarem o Estado e seus agentes públicos autorizados, no sistema de radiodifusão estatal, a transmitir conteúdos vinculados a visões religiosas de mundo específicas, sob pena de desvirtuamento dos objetivos do referido sistema, ligado à transmissão de conteúdos oficiais dos poderes públicos estatais, e, por conseguinte, de ofensa ao princípio da laicidade.

Por outro lado, não foi necessariamente confirmada a hipótese, constante na Introdução, no sentido de violar a laicidade estatal o predomínio de católicos e evangélicos nos serviços públicos de rádio e de televisão, porquanto se concluiu que, caso o Estado não venha a contribuir direta ou determinadamente com a desigualdade ou com eventual privilégio concedido às religiões majoritárias nos procedimentos licitatórios, não se pode falar em ofensa à laicidade, e sim ao princípio da isonomia e ao direito à liberdade de expressão daqueles cidadãos que, mesmo querendo, não tiverem acesso aos meios de comunicação em tela, tendo em vista que a desigualdade não é vislumbrada apenas na seara religiosa, atingindo a radiodifusão brasileira como um todo. Sugeriu-se que o problema jurídico, afeto à isonomia, merece ser solucionado mediante a implementação de políticas públicas pelo Estado destinadas a ampliar o acesso ao rádio e à televisão por uma ampla gama de cidadãos, objetivando a divulgação de conteúdos diversos, inclusive de natureza religiosa.

Com relação à prática de proselitismo, após a apresentação das amplas discussões travadas na controvérsia relativa aos programas religiosos veiculados nas emissoras da EBC e no Supremo Tribunal Federal e no bojo da Ação Direta de Inconstitucionalidade 2566, sustentou-se, com base em John Rawls, que o proselitismo não ofende quaisquer direitos fundamentais, sendo decorrência do direito à liberdade de religião, o qual resguarda os cidadãos não apenas de adotarem e de professarem suas crenças religiosas, como também de abandonarem-nas e se converterem para outras, inadmitindo-se qualquer

intervenção do Estado nessa seara. Contudo, a hipótese de pesquisa, no sentido de declarar a inconstitucionalidade das normas proibitivas à prática de proselitismo nas emissoras da EBC, nas rádios comunitárias e no Canal da Cidadania, não foi inteiramente confirmada, tendo em vista ter-se concluído que as proibições em tela devem ser interpretadas à luz da Constituição Federal e dos objetivos do sistema de radiodifusão pública, como mecanismos para impedir não propriamente a divulgação de discursos voltados à converter pessoas para determinadas crenças e ideologias (o que está resguardado pelas liberdades de expressão e de religião), e sim a divulgação de apenas uma ou algumas crenças e ideologias específicas, em detrimento do pluralismo e da diversidade que devem predominar nos referenciados veículos públicos de comunicação.

A não confirmação de hipóteses iniciais de pesquisa demonstra que a matéria, longe de deter soluções prontas, acabas e consensuais, encontra-se passível de oferecer respostas distintas para as controvérsias que aponta, não se pretendendo, através do presente trabalho, conceder “a melhor decisão para o caso concreto”, mas apenas levantar discussão jurídica em um assunto que, embora seja fortemente relevante na sociedade brasileira, pouco recebeu reflexões a respeito de sua compatibilidade perante a Constituição Federal. Se, em comparação com o que aqui se propôs, novos e melhores argumentos vierem a surgir, o objetivo mediato da presente pesquisa – voltada a ampliar vastamente os debates acadêmicos sobre o papel da religião no Estado Democrático de Direito, algo que se tentou proceder a todo momento ao longo dos capítulos – terá sido realizado.

Por fim, em que pese se admita ter o trabalho, mormente no capítulo 2, ampliado a temática da relação entre Estado e religião para além do necessário para enfrentamento das perguntas de pesquisa, impende esclarecer não se tratar de qualquer incoerência ou “fuga ao tema”, tendo-se pretendido justamente aproveitar a oportunidade, na qual se abordou o princípio da laicidade e o direito à liberdade de religião, com o intuito de contribuir, ainda que timidamente, para melhor compreensão de um relevante assunto de notável interesse do pesquisador e com poucos escritos de qualidade no Brasil.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Livros, capítulos de livros, monografias, pesquisas, artigos de revista, de periódicos e de jornais

AGÊNCIA BRASIL. Burocracia dificulta regulamentação de rádios comunitárias. *Jornal do Brasil*. 7 de abril de 2008. Disponível em <<http://www.jb.com.br/pais/noticias/2008/04/07/burocracia-dificulta-regulamentacao-de-radios-comunitarias/>>. Acesso em jul. 2014.

ALMEIDA, C. J. M.; ARAÚJO, M (Orgs.). E. *As perspectivas da televisão brasileira ao vivo*. Rio de Janeiro: Imago., 1995.

ALMEIDA, F. P. L. *Liberalismo Político, Constitucionalismo e Democracia: a questão do ensino religioso nas escolas públicas*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008a.

\_\_\_\_\_. Os princípios constitucionais entre deontologia e axiologia: pressupostos para uma teoria hermenêutica democrática. *Revista Direito GV*, v. 4, n. 2, p. 493-516, jul-dez. 2008b.

ANCINE. *Informe de Acompanhamento do Mercado: TV Aberta*. 2013. Publicado no Observatório Brasileiro do Cinema e do Audiovisual – OCA em 30 de junho de 2014. Disponível em <<http://oca.ancine.gov.br/media/SAM/2013/MonitoramentoProgramacao/informetvaberta2013.pdf>>. Acesso em jul. 2014.

\_\_\_\_\_. *Informe de Acompanhamento do Mercado: TV Aberta*. 2012. Publicado no Observatório Brasileiro do Cinema e do Audiovisual – OCA em 25 de junho de 2013. Disponível em <<http://oca.ancine.gov.br/media/SAM/2012/MonitoramentoProgramacao/informetvaberta2012.pdf>>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_. *Informe de Acompanhamento do Mercado: TV Aberta*. 2011. Publicado no Observatório Brasileiro do Cinema e do Audiovisual – OCA em 27 de junho de 2012. Disponível em <[http://oca.ancine.gov.br/media/SAM/2010/MonitoramentoObrasLongaMetragem/Informe\\_TV\\_Aberta\\_2011\\_Versao\\_Final\\_Publicada\\_11072012.pdf](http://oca.ancine.gov.br/media/SAM/2010/MonitoramentoObrasLongaMetragem/Informe_TV_Aberta_2011_Versao_Final_Publicada_11072012.pdf)>. Acesso em mar. 2014.

ARAÚJO, L. B. L. Do ateísmo ao agnosticismo metodológico: Habermas e a religião. In: *Jürgen Habermas – 80 anos*. n. 181-182. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010, p. 153-168.

AUDARD, C. Rawls and Habermas on the Place of Religion in the Political Domain. In: *Habermas and Rawls: disputing the political*. Edited by James Gordon Finlayson and Fabian Freyenhagen. New York: Taylor & Francis Group, 2011, p. 224-246.

ÁVILA, C. R. A. *A teleinvasão: a participação estrangeira na televisão do Brasil*. São Paulo: Cortez, 1982.

BERTEN, A. A religião numa perspectiva evolucionista. In: *Jürgen Habermas – 80 anos*. n. 181-182. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010, p. 169-186.

BOHMAN, J. Beyond Overlapping Consensus: Rawls and Habermas on the Limits of Cosmopolitanism. In: *Habermas and Rawls: disputing the political*. Edited by James Gordon Finlayson and Fabian Freyenhagen. New York: Taylor & Francis Group, 2011, p. 265-280.

BOLAÑO, C. R. S. *Qual a lógica das políticas de comunicação no Brasil?* São Paulo: PAULUS, 2007. (Coleção Questões fundamentais da comunicação; 10).

BRANCO, P. G. G. Proteção do Direito à Vida: A Questão do Aborto. *Observatório da Jurisdição Constitucional*. Ano 5, 2011/2012. Disponível em <<http://ojs.idp.edu.br/index.php/observatorio/article/viewFile/677/464>>. Acesso em mar. 2014.

BRASIL. Ministério das Comunicações. Radiodifusão Comunitária. *Número de emissoras comunitárias no país*. Dados do Sistema de Controle de Radiodifusão. 1 de outubro de 2013a. Disponível em <<http://www.mc.gov.br/numero-de-emissoras-comunitarias-no-pais>>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_. Ministério das Comunicações. Radiodifusão Comercial. *Número de emissoras no país*. Dados do Sistema de Controle de Radiodifusão. 1 de outubro de 2013b. Disponível em <<http://www.mc.gov.br/numero-de-emissoras-no-pais/25299-radiodifusao-comercial>>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_. Ministério das Comunicações. Radiodifusão Educativa. *Número de emissoras no país*. Dados do Sistema de Controle de Radiodifusão. 1 de outubro de 2013c. Disponível em <<http://www.mc.gov.br/numero-de-emissoras-no-pais/25305-radiodifusao-educativa>>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_. Ministério das Comunicações. Radiodifusão Digital. *Número de emissoras no país*. Dados do Sistema de Controle de Radiodifusão. 1 de outubro de 2013d. Disponível em <<http://www.mc.gov.br/numero-de-emissoras-no-pais/25307-radiodifusao-digital>>. Acesso em jul. 2014.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. Secretaria de Comunicação Social. *Pesquisa brasileira de mídia 2014: hábitos de consumo de mídia pela população brasileira*. Brasília: Secom, 2014. Disponível em <<http://observatoriodaimprensa.com.br/download/PesquisaBrasileiradeMidia2014.pdf>>. Acesso em jul. 2014.

BUTIRY, J. A. Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições 2002. In: *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Org. Joaquim A. Burity, Maria das Dores C. Machado. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006, p. 180-213.

CAMPOS, L. S. De políticos de Cristo – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. In: *Os votos de Deus: evangélicos,*

política e eleições no Brasil. Org. Joanildo A. Burity, Maria das Dores C. Machado. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006, p. 29-89.

\_\_\_\_\_. *Evangélicos e Mídia no Brasil – Uma História de Acertos e Desacertos. Revista de Estudos da Religião.* p. 1-26. set. 2008.

\_\_\_\_\_. *Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. Revista USP, São Paulo, n. 61, p. 146-163, mar-mai. 2004.*

CAMPOS JR, L. C. C. *As relações entre comunicação e religião: rádio e TV como meios para expressão do neopentecostalismo.* In: ECLESIOCOM – COLÓQUIO BRASILEIRO DE COMUNICAÇÃO ECLESIAL, 7., 2012. São Bernardo do Campo. *Anais do VII Eclesiocom.* São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2012.

CARVALHO, J. J.. *Religião, mídia e os predicamentos da convivência pluralista: uma análise do evangelismo transnacional norte-americano.* In: MOREIRA, Alberto da Silva (org.) *Sociedade global: cultura e religião.* Petrópolis/São Paulo: Vozes/Universidade São Francisco, 1998.

CARVALHO FILHO, P. M. *Histórias...que a história não contou: fatos curiosos em 60 anos do rádio e TV.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2006.

CAVALLINI, M. *Capelão das Forças Armadas também recebe treinamento militar. G1 Concursos e Emprego.* 17 de outubro de 2010. Disponível em <<http://g1.globo.com/concursos-e-emprego/noticia/2010/10/capelao-das-forcas-armadas-tambem-recebe-treinamento-militar.html>>. Acesso em mar. 2014.

CESARINO, L. M. C. N. *Acendendo as luzes da ciência para iluminar o caminho do progresso: ensaio de antropologia simétrica da Lei de Biossegurança brasileira.* Dissertação (Mestrado). Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília – UnB, Brasília, 2006.

CHEQUER, C. *A liberdade de expressão como direito fundamental preferencial prima facie (análise crítica e proposta de revisão ao padrão jurisprudencial brasileiro).* Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2011.

EBC. *Conselho Curador da EBC abre consulta pública sobre programas de cunho religioso.* 06 de agosto de 2010. Disponível em <<http://www.ebc.com.br/sobre-a-ebc/sala-de-imprensa/2010/08/conselho-curador-da-ebc-abre-consulta-publica-sobre-programas>>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_. *MPF recomenda que EBC conclua contratação de novos programas para faixa religiosa.* 06 de dezembro de 2013. Disponível em <<http://www.ebc.com.br/noticias/brasil/2013/12/mpf-recomenda-que-ebc-conclua-contratacao-de-novos-programas-para-a-faixa>>. Acesso em mar. 2014.

FEDERICO, M. E. B. *História da comunicação: Rádio e TV no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1983. (Coleção Meios de comunicação social; 23).

FERNANDES, M. L. CANDATEN, R. Nas ondas da fé: as rádios religiosas no Vale do Itajaí. In: UNESCO – CONGRESSO MULTIDISCIPLINAR DE COMUNICAÇÃO PARA O DESENVOLVIMENTO REGIONAL, 2006. São Bernardo do Campo. In: *Mídia e Região na era digital: diversidade cultural & convergência midiática na internet*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

FLOHERTY, J. J. *História da Televisão*. Tradução de Berenice Xavier. Rio de Janeiro: Letras e Artes, 1964.

FORST, R. The Justification of Justice: Rawls and Habermas in Dialogue. In: *Habermas and Rawls: disputing the political*. Edited by James Gordon Finlayson and Fabian Freyenhagen. New York: Taylor & Francis Group, 2011, p. 153-180.

FREITAG, B. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

FREITAS, G. M. S.; NASCIMENTO, R. N. A. A midiatização nas ondas do rádio: mapeamento dos programas religiosos das emissoras de Campina Grande, PB. In: XXVI CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 2012. Fortaleza. In: *DT4- GP Rádio e Mídia Sonora do XII Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação*. Fortaleza: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2012.

GARGARELLA, R. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. Trad. Alonso Reis Freire. Rev. Trad. Elza Maria Gasparotto. Rev. Téc. Eduardo Appio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

GASKILL, N. Estrutura política e a mobilização política de líderes religiosos: os casos do SIMEESP e do Conselho de Pastores do Estado de São Paulo. In: *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Org. Joanildo A. Burity, Maria das Dores C. Machado. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006, p. 215-234.

GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GOMES, D. A. V.N. *A noção de serviços públicos de (tele)comunicações a partir da ótica dos administrados-administradores: a Lei nº 9.612/1998 e contribuições da cidadania nas políticas públicas destinadas às rádios comunitárias*. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Direito. Universidade de Brasília – UnB, Brasília, 2007.

GOMES, J. O. Diversidade religiosa e mídia radiofônica: o uso das rádios comunitárias por instituições evangélicas no Brasil. In: ECLESIOCOM – COLÓQUIO BRASILEIRO DE COMUNICAÇÃO ECLESIAL, 6., 2011. São Bernardo do Campo. *Trabalho do GT Religião nos processos comunicacionais midiáticos*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2011.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

\_\_\_\_\_. *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trad. Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 1998. [trad. bras.: *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003].

\_\_\_\_\_. *Fé e saber*. Trad. Fernando Costa Mattos. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

\_\_\_\_\_. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização: o passado e o futuro da soberania e da cidadania. *Novos Estudos Cebrap*, n. 43, p. 87-101, nov. 1995.

\_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, n. 3, mar., 1995.

\_\_\_\_\_. Soberania popular como procedimento. *Novos Estudos Cebrap*, n. 25, p. 100-113, mar. 1990.

\_\_\_\_\_. *Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. Paulo Astor Soethe. Rev. Tec. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, vol. 1.

HABERMAS, J.; RATZINGER, J. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Trad. Alfred J. Keller. 3ª ed. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2007.

HAMBURGER, E.; BUCCI, E. (Orgs.). *A TV aos 50: criticando a televisão brasileira no seu cinquentenário*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

IBGE. *Censo Demográfico 2010: Resultados gerais da amostra*. Rio de Janeiro, 27 de abril de 2012. Disponível em <<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/00000008473104122012315727483985.pdf>>. Acesso em jul. 2014.

\_\_\_\_\_. *Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião*. 29 de junho de 2012. Disponível em <<http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?busca=1&id=3&idnoticia=2170&view=noticia>>. Acesso em jul. 2014.

IBOPE. *Rádio atinge 73% da população brasileira*. 8 de julho de 2013. Disponível em <<http://www.ibope.com.br/pt-br/noticias/Paginas/Radio-atinge-73-da-populacao>>



brasileira.aspx>. Maiores informações disponíveis em <<http://blogs.pop.com.br/musica/conheca-as-musicas-e-os-estilos-que-mais-tocaram-nas-rádios-brasileiras-em-2013>>. Acesso em mar. 2014.

INFORMATIVO INTERVOZES. *Concessões de Rádio e TV: onde a democracia ainda não chegou*. Novembro de 2007. Disponível em <<http://www.intervozes.org.br/arquivos/interrev001crtodnc>>. Acesso em mar. 2014.

IPANEMA, M.; IPANEMA, C. *História da comunicação (notas)*. Brasília: UnB, 1967. (Série comunicação coletiva; 2).

LIMA, V. A.; LOPES, C. A. *Coronelismo eletrônico de novo tipo (1999-2004): as autorizações de emissoras como moeda de barganha política*. Observatório da Imprensa. Junho de 2007. Disponível em <[http://www.observatoriodaimprensa.com.br/download/Coronelismo\\_eletronico\\_de\\_novo\\_tipo.pdf](http://www.observatoriodaimprensa.com.br/download/Coronelismo_eletronico_de_novo_tipo.pdf)>. Acesso em mai. 2014.

MACEDO, E. *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2004.

MACHADO, A. *Os anos de chumbo: mídia, poética e ideologia no período da resistência ao autoritarismo militar (1968-1985)*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

MACHADO, M. D. C. *Evangélicos e as eleições de 2002 no Rio de Janeiro: as disputas pelo poder legislativo em perspectiva*. In: *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Org. Joanildo A. Burity, Maria das Dores C. Machado. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006, p. 91-115.

MATTOS, S. *A televisão no Brasil: 50 anos de história (1950-2000)*. Salvador: PAS, 2000.

MCCARTHY, T. Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue. *The University of Chicago Press*. *Ethics*, v. 105, n. 1, p. 109-131, oct. 1994.

MELLO, C. A. B. *Curso de Direito Administrativo*. 31<sup>a</sup> ed. rev. atual. São Paulo: Malheiros Editores, 2014.

MIRANDA, J. Nós, vocês e eles: os desafios de uma convivência (in)desejada. In: *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Org. Joanildo A. Burity, Maria das Dores C. Machado. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006, p. 149-169.

MIURA, D. *Uso de crucifixo não fere caráter laico do Estado, decide CNJ*. *Consultor Jurídico*. 29 de maio de 2007. Disponível em <[http://www.conjur.com.br/2007-mai-29/uso\\_simbolo\\_ao\\_fere\\_carater\\_laico\\_estado\\_cnj](http://www.conjur.com.br/2007-mai-29/uso_simbolo_ao_fere_carater_laico_estado_cnj)>. Acesso em mar. 2014.

MOREIRA, S. V. *O Rádio no Brasil*. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1991.

MOUFFE, C. *On the Political*. London & New York: Routledge, 2005 [trad. esp.: *En torno a lo político*. Trad. Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011].

\_\_\_\_\_. Por um modelo agonístico de democracia. Trad. Pablo Sanges Ghetti. Rev. Trad. Gustavo Biscaia de Lacerda. In: *Rev. Sociol. Polít.*, n. 25, p. 11-23, nov. 2005.

\_\_\_\_\_. Religião, democracia liberal e cidadania. In: *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Org. Joanildo A. Burity, Maria das Dores C. Machado. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006, p. 15-27.

\_\_\_\_\_. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000 [trad. esp.: *La paradoja democrática*. Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Gedisa, 2003].

\_\_\_\_\_. *The Return of the Political*. London: Verso, 1993 [trad. port.: *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996].

NAPOLITANO, C. J. A regulação constitucional da Comunicação Social e a efetivação de suas normas. *Alceu*. v. 12, n. 24. p. 204-215, jan-jun. 2012.

NEVES, M. *A constitucionalização simbólica*. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Entre Hidra e Hércules: princípios e regras constitucionais como diferença paradoxal do sistema jurídico*. WMF Martins Fontes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil: o Estado Democrático de Direito a partir e além de Luhmann e Habermas*. Trad. do autor. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. From Consent to Dissent: The Democratic Constitutional State Beyond Habermas. Christian Joerges; Klaus Günther e Camil Ungureanu (orgs).. (Org.). *Jürgen Habermas Discourse Theory of Law and Democracy: from the Nation-State to Europe and the Postnational Constellation*. Adelshot: Ashgate, 2011, v. 01.

\_\_\_\_\_. *Transconstitucionalismo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

NUBLAT, J. Juiz que cancelou união gay diz que agiu por Deus. *Folha de S. Paulo Cotidiano*. 22 de junho de 2011. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/933559-juiz-que-cancelou-uniao-gay-diz-que-agiu-por-deus.shtml>>. Acesso em mar. 2014.

ORO, A. P. A Igreja Universal e a política. In: *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Org. Joanildo A. Burity, Maria das Dores C. Machado. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006, p. 119-147.

ORTRIWANO, G. S. *A informação no rádio: os grupos de poder e determinação dos conteúdos*. 2. ed. São Paulo: Summus, 1985. (Coleção Novas buscas em comunicação; 3).

RAWLS, J. *A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica. Justiça e democracia*. Seleção, apresentação e glossário Catherine Audard. Trad. Irene Paternot. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *O direito dos povos*. Trad. Luís Carlos Borges. Rev. Téc. Sérgio Sérvulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões. Rev. Téc. Álvaro de Vita. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROUANET, S. P. Habermas e a religião. In: *Jürgen Habermas – 80 anos*. n. 181-182. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010, p. 143-151.

SANTOS, S.; CAPPARELLI, S. Crescei e Multiplicai-vos: a explosão religiosa na televisão brasileira. *Intexto: UFRGS*. Porto Alegre, v. 2, n. 11, p. 1-24, jul-dez. 2004.

SANTANA, L. K. A. Religião e Mercado: A Mídia Empresarial-Religiosa. *Revista de Estudos da Religião*, n. 1, p. 54-67, 2005.

SARMENTO, D. Legalização do Aborto e Constituição. *Mundo Jurídico*. 2005. Disp. em <[http://www.mundojuridico.adv.br/sis\\_artigos/artigos.asp?codigo=668](http://www.mundojuridico.adv.br/sis_artigos/artigos.asp?codigo=668)>. Acesso em mar. 2014.

SCHUCK, N. *Fé e Saber em Habermas: a reserva semântica da religião na sociedade secularizada*. Dissertação (Mestrado). Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, São Paulo, 2010.

SCORSIM, E. M. *Estatuto dos Serviços de Televisão por Radiodifusão*. Tese (Doutorado). Faculdade de Direito. Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2007.

SILVA, J. A. *Comentário contextual à Constituição*. São Paulo: Malheiros, 2009.

SILVA, M. F. *Comunicação e autoritarismo no Brasil: a política de comunicação do regime militar*. Cruz das Almas/BA – UFRB, 2012.

SILVEIRA, J. P. Direitos Humanos e Patriotismo Constitucional. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*. Belo Horizonte, n. 51, p. 153-173, jul-dez. 2007.

SILVEIRA, P. F. *Rádios comunitárias*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

SOUZA, J. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

SPENILLO, G. M. D. Direito Humano à Comunicação. In: *Direito à Comunicação: uma formulação contemporânea de exigências de mudanças nas estruturas coletivas de comunicação e informação. Contribuições para uma análise sociogenesiológica e configuracional da articulação CRIS Brasil*. Tese (Doutorado). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

SUIAMA, S. G. *Limites ao Exercício da Liberdade Religiosa nos Meios de comunicação de Massa*. Setembro de 2004. Disponível em <<http://www.prsp.mpf.mp.br/prdc/area-de-atuacao/digualdetnaclibre/Artigo%20-%20Limites%20ao%20Exercicio%20da%20Liberdade%20Religiosa%20nos%20Mei.pdf>>. Acesso em jul. 2014.

TAVARES, A. R. O direito fundamental ao discurso religioso: divulgação da fé, proselitismo e evangelização. *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais*, Belo Horizonte, ano 3, n. 10, pp. 17-47, abr./jun. de 2009.

TAVARES, R. C. *Histórias que o rádio não contou: do galena ao digital, desvelando a radiodifusão no Brasil e no Mundo*. 2. ed. São Paulo: Harbra, 1999.

VALLESPÍN, F. Introducción. Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas. In: *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1998.

VAMPRE, O. A. *Raízes e evolução do rádio e da televisão*. Porto Alegre: FEPLAM-RBS, 1979.

VOLPATO, M. O. A religião nas rádios comunitárias “Gospel FM” e “Jornal FM”. *Revista Alterjor*, v. 01, ed. 01, jan-dez. 2010.

XAVIER, R. *Almanaque da TV: 50 anos de memória e informação*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

ZABATIERO, J. P. T. A religião e a esfera pública. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 12, n. 1, p. 139-159, 2008.

ZYLBERSZTAJN, J. *Regulação de mídia e colisão entre direitos fundamentais*. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Direito. Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. *O princípio da laicidade na Constituição Federal de 1988*. Tese (Doutorado). Faculdade de Direito. Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2012.

## 2. Atos judiciais, administrativos e legislativos

BRASIL (1999). Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo. *Apelação Criminal nº 238.705.3/0*. Acórdão. Rel. Des. Geraldo Xavier. 10 de novembro de 1999.

\_\_\_\_\_ (2001a). Presidência da República. *Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 2566*. Informações. 3 de dezembro de 2001. Disponível em <<http://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=1983315>>. Acesso em mai. 2014.

\_\_\_\_\_ (2001b). Congresso Nacional. *Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 2566*. Informações. 4 de dezembro de 2001. Disponível em <<http://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=1983315>>. Acesso em mai. 2014.

\_\_\_\_\_ (2002). Supremo Tribunal Federal. *Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 2566*. Acórdão no julgamento da Medida Cautelar. 22 de maio de 2012. Disp. Em <<http://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=1983315>>. Acesso em mai. 2014.

\_\_\_\_\_ (2005a). Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Estado da Bahia. *Ação Civil Pública 2005.33.00.022891-3*. Petição Inicial. Procuradores da República Sidney Pessoa Madruga e Cláudio Gusmão. 03 de novembro de 2005. Disponível em <<http://www.prsp.mpf.gov.br/prdc/area-de-atuacao/digualdetnraclibrel/Acao%20Civil%20Publica%20-%20Livro%20da%20Igreja%20Universal%20do%20Reino%20de%20D.pdf>>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_ (2005b). Juízo Federal da Seção Judiciária da Bahia. *Ação Civil Pública 2005.33.00.022891-3*. Decisão interlocutória. Juíza Federal Nair Cristina C. P. De Castro. 9 de novembro de 2005. Disponível em <[http://www.prba.mpf.mp.br/paraocidadao/pecas-juridicas/acoes/liminar\\_universal\\_.pdf](http://www.prba.mpf.mp.br/paraocidadao/pecas-juridicas/acoes/liminar_universal_.pdf)>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_ (2005c). Ministério Público Federal. Procuradoria Geral da República. *Ação Direta de Inconstitucionalidade 3.478*. Parecer. Procurador Geral da República Antônio Fernando de Barros e Silva de Souza. 12 de agosto de 2005. Disponível em <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=597978>>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_ (2005d). Tribunal Regional Federal da 3ª Região. *Agravo de Instrumento 2005.03.00.028432-0*. Acórdão. Rel. Des. Consuelo Yoshida. 23 de novembro de 2005.

\_\_\_\_\_ (2005e). Advocacia Geral da União. *Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 2566*. Manifestação. 27 de janeiro de 2005. Disponível em <<http://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=1983315>>. Acesso em mai. 2014.

\_\_\_\_\_ (2005f). Procuradoria Geral da República. *Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 2566*. Parecer. 28 de fevereiro de 2005. Disponível em <<http://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=1983315>>. Acesso em mai. 2014.

\_\_\_\_\_ (2006). Tribunal Regional Federal da 1ª Região. *Agravo de Instrumento 2005.01.00.069605-8*. Acórdão. Rel. Desembargador Federal Souza Prudente. 25 de setembro de 2006. Disponível em <<http://arquivo.trf1.jus.br/PesquisaMenuArquivo.asp?p1=200501000696058&pA=200501000696058&pN=374096920054010000>>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_ (2008). Tribunal Regional Federal da 2ª Região. *Apelação 2007.51.01.009035-0*. Acórdão. Rel. Desembargador Federal Luiz Paulo S. Araujo. Publicado DJU de 23 de maio de 2008. Disponível em <<http://trf-2.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/1525438/apelacao-em-mandado-de-seguranca-ams-71727-rj-20075101009035-0>>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_ (2010). Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Distrito Federal. *Ação Civil Pública 47405.03.2010.4.01.3400*. Petição Inicial. Procuradora da República Luciana Loureiro Oliveira. 7 de outubro de 2010. Disponível em <[http://www.prdf.mpf.mp.br/imprensa/arquivos\\_noticias/acp-concurso-capelaes-aeronautica.pdf](http://www.prdf.mpf.mp.br/imprensa/arquivos_noticias/acp-concurso-capelaes-aeronautica.pdf)>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_ (2011a). Supremo Tribunal Federal. *Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.277*. Acórdão. Publicado no DJE de 13 de outubro de 2011. Disponível em <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628635>>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_ (2011b). Juízo de Direito da 1ª Vara da Fazenda Pública Municipal de Registros Públicos. *Procedimento Ex-Officio – art. 25, 4 do COJEG*. Decisão. Juiz de Direito Jeronymo Pedro Villas Boas. 17 de junho de 2011. Disponível em <<https://www.facebook.com/notes/p%C3%A1gina-do-prof-fernando-nery/integra-senten%C3%A7a-juiz-de-goiania-anulando-uni%C3%A3o-homoafetiva/221614664539907>>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_ (2011c). Corregedoria Geral de Justiça do Estado de Goiás. *Processo nº 3772527*. Corregedora-Geral da Justiça Desembargadora Beatriz Figueiredo Franco. 21 de junho de 2011. Disponível em <[http://www.tjgo.jus.br/docs/corregedoria/DOC\\_avocacao.pdf](http://www.tjgo.jus.br/docs/corregedoria/DOC_avocacao.pdf)>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_ (2011d). Câmara dos Deputados. *Projeto de Lei nº 406/2011*. Deputada Federal Liliam Sá. 15 de fevereiro de 2011. Disponível em <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=492010>>. Acesso em mai. 2014.

\_\_\_\_\_ (2011e). Senado Federal. *Projeto de Decreto Legislativo nº 244 de 2011*. Senadores da República Lindbergh Farias, Marcelo Crivella e Lobão Filho. 04 de outubro de 2011. Disponível em <[http://www.senado.gov.br/atividade/materia/detalhes.asp?p\\_cod\\_mate=102661&p\\_sort=ASC&p\\_sort2=A&p\\_a=0&cmd=sort](http://www.senado.gov.br/atividade/materia/detalhes.asp?p_cod_mate=102661&p_sort=ASC&p_sort2=A&p_a=0&cmd=sort)>. Acesso em mai. 2014.

\_\_\_\_\_ (2011f). Câmara dos Deputados. *Proposta de Emenda à Constituição 99/2011*. Deputado João Campos. 3 de novembro de 2011. Disponível em

<<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=524259>>. Acesso em jul. 2014.

\_\_\_\_\_ (2012a). Juízo Federal da Seção Judiciária do Distrito Federal. *Ação Civil Pública 47405.03.2010.4.01.3400*. Sentença. Juiz Federal Alaôr Piacini. 09 de abril de 2012. Disponível em <[http://processual.trf1.jus.br/consultaProcessual/processo.php?trf1\\_captcha\\_id=7b20ffc85f4270890ffecd15e5b4a965&trf1\\_captcha=h5wz&enviar=Pesquisar&proc=474050320104013400&secao=DF](http://processual.trf1.jus.br/consultaProcessual/processo.php?trf1_captcha_id=7b20ffc85f4270890ffecd15e5b4a965&trf1_captcha=h5wz&enviar=Pesquisar&proc=474050320104013400&secao=DF)>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_ (2012b). Tribunal Regional Federal da 1ª Região. *Ação Popular 0005904-74.2007.4.01.3400*. Acórdão. Rel. Desembargadora Federal Selene Maria de Almeida. DJF1 de 10 de fevereiro de 2012.

\_\_\_\_\_ (2012c). Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Estado de São Paulo. *Ação Civil Pública 0002751-51.2012.4.03.6100*. Petição Inicial. Procurador da República Jefferson Aparecido Dias. 16 de fevereiro de 2012. Disponível em <<http://www.prsp.mpf.mp.br/prdc/sala-de-imprensa/pdfs-das-noticias/0002751-51.2012.4.03.6100%20Malafaia.PDF>>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_ (2012d). Justiça Federal de São Paulo. *Ação Civil Pública 0002751-51.2012.4.03.6100*. Sentença. Juiz Federal. 3 de maio de 2012.

\_\_\_\_\_ (2012e). Justiça Federal do Distrito Federal. *Ação Ordinária 51046-62.2011.4.01.3400*. Sentença. Juiz Federal João Luiz de Sousa. 26 de julho de 2012.

\_\_\_\_\_ (2013). Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios. *Ação Popular 2006.01.1.117996-4*. Acórdão. Rel. Desembargador Teófilo Caetano. 4 de abril de 2013. Disponível em <<http://tjdf19.tjdft.jus.br/cgi-bin/tjcg1?NXTPGM=plhtml02&TitCabec=2%AA+Inst%E2ncia+%3E+Consulta+Processual&SELECAO=1&CHAVE=0015210-15.2006.8.07.0001&COMMAND=ok&ORIGEM=INTER>>. Acesso em mar. 2014.

\_\_\_\_\_ (2014). Câmara dos Deputados. *Projeto de Lei 7561/2014*. Deputado Missionário José Olímpio. 14 de maio de 2014. Disponível em <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=615529>>. Acesso em mai. 2014.

CONSELHO CURADOR DA EBC (2010). *Relatório Final da Consulta Pública nº 02/2010*. Contribuições recebidas de 04/08/2010 a 19/10/2010. Disponível em <[http://conselhocurador.ebc.com.br/sites/\\_conselhocurador/files/relatorio\\_final.pdf](http://conselhocurador.ebc.com.br/sites/_conselhocurador/files/relatorio_final.pdf)>. Acesso em mai. 2014.

\_\_\_\_\_ (2011a). *Resolução Nº 02/2011*: dispõe sobre os programas de cunho religioso nos veículos da EBC. 24 de março de 2011. Disponível em <[http://conselhocurador.ebc.com.br/sites/\\_conselhocurador/files/Res%2002\\_2011.pdf](http://conselhocurador.ebc.com.br/sites/_conselhocurador/files/Res%2002_2011.pdf)>. Acesso em mai. 2014.

\_\_\_\_\_ (2011b). *Resolução Nº 03/2011*: dispõe sobre os programas de cunho religioso nos veículos da EBC. 23 de novembro de 2011b. Disponível em <[http://conselhocurador.ebc.com.br/sites/\\_conselhocurador/files/resolucao\\_03-2011.pdf](http://conselhocurador.ebc.com.br/sites/_conselhocurador/files/resolucao_03-2011.pdf)>. Acesso em mai. 2014.

\_\_\_\_\_ (2012). *Resolução Nº 04/2012*: dispõe sobre a criação da Faixa da Diversidade Religiosa e do Conselho Editorial da Faixa da Diversidade Religiosa da EBC. 06 de julho de 2012. Disponível em <[http://conselhocurador.ebc.com.br/sites/\\_conselhocurador/files/resolucao\\_4\\_2012\\_cc\\_ebc.pdf](http://conselhocurador.ebc.com.br/sites/_conselhocurador/files/resolucao_4_2012_cc_ebc.pdf)>. Acesso em mai. 2014.

\_\_\_\_\_ (2014). *Resolução Nº 03/2014*: dispõe sobre a aprovação do Plano de Trabalho 2014 da EBC. 13 de março de 2014. Disponível em <[http://conselhocurador.ebc.com.br/sites/\\_conselhocurador/files/plano\\_de\\_trabalho\\_2014\\_completo\\_-\\_com\\_resolucao\\_do\\_cc.pdf](http://conselhocurador.ebc.com.br/sites/_conselhocurador/files/plano_de_trabalho_2014_completo_-_com_resolucao_do_cc.pdf)>. Acesso em mai. 2014.

PARTIDO LIBERAL. *Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 2566*. Petição Inicial. 19 de novembro de 2001. Disponível em <<http://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=1983315>>. Acesso em mai. 2014.